

substantias spirituales, majorem habet affinitatem cum natura corporea, ut possit esse ejus forma, quam superiores substantiæ.

ARTICULUS VI. — *Utrum substantia spiritualis cœlesti corpori uniatur.*

Sexto quæritur, utrum substantia spiritualis cœlesti corpori uniatur. Et videtur quod sic. Dicit enim Dionysius (VII cap. de divinis Nominibus), quod divina sapientia conjungit fines primorum principis secundorum. Ex quo potest accipi quod natura inferior in sui summo attingat superiorem in sui infimo. Supremum autem in natura corporea est corpus cœleste, infimum autem in natura spirituali est anima. Ergo corpus cœleste est animatum.

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

3. Sed dicendum, quod licet corpus cœleste non sit animatum, tamen forma qua illud corpus est corpus, est nobilior quam forma qua corpus hominis est corpus. — Sed contra, aut in corpore humano est alia forma substantialis præter animam rationalem quæ dat esse corpori, aut non. Si non, sed ipsa anima dat esse substantiæ corpori; cum anima sit nobilissima formarum, sequetur quod forma per quam corpus humanum est corpus, sit nobilior quam forma per quam corpus cœleste est corpus. Si autem sit alia forma substantialis in homine dans esse corpori præter animam rationalem, manifestum est quod per illam formam corpus humanum sit susceptivum animæ rationalis. Quod autem est susceptivum perfectæ bonitatis, est melius eo quod non est susceptivum, ut dicitur II de Cœlo et Mundo (com. LXII et seq.). Si ergo corpus cœleste non est susceptivum animæ rationalis, adhuc sequetur quod forma per quam corpus humanum est corpus, sit nobilior quam forma per quam corpus cœleste est corpus; quod videtur inconveniens.

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

5. Præterea, omne quod in aliqua dispositione existens movetur naturaliter, in eadem dispositione existens non potest quiescere nisi violenter, sicut corpus grave aut leve extra suum ubi existens. Sed si motus cœli sit a forma naturali, oportet quod in quolibet ubi existens naturaliter moveatur. Ergo in quocumque ubi ponatur quiescere, non quiescet nisi per violentiam. Nullum autem violentiam potest esse perpetuum. Non ergo in perpetuum quiescet cœlum post diem iudicii, ut secundum fidem ponimus. Cum ergo hoc sit inconveniens, necesse videtur dicere quod cœlum movetur motu voluntario; et sic sequitur quod cœlum sit animatum.

6. Præterea, in quolibet genere, quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Sed cœlum est primum in genere mobilium. Ergo est per se motum tamquam movens seipsum. Omne autem movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens per appetitum, ut anima, et alia mota, ut corpus. Corpus igitur cœleste est animatum.

7. Præterea, nihil quod movetur a motore totaliter extrinseco, habet motum naturalem. Cum ergo motus cœli sit a substantia spirituali; quia secundum Augustinum, III de Trin. (cap. III et IV), Deus administrat corporalem substantiam per spirituales; si illa substantia non uniretur ei, sed esset totaliter extrinseca, motus cœli non esset naturalis; quod est contra Philosophum in I de Cœlo (com. LXXVIII et seq.).

8. Præterea, substantia illa spiritualis movens cœlum si esset extrinseca tantum, non posset dici quod moveret cœlum solum volendo; quia sic ejus velle esset ejus agere, quod est solius Dei. Oporteret igitur quod aliquid inmitteret ad movendum; et sic cum ejus virtus sit finita, sequeretur quod accideret ei fatigatio in movendo per diuturnitatem temporis; quod est inconveniens, et maxime secundum ponentes æternitatem motus. Ergo substantia spiritualis quæ movet cœlum, est et unita.

9. Præterea, sicut habetur in IV Physic., motores inferiorum orbium moventur per accedens, non autem motor superioris orbis. Sed motor superioris orbis unitur suo orbi ut motor. Ergo motores inferiorum orbium uniantur eis non solum ut motores, sed ut formæ; et sic, ad minus, inferiores orbis sunt animati.

10. Præterea, ut in XI Metaph. (com. XLVIII). Commentator dicit, substantiæ separate sunt in optima dispositione in qua esse possunt; et hoc est ut unaquæque earum moveat corpus cœleste et ut agens, et ut finis. Non autem hoc esset, nisi aliquo modo eis uniretur. Ergo corporibus cœlestibus sunt unitæ substantiæ incorporeæ; et sic corpora cœlestia videntur esse animata.

11. Præterea, Commentator in eodem libro (com. XXV) expresse dicit, corpora cœlestia animata esse.

12. Præterea, nihil agit extra suam speciem : effectus enim non potest esse potius sua causa. Substantia autem vivens est melior non vivente, ut dicit Augustinus, de vera Religione (cap. iv). Cum ergo corpora cœlestia causent vitam, maxime in animalibus ex putrefactione generatis, videtur quod corpora cœlestia vivant, et sint animata.

13. Præterea, Commentator dicit in lib. de substantia Orbis (cap. lxi), quod motus circularis proprius est animæ. Maxime ergo videtur illa corpora esse animata quibus est naturale circulariter moveri. Talia autem sunt corpora cœlestia. Ergo corpora cœlestia sunt animata.

14. Præterea, laudare, narrare et exultare, non convenit nisi rei animatæ et cognoscenti. Sed præmissa attribuuntur cœlis in sacra Scriptura, secundum illud Psalm. cxlviii, 4 : *Laudate eum cœli cœlorum*; et Psalm. xviii, 1 : *Cœli enarrant gloriam Dei*; et Apocal., xviii, 20 : *Ecce supra eam cœlum, Ergo cœli sunt animati.*

1. Sed contra est quod Damascenus dicit II lib. (cap. cxi) : *Nullus animatus cœlos vel luminaria existimet; inanimati enim et insensibiles sunt.*

2. Præterea, anima unita corpori non separatur ab eo nisi per mortem. Sed corpora cœlestia non possunt esse mortalia, cum sint incorruptibilia. Ergo si aliquæ substantiæ spirituales uniantur eis ut animæ, perpetuo erunt eis alligatæ; et hoc videtur inconveniens quod aliqui Angeli perpetuo aliquibus corporibus deputentur.

3. Præterea, cœlestis societas beatorum ex Angelis et animabus constat. Sed cœlorum animæ, si sunt cœli animati, sub neutra parte continentur. Ergo aliquæ creaturæ rationales essent quæ non possent esse participes beatitudinis; quod videtur inconveniens.

4. Præterea, omnis creatura rationalis secundum suam naturam considerata potest peccare. Si igitur aliquæ rationales creaturæ sunt corporibus cœlestibus unitæ, nihil prohibuit, aliquam earum peccasse; et sic sequeretur quod aliquod cœlestium corporum moveretur a malo spiritu; quod videtur absurdum.

5. Præterea, honorum spirituum suffragia implorare debemus. Si igitur spiritus aliqui corporibus cœlestibus sunt uniti; cum non sit conveniens ponere eos malos, sed oporteat eos bonos ponere, utpote in administratione naturæ corporeæ Deo servientes; sequeretur quod eorum suffragia essent imploranda. Videretur autem absurdum, si quis diceret: Sol et luna, ora pro me. Non est ergo ponendum spiritus aliquos corporibus cœlestibus esse unitos.

6. Præterea, anima continet corpus cui unitur, secundum Philosophum in I de Anima (com. xc). Si igitur corpora cœle-

stia sunt animata, sequeretur, quod aliqua substantia spiritualis creata contineat lotum cœlum : quod est absurdum; cum hoc solius sapientiæ increatæ sit, ex cuius persona dicitur Eccli., xxiv, 8 : *Gyrum cœli circuivi sola.*

Respondeo dicendum, quod circa hanc questionem fuerunt diversæ opiniones tam inter antiquos philosophos, quam etiam inter doctores ecclesiasticos. Anaxagoras autem existimavit corpora cœlestia esse inanimata; unde ab Atheniensibus occisus est : dixit enim, solem esse lapidem accensum. Plato vero et Aristoteles et eorum sequaces posuerunt corpora cœlestia esse animata. Similiter inter doctores Ecclesiæ Origenes (I Periar., cap. vii), posuit corpora cœlestia animata : quem secutus est Hieronymus, ut patet in quadam Glossa super illud Eccli., 1 : *Lustrans universa in circuitu pergit spiritus.* Damascenus vero (lib. II, cap. vi) asserit corpora cœlestia inanimata esse, ut patet in auctoritate inducta. Augustinus vero relinquit sub dubio in II super Genesim ad litteram (cap. xv), et in Enchir. (cap. lviij). Utraque autem opinio rationem probabilitatis habet. Consideratio enim nobilitatis corporum cœlestium inducit ad ponendum ea esse animata, cum in rerum genere viventia omnibus non viventibus præferantur; sed consideratio nobilitatis substantiarum spiritualium ad contrarium nos inducit. Non enim superiores spirituales substantiæ habere possunt de operibus animæ, nisi quæ pertinent ad intellectum : quia aliæ operationes vitæ sunt actus animæ inquantum est forma corporis corruptibilis et transmutabilis; cum quadam enim transmutatione et alteratione corporali sunt : nec intellectus superiorum substantiarum indigere videtur ut a sensibilibus cognitionem accipiat, sicut intellectus noster. Si ergo nulla est in eis de operationibus vitæ nisi intelligere et velle, quæ non indigent organo corporali; earum dignitas unionem ad corpus excedere videtur. Harum autem duarum considerationum secunda efficacior est quam prima. Unio enim corporis et animæ non est propter corpus, ut corpus scilicet nobilitetur; sed propter animam, quæ indiget corpore ad sui perfectionem, sicut supra dictum est. Si quis autem magis intime consideret, forte inveniet in his duabus opinionibus aut nullam aut modicam dissonantiam esse : quod sic intelligendum est. Non enim potest dici quod motus corporis cœlestis consequatur aliquam formam corpoream, sicut motus sursum consequitur formam ignis. Manifestum est enim quod una forma naturalis non inclinat nisi ad unum. Ratio autem motus reputat unitati, quia de ratione motus est quod aliquid aliter se habeat nunc et prius; unde non inclinat forma naturalis ad motum propter ipsum motum, sed propter esse in aliquo ubi; quod adeptio quiescit motus : et sic accideret in motu cœli, si consequeretur aliquam formam naturalem. Oportet igitur di-

cere, quod motus cœli sit ab aliqua substantia intelligente. Nam finis hujus motus non potest esse nisi quoddam bonum intelligibile abstractum, propter quod movet substantia intellectualis quæ movet cœlum, ut scilicet assequatur ejus similitudinem in operando, et ut explicet in actu id quod virtute continetur in illo intelligibili bono; et præcipue completio numeri electorum, propter quos omnia alia esse videntur. Sic igitur erit duplex ordo substantiarum spiritualium. Quarum quædam erunt motores celestium corporum, et unientur eis sicut motores mobilibus, sicut et Augustinus dicit in III de Trinit. (cap. IV), quod omnia corpora reguntur a Deo per spiritum vitæ rationalem; et tamen a Gregorio habetur in IV Dialogorum (cap. V). Quædam vero erunt fines horum motuum, quæ sunt omnino abstractæ, et corporibus non unitæ. Aliæ vero uniantur corporibus celestibus per modum quo motor unitur mobili. Et hoc videtur sufficere ad salvandum intentionem Platonis et Aristotelis. De Platone quidem manifestum est. Plato enim, sicut supra (art. 2) dictum est, etiam corpus humanum non dixit aliter animatum, nisi inquantum anima unitur corpori ut motor. Ex dictis vero Aristotelis manifestum est quod non posuit in corporibus celestibus de virtutibus animæ nisi intellectivam. Intellectus vero, secundum ipsum, nullius corporis actus est. Dicere autem ulterius, quod corpora cœlestia hoc modo sint animata sicut inferiora corpora quæ per animam vegetantur et sensificantur, repugnat incorruptibilitati celestium corporum. Sic igitur negandum est corpora cœlestia esse animata eo modo quo ista inferiora corpora animantur; non est tamen negandum corpora cœlestia esse animata, si per animationem nihil aliud intelligatur quam unio motoris ad mobile. Et istos duos modos videtur Augustinus tangere in I super Genesim ad litteram (cap. XVIII); dicit enim: *Solet quæri, utrum cœli luminaria ista conspicua corpora sola sint, an habeant rectores quosdam spiritus suos; et si habent, utrum ab eis etiam vitaliter inspiventur; sicut animantur carnes per animas animalium.* Sed licet ipse sub dubio utrumque relinquat, ut per sequentia patet; secundum præmissa dicendum est, quod habent rectores spiritus, a quibus tamen non sic animantur sicut inferiora animalia a suis animabus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod corpus cœleste attingit substantias spirituales, inquantum inferior ordo substantiarum spiritualium corporibus celestibus unitur per modum motoris.

AD SECUNDUM dicendum, quod secundum opinionem Averrois cœlum est compositum ex materia et forma, sicut animal in inferioribus. Sed tamen materia utrobique æquivoce dicitur: nam in superioribus non est potentia ad omne, sicut in inferioribus, sed ad ubi tantum. Unde ipsum corpus actu existens est materia, nec indiget forma quæ det ei esse, cum sit

ens actu, sed quæ det ei motum solum. Et sic corpus cœleste habet nobiliorem formam quam corpus humanum, sed alio modo. Si autem dicatur, sicut alii dicunt, quod ipsum corpus cœleste est compositum ex materia et forma corporali; tunc adhuc dici poterit, quod illa forma corporalis erit nobilissima inquantum est forma et actus, quæ implet totam potentialitatem materiæ, ut non remaneat in ea potentialitas ad aliam formam.

Et per hoc etiam patet solutio AD TERTIUM.

AD QUARTUM dicendum, quod corpus cœleste ex hoc quod movetur a spirituali substantia, sequitur quod habeat inclinationem ad ipsam sicut ad motorem, et non aliter.

Et similiter dicendum AD QUINTUM et SEXTUM.

AD SEPTIMUM dicendum, quod substantia spiritualis quæ movet cœlum, habet virtutem naturalem determinatam ad talis corporis motum. Et similiter corpus cœli habet naturalem aptitudinem ad tali motu movetur. Et per hoc motus cœli est naturalis, licet sit a substantia intelligente.

AD OCTAVUM dicendum, quod probabiliter dicitur quod imperio voluntatis substantia spiritualis movet corpus cœleste; quamvis enim materia corporalis secundum formalem transmutationem non obediat ad nutum spiritui creato, sed soli Deo, ut Augustinus dicit in III de Trinit. (cap. VIII); tamen quod ei obedire ad nutum possit secundum transmutationem localem, etiam in nobis apparet, in quibus statim ad imperium voluntatis sequitur motus corporalium membrorum. Si tamen supra imperium voluntatis addatur etiam influxus virtutis, non propter hoc sequitur fatigatio ex finitate virtutis; quælibet enim virtus superioris (1) ordinis, licet sit finita in se et respectu sui superioris, est tamen infinita respectu suorum inferiorum; sicut etiam virtus solis est infinita respectu generabilium et corruptibilium, per quorum productionem, etiam si in infinitum esset, non minoraretur. Et similiter virtus intellectus est infinita respectu formarum sensibilium; et sic etiam virtus substantiæ spiritualis quæ movet cœlum, est infinita respectu motus corporalis; unde non sequitur in ea fatigatio.

AD NONUM dicendum, quod anima quæ movet animalia corruptibilia, unitur eis secundum esse; sed substantia spiritualis quæ movet cœlestia corpora, unitur eis secundum moveri tantum. Unde moveri per accidens attribuitur animæ corruptibilis animalis ratione sui ipsius; oportet enim quod moto corpore, cum quo est unum secundum esse, ipsamet per accidens moveatur. Sed moveri per accidens attribuitur motori inferioris orbis non ratione sui ipsius, sed ratione mobilis; inquantum scilicet inferior orbis movetur per accidens, ut delatus motu superioris. Motor vero superioris orbis neutro modo per acci-

(1) *Al. virtutis ordinis.*

dens movetur; quia orbis ejus non defertur, sed alios defert.

AD DECIMUM dicendum, quod super hoc invenitur Averroës varie locutus. In libro enim de substantia Orbis (cap. 1), dixit, quod idem est quod movet corpora cœlestia ut agens et finis; quod quidem est valde erroneum, præsertim secundum ejus opinionem, qua ponit quod prima causa non est supra substantias moventes primum cœlum (1). Sic enim sequitur quod Deus sit anima primi cœli, secundum quod substantia quæ movet primum cœlum ut agens, dicitur anima ejus. Et ratio quia hoc dixit, est valde insufficientis; quia enim in substantiis separatis a materia est idem intellectus et intellectum, existimavit quod sit idem desiderans et desideratum; quod non est simile. Nam cognitio cujuslibet rei fit secundum quod cognitum est in cognoscente; desiderium autem fit secundum conversionem desiderantis ad rem desideratam. Si autem bonum desideratum inesset desideranti ex seipso, non competeret ei quod moveret ad consequendum bonum desideratum. Unde oportet dicere quod bonum desideratum quod movet ut finis, est aliud a desiderante, quod movet ut agens. Et hoc etiam idem dicit in comment. XI Metaph. (com. xli et xxxvii); ponit enim ibi duos motores; unum conjunctum, quem vocat animam; et aliud separatum, qui movet ut finis. Tamen ex toto hoc non habetur amplius quam quod substantia spiritualis unitur corpori cœlesti ut motor.

AD UNDECIMUM dicendum, quod corpora cœlestia dicit esse animata, quia substantiæ spirituales ununtur ei ut motores, et non ut formæ; unde super VII Metaph. (com. xxxi) dicit, quod virtus formativa seminis non agit nisi per calorem qui est in semine; non ita quod sit forma in eo, sicut anima in calore naturali; sed ita quod sit ibi inclusa, sicut anima est inclusa in corporibus cœlestibus.

AD DUODECIMUM dicendum, quod corpus cœleste, in quantum movetur a substantia spirituali, est instrumentum ejus; et ita movetur in virtute substantiæ spiritualis ad causandum vitam in istis inferioribus, sicut serra agit in virtute artis ad causandum aream.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod ex illa ratione amplius haberi non potest, quam quod corpora cœlestia a substantiis spiritualibus moveantur.

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

AD PRIMUM vero eorum quæ in contrarium obijciuntur, dicendum, quod Damascenus removet corpora cœlestia esse ani-

(1) *Al.* prima causa est supra substantiam moventem primum cœlum.

mata, ita quod substantiæ spirituales uniantur eis ut formæ, sicut corruptibilibus animalibus.

AD SECUNDUM dicendum, quod unus Angelus deputatur ad custodiam unius hominis quamdiu vivit. Unde non est inconveniens si deputatur ad movendum cœlestis corpus quamdiu movetur.

AD TERTIUM dicendum, quod si corpora cœlestia sunt animata, spiritus eis præsertim in societate Angelorum computantur; unde Augustinus dicit in Enchir. (cap. LVIII): *Nec illum certum habeo, utrum ad societatem Angelorum pertinere solet luna, et cuncta sidera; quamvis nonnullis lucida esse corpora, non tamen sensitiva vel intellectiva, videantur.*

AD QUARTUM dicendum, quod in hoc nulla est dubitatio, si sequamur opinionem Damasceni (lib. II, cap. IV) ponentis Angelos qui peccaverunt, de numero eorum fuisse qui corporibus corruptibilibus præferuntur. Si vero secundum sententiam Gregorii (homil. xxxiv in Evang.), etiam de superioribus aliqui peccaverunt, dicendum, quod Deus eos quos ad hoc ministerium deputavit, custodivit a casu, sicut et plurimos aliorum.

AD QUINTUM dicendum, quod non dicimus: Ora pro me, sol; quia substantia spiritualis non unitur corpori cœli ut forma, sed ut motor tantum; ut auferatur idololatriæ occasio.

AD SEXTUM dicendum, quod secundum Philosophum in IV Physicorum, motor cœli est in aliqua parte ejus, et non in toto; et sic non circuit gyrum cœli. Secus autem est de anima, quæ dat esse corpori secundum totum et partes.

#### ARTICULUS VII. — *Utrum substantia spiritualis corpori aereo uniatur.*

Septimo queritur, utrum substantia spiritualis corpori aereo uniat. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus, III super Genes. ad litteram (cap. xx), et IV de Civ. Dei, quod dæmones habent corpora aerea. Sed dæmones sunt substantiæ spirituales. Ergo substantia spiritualis corpori aereo unitur.

2. Præterea, Augustinus in lib. de divinatione dæmonum (cap. III) dicit, quod dæmones subtilitate aerei corporis sensum humanum transcendunt. Hoc autem non esset, nisi aereo corpori naturaliter unirentur. Ergo substantiæ spirituales aereo corpori uniantur.

3. Præterea, medium non discrepat ab extremis. Sed in regione cœlestium corporum invenitur vita secundum ponentes corpora cœlestia animata; in regione autem terræ invenitur vita in animalibus et plantis. Ergo et in regione media, quæ est aeris, invenitur vita. Nec hoc potest referri ad vitam avium, quia aves ad modicum spatium aeris supra terram elevantur; nec videretur conveniens quod totum aliud spatium aeris va-

eum vita remaneret. Oportet ergo ponere, ut videtur, ibi esse aliqua aerea animalia; ex quo sequitur quod aliquæ substantiæ spirituales aereo corpori uniantur.

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

5. Præterea, eorum quæ magis conveniunt, facilius est unio. Sed aer magis videtur convenire cum anima quam corpus commixtum, quale est corpus hominis; quia ut Augustinus, dicit super Genes. ad litter. (lib. VII, cap. xv), anima per aerem administrat corpus. Ergo magis nata est uniri anima corpori aereo quam etiam corpori commixto.

6. Præterea, dicitur in lib. de substantia orbis: *Motus circularis proprius est animæ*; et hoc ideo quia animâ, quantum est de se, indifferens est ut moveat in omnem partem. Sed hoc etiam videtur aeri convenire; quia est cum levisus levis, et cum gravibus gravis. Ergo anima maxime videtur aeri uniri.

Sed contra, anima est actus corporis organici. Sed corpus aereum non potest esse organicum; quia cum non sit terminabilis termino proprio, sed solum alieno, non est figurabilis. Ergo substantia spiritualis, quæ est anima, non potest corpori aereo uniri.

Respondeo dicendum, quod impossibile est substantiam spirituales corpori aereo uniri; quod potest manifestari tripliciter. Primo quidem, quia inter omnia alia corpora, corpora simplicia elementorum sunt imperfectiora, cum sint materialia respectu omnium aliorum corporum; unde non est conveniens secundum rationem ordinis rerum, quod alicui corpori simplici elementari spiritualis substantia uniat ut forma. Secunda ratio est, quia aer est corpus simile in toto et in omnibus suis partibus; unde si alicui parti aeris unitur aliqua spiritualis substantia, eadem ratione et toti aeri unetur, et similiter cuilibet alteri elemento; quod videtur absurdum. Tertia ratio est, quia substantia spiritualis dupliciter alicui corpori invenitur uniri. Uno modo ad exhibendum corpori motum; sicut dictum est, quod corporibus celestibus spirituales substantiæ uniantur. Alio modo ut substantia spiritualis per corpus uniat ut propriam suam operationem, quæ est intelligere; sicut anima humana unitur corpori, ut per sensus corporeos scientias acquirit. Aeri autem substantia spiritualis non potest uniri neque ratione motus, quia aeri est connaturalis motus quidam, qui consequitur formam ejus naturalem; nec invenitur aliquis motus aut in toto aere aut in aliqua ejus parte, qui non possit reduci in aliquam causam corporalem; unde ex motu ejus non

apparet quod aliqua substantia spiritualis ei uniat. Neque etiam unitur spiritualis substantia corpori aereo propter perfectionem intellectualis operationis; corpus enim simplex non potest esse instrumentum sensus, ut probatur in lib. de Anima (lib. II, com. cxxxix; et lib. III, com. lxxii). Unde relinquatur quod spiritualis substantia nullo modo aereo (1) corpori uniat.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod ubicumque Augustinus dicit dæmones habere aerea corpora, non loquitur asserendo quasi ex sententia propria, sed secundum opinionem aliorum: unde dicit in XXI de Civit. Dei (cap. x): *Sunt quedam sua etiam dæmonibus corpora, sicut doctis hominibus visum est, ex isto aere crasso atque humido. Si autem nulla quisquam habere corpora dæmones asserat, non est de hac re aut laborandum operosa inquisitione, aut contentiosa disputatione certandum.*

Et per hoc patet solutio AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, quod in inferiori regione, scilicet circa terram, est locus mixtionis elementorum. Corpora autem mixta quanto magis ad æqualitatem mixtionis perveniunt, tanto magis recedunt ab extremis contrariorum; et sic quamdam similitudinem consequuntur cœlestium corporum, quæ sunt sine contrarietate. Et sic patet quod vita magis potest esse in suprema et infima regione quam in media; præsertim cum in istis inferioribus tanto aptius est corpus ad vitam, quanto propinquius fuerit æqualitati complexionis.

AD QUARTUM dicendum, quod corpus aeris est nobilium quam terra; sed corpus æqualis complexionis est nobilium utroque, quasi magis elongatum a contrarietate; et hoc solum invenitur substantiæ spirituali uniri; in quo tamen inferiora elementa plus necesse est abundare materialiter ad æqualitatem constituendam, propter excessum activæ virtutis in aliis elementis.

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

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

#### ARTICULUS VIII. — *Utrum omnes Angeli differant specie ab invicem.*

Octavo quaeritur, utrum omnes Angeli differant specie ab invicem. Et videtur quod non. Dicit enim Augustinus in Enchir.: *Creatura rationalis quæ in hominibus erat, quoniam*

(1) *Al. dicit aereo.*

*peccatis atque suppliciis tota perierat, ex parte reparari meruit.* Ex quo sic arguitur. Si omnes Angeli ab invicem differant secundum naturam speciei, pluribus Angelis irreparabiliter cadentibus, plures naturæ irreparabiliter periissent. Sed hoc non patitur divina providentia ut aliqua natura rationalis ex toto pereat, ut patet ex auctoritate inducta. Ergo non omnes Angeli differunt ab invicem secundum naturam speciei.

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

3. Præterea, convenientia aliquorum in formali principio facit aliqua idem esse specie; differentia vero in principio materialis, facit differre numero solum. In Angelis autem ipsum esse se habet ut formale ad essentiam Angeli, ut supra (art. 1) dictum est. Cum ergo omnes Angeli conveniant in esse, differant vero secundum essentiam, videtur quod Angeli non differant specie, sed numero solo.

4. Præterea, omnis substantia subsistens creata, est individuum contentum sub aliqua natura communi speciei; ita quod si individuum sit compositum, natura speciei prædicabitur de eo secundum rationem compositi; si vero individuum fuerit simplex, natura speciei prædicabitur de eo secundum simplices rationes. Angelus autem est substantia creata subsistens. Sive ergo sit compositus ex materia et forma, sive simplex, oportet quod contineatur sub aliqua natura speciei. Sed naturæ speciei non derogat quod possit habere plura supposita; similiter etiam nec individuo sub ea existenti derogat, si habeat aliquid secum compar in eadem specie. Ergo videtur quod possibile sit esse plures Angelos unius speciei. In perpetuis autem non differunt esse et posse, ut dicitur in III Physic. (com. xxxij). Ergo in Angelis sunt plura individua unius speciei.

5. Præterea, in Angelis est perfecta dilectio. Nihil ergo eis subtrahendum est quod ad perfectionem dilectionis pertineat. Sed quod sint plures unius speciei, pertinet ad perfectionem dilectionis; quia omnia animalia unius speciei naturaliter se invicem diligunt, secundum illud Eclii., xii. 19: *Omne animal diligit simile sibi.* Ergo in Angelis sunt plures unius speciei.

6. Præterea, cum sola species definiatur, secundum Boetium; quæcumque in definitione conveniunt, videntur in specie convenire. Sed omnes Angeli conveniunt in illa definitione quam Damascenus ponit in III lib.: *Angelus est substantia intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, incorporea, Deo*

*ministrans; secundum gratiam, non natura, immortalitatem suscipiens.* Ergo omnes Angeli sunt unius speciei.

7. Præterea, Angeli secundum ordinem naturæ sunt propinquiores Deo quam homines. Sed in Deo sunt tres personæ minus naturæ secundum numerum. Cum ergo in hominibus sint plures personæ unius naturæ secundum speciem, videtur quod multo fortius in Angelis sint plures personæ in una natura speciei convenientes.

8. Præterea, Gregorius dicit (homil. xxxiv in Evang.) quod in illa cœlesti patria, ubi plentitudo boni est, licet quædam data sint excellenter, nihil tamen possidet singulariter; omnia in omnibus sunt, non quidem æqualiter, quia aliqui aliis sublimius possident quæ tamen omnes habent. Non est ergo differentia in Angelis nisi secundum magis et minus. Sed magis et minus non diversificant speciem. Ergo Angeli non differunt specie.

9. Præterea, quæcumque conveniunt in nobilissimo, conveniunt in specie; quia nobilius est quod ponitur sub specie quam quod ponitur sub genere; est enim differentia specifica formalis respectu generis. Sed omnes Angeli conveniunt in nobilissimo quod in eis est, scilicet in natura intellectuali. Ergo omnes Angeli conveniunt in specie.

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

11. Præterea, Bonifacius Papa dicit, quod ministraciones in Ecclesia militante sunt ad exemplum cœlestis militiae, in qua Angeli differunt in ordine et potestate. Sed in Ecclesia militante differentia ordinis et potestatis non facit homines differre secundum speciem. Ergo nec in cœlesti militia Angelorum Angeli specie differunt, quia sunt diversorum ordinum vel hierarchiarum.

12. Præterea, sicut inferiora elementa sunt ornata plantis et animalibus, et cœlum sidereum stellis et sole et luna; ita etiam cœlum empyreum ornatum est Angelis. Sed in plantis et animalibus inveniuntur multa ejusdem speciei: similiter etiam videtur quod omnes stellæ sint unius speciei; quia communicant in una forma nobilissima, quæ est lux. Ergo videtur, pari ratione, quod vel omnes Angeli vel aliqui conveniant in una specie.

13. Præterea, si plures Angeli non ponantur convenire in una specie; hoc non est nisi quia in eis non est materia. Sed remotio materiæ non solum tollit pluralitatem individuorum, sed etiam unitatem: quia individuum non ponitur sub specie nisi per materiam; quia materia est individuationis principium. Si ergo necesse est poni Angelos esse individua quodam; pari etiam ratione poni poterit quod sint plures in una specie.

14. Præterea, in his quæ sunt separata a materia, idem est intellectus et intelligens, secundum Philosophum (lib. III de Anima, text. xv). Si igitur Angeli essent sine materia, idem esset Angelus intellectus et Angelus intelligens. Sed quilibet Angelus intelligit Angelum quemlibet. Ergo sequeretur quod non esset nisi unus Angelus; quod est falsum. Non est ergo ponendum quod Angeli sint sine materia; et ita neque ponendum est quod omnes Angeli differant specie.

15. Præterea, numerus est species quantitatis, quæ non est sine materia. Si ergo in Angelis non esset materia, non esset in eis numerus; quod est falsum. Ergo idem quod prius.

16. Præterea, in his quæ sunt sine materia, non est multiplicatio nisi secundum causam et causatum, ut Rabbi Moyses dicit. Si igitur Angeli sint sine materia; aut non est in eis multitudo, aut unum est causa alterius; quorum utrumque est falsum. Ergo idem quod prius.

17. Præterea, creaturæ a Deo sunt conditæ, ut in eis divina bonitas representetur. Sed in una specie Angeli representatur divina bonitas perfectius quam in una specie hominis. Non ergo oportet ponere plures species Angelorum.

18. Præterea, diversæ species secundum differentias specificas differunt, quæ ex opposito dividuntur. Non possunt autem designari tot differentiæ specificæ oppositæ, quanta ponitur multitudo Angelorum. Non ergo omnes Angeli differunt specie.

Sed contra, si aliqui Angeli in specie conveniant, maxime hoc videtur de illis qui sunt unius ordinis. Sed illi qui sunt unius ordinis, non conveniunt in specie; cum in eodem ordine sint primi, medi et ultimi, ut Dionysius dicit (x cap. angelicæ Hierar.). Species autem non prædicatur de suis individuis secundum prius et posterius, ut dicitur in III Metaph. (com. xi). Non ergo sunt plures Angeli unius speciei.

Præterea, illa sola videntur multiplicari secundum numerum in una specie, quæ sunt corruptibilia; ut natura speciei, quæ non potest conservari in uno, conservetur in pluribus. Sed Angeli sunt incorruptibiles. Ergo non sunt plures Angeli unius speciei.

Præterea, multiplicatio individuorum in una specie est per divisionem materiæ. Sed Angeli sunt immateriales; quia, ut Augustinus dicit XII Confess. (cap. vii in fin.), materia est

prope nihil, Angeli autem prope Deum. Ergo in Angelis non est multiplicatio individuorum in eadem specie.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem diversimode aliqui sunt locuti. Quidam enim dixerunt, quod omnes spirituales substantiæ sunt unius speciei; alii vero, quod omnes Angeli unius hierarchiæ, aut etiam unius ordinis; alii autem, quod omnes Angeli ab invicem specie differunt; quod et mihi videtur, propter tres rationes. Prima sumitur ex conditione substantiæ eorum. Necesse est enim dicere, quod vel sint formæ simplices subsistentes absque materia, ut supra, art. 1, habitum est; vel quod sint formæ compositæ ex materia et forma. Si autem Angelus est forma simplex abstracta a materia, impossibile est etiam fingere quod sint plures Angeli unius speciei: quia quæcumque forma, quantumcumque materialis et infima, si ponatur abstracta vel secundum esse, vel secundum intellectum, non remanet nisi una in specie una. Si enim intelligatur albedo absque omni subiecto subsistens, non erit possibile ponere plures albedines; cum videamus quod hæc albedo non differt ab aliâ nisi per hoc quod est in hoc vel in illo subiecto; et similiter si esset humanitas abstracta, non esset nisi una tantum. Si vero Angelus sit substantia ex materia et forma composita, necesse est dicere, quod materiæ diversorum Angelorum sint aliquo modo distinctæ. Distinctio autem materiæ a materia non invenitur nisi duplex. Una secundum propriam rationem materiæ; et hæc est secundum habitudinem ad diversos actus; cum enim materia secundum propriam rationem sit in potentia, potentia autem ad actum dicatur, necesse est quod secundum originem actuum attendatur distinctio in potentiis et materiis; et hoc modo materia inferiorum corporum, quæ est potentia ad esse differt a materia celestium corporum, quæ est potentia ad ubi. Secunda distinctio materiæ est secundum divisionem quantitatis; prout materia existens sub his dimensionibus distinguitur ab ea quæ est sub aliis dimensionibus. Et prima quidem materiæ distinctio facit diversitatem secundum genus: quia, secundum Philosophum in V Metaph. (lib. IV, com. xxxiii), genere differunt secundum materiam diversa (1). Secunda autem distinctio materiæ facit diversitatem individuorum in eadem specie. Hæc autem secunda distinctio materiæ non potest esse in diversis Angelis, cum Angeli sint incorporei, et omnino absque dimensionibus quantitativis. Relinquitur ergo, si sint plures Angeli compositi ex materia et forma, quod sit in eis distinctio materialium secundum primum modum; et ita sequitur quod non solum specie, sed et genere differunt.

Secunda ratio sumitur ex ordine universi. Manifestum est enim quod duplex est bonum universi: quoddam separatum,

(1) *At diversam.*

scilicet Deus, qui est sicut dux in exercitu; et quoddam in ipsis rebus; et hoc est ordo partium universi, sicut ordo partium exercitus est bonum exercitus. Unde Apostolus dicit Rom., XIII, 1: *Quæ a Deo sunt, ordinata sunt.* Oportet autem quod superiores universi partes magis de bono universi participant, quod est ordo. Perfectius autem participant ordinem ea in quibus est ordo per se, quam ea in quibus est ordo per accidens tantum. Manifestum est autem quod in omnibus individuis unius speciei non est ordo nisi secundum accidens: conveniunt enim in natura, et differunt secundum principia individuantiæ, et diversa accidentia, quæ per accidens se habent ad naturam speciei. Quæ autem specie differunt, ordinem habent per se, et secundum essentialia principia. Invenitur enim in speciebus rerum una abundare super aliam, sicut et in speciebus numerorum, ut dicitur in VIII Metaph. (com. x). In istis autem inferioribus, quæ sunt generabilia et corruptibilia, et infima pars universi, et minus participant de ordine, invenitur non omnia diversa habere ordinem per se; sed quædam habent ordinem per accidens tantum, sicut individua unius speciei. In superiori autem parte universi, scilicet in corporibus celestibus non invenitur ordo per accidens, sed solum per se; cum omnia corpora celestia ab invicem specie differant, nec sint in eis plura individua unius speciei, sed unus tantum sol et una luna, et sic de aliis. Multo ergo magis in suprema parte universi non inveniuntur aliqua ordinata per accidens et non per se. Et sic relinquuntur quæ omnes Angeli ab invicem specie differunt secundum majorem et minorem perfectionem formarum simplicium, ex majori vel minori propinquitate ad Deum, qui est actus purus, et infinite perfectionis.

Tertia vero ratio sumitur ex perfectione naturæ angelicæ. Perfectum enim dicitur unumquodque quando nihil deest ei eorum quæ ad ipsum pertinent; et hujus quidem perfectionis gradus ex extremis rerum perpendi potest. Deo enim, qui est in supremo perfectionis, nihil deest eorum quæ pertinent ad rationem totius esse: præhabet enim in se omnes rerum perfectiones simpliciter et excellenter, ut Dionysius (cap. i myst. Theologie, et cap. v de div. Nomin.) dicit. Individuum autem aliquid in infima parte rerum, quæ continet generabilia et corruptibilia, perfectum invenitur ex eo quod habet quicquid ad se pertinet secundum rationem individuationis suæ; non autem quicquid pertinet ad naturam suæ speciei; cum natura suæ speciei etiam in aliis individuis invenitur. Quod manifeste ad imperfectionem pertinere apparet, non solum in animalibus generabilibus, in quibus unus indiget alio suæ speciei ad convictum; sed etiam in omnibus animalibus ex semine qualicumque generatis, in quibus mas indiget femina suæ speciei ad generandum; et ulterius in omnibus generabilibus et corrupti-

bilibus, in quibus necessaria est multitudo individuum unius speciei, ut natura speciei, quæ non potest perpetuo conservari in uno individuo propter ejus corruptibilitatem, conservetur in pluribus. In parte autem superiori universi invenitur altior gradus perfectionis; ubi unum individuum, ut sol, sic est perfectum, ut nihil ei desit eorum quæ ad propriam speciem pertinent. Unde et tota natura speciei concluditur sub uno individuo; et similiter est de aliis corporibus celestibus. Multo ergo magis in suprema parte rerum creaturarum, quæ est Deo propinquissima, scilicet in Angelis, hæc perfectio invenitur, ut uni individuo nihil desit eorum quæ ad totam speciem pertinent; et sic non sint plura individua in una specie. Deus vero, qui est in summo perfectionis, cum nullo alio convenit non solum in specie, sed nec in genere, nec in alio prædicato univoce.

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

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

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

AD QUARTUM dicendum, quod sicut forma quæ est in subjecto vel materia, individuatur per hoc quod est esse in hoc; ita forma separata individuatur per hoc quod est nata in aliquo esse. Sicut enim esse in hoc excludit communitatem universalis quod prædicatur de multis; ita non posse esse in aliquo. Sicut ergo hæc albedo non prohibetur habere sub se multa

individua ex hoc quod est albedo, quod pertinet ad rationem speciei, sed ex hoc quod est in hoc, quod pertinet ad rationem individui; ita natura hujus Angeli non prohibetur esse in multis ex hoc quod est natura in tali ordine rerum, quod pertinet ad rationem speciei; sed ex hoc quod non est nata recipi in aliquo subjecto, quod pertinet ad rationem individui.

AD QUINTUM dicendum, quod cum affectio sequatur cognitionem; quanto cognitio est universalior, tanto affectio eam sequens magis respicit commune bonum; et quanto cognitio est magis particularis, tanto affectio ipsam sequens magis respicit privatam bonum; unde et in nobis privata dilectio ex cognitione sensitiva exoritur; dilectio vero communis et absoluti boni ex cognitione intellectiva. Quia ergo Angeli quanto sunt altiores, tanto habent scientiam magis universalem, ut Dionysius dicit (XI cap. angelicæ Hierar.); ideo eorum dilectio maxime respicit commune bonum. Magis ergo diligunt se invicem, si speciem differunt, quod magis pertinet ad perfectionem universi, ut ostensum est (in corp. art.), quam si in specie conveniunt, quod pertineret ad bonum privatam unius speciei.

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

AD SEPTIMUM dicendum, quod modus distinctionis personarum divinarum est absque essentia diversitate: quod non patitur natura creata; et ideo non est hoc ad consequentiam trahendum in creaturis.

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

AD NONUM dicendum, quod illud quod constituit in specie, est nobilius eo quod constituit in genere, sicut determinatum indeterminato: habet enim se determinatum ad indeterminatum ut actus ad potentiam; non autem ita quod semper illud quod constituit in specie, ad nobiliorem naturam pertineat; ut patet

in speciebus animalium irrationalium; non enim constituuntur hujusmodi species per additionem alterius naturæ nobilioris supra naturam sensitivam, quæ est nobilissima in eis; sed per determinationem ad diversos gradus in illa natura. Et similiter dicendum est de intellectuali, quod est commune in Angelis.

AD DECIMUM dicendum, quod hoc non videtur esse universaliter verum, quod imperfectior differentia generis in plures species multiplicetur. Corpus enim dividitur per animatum et inanimatum: plures tamen videntur esse species animatorum corporum quam inanimatorum, præcipue si corpora cælestia sint animata, et omnes stelle ab invicem specie differant. Sed et in plantis et in animalibus est maxima diversitas specierum. Ut tamen hujus rei veritas investigetur, considerandum est, quod Dionysius Platonicis contrariam sententiam proferre videtur. Dicunt enim Platonici, quod substantiæ quo sunt primo uni propinquiores, eo sunt minoris numeri. Dionysius vero dicit in XIV cap. angelicæ Hierarchie, quod Angeli omnem materialem multitudinem transcendunt. Utrumque autem verum esse, aliquis potest ex rebus corporalibus percipere; in quibus quanto corpus aliquod invenitur superius, tanto minus habet de materia, sed in majorem quantitatem extenditur. Unde cum numerus quodammodo sit causa quantitatis continuæ, secundum quod punctum constituit unitas, et punctus lineam, ut more Platonicorum loquamur; ita est etiam in tota rerum universitate, quod quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto plus habent de formali multitudine, quæ attenditur secundum distinctionem specierum; et in hoc salvatur dictum Dionysii: minus autem de multitudine materiali quæ attenditur secundum distinctionem individuum in eadem specie; in quo salvatur dictum Platonicorum. Quod autem est una sola species animalis rationalis, multis existentibus speciebus irrationalium, ex hoc provenit, quia animal rationale constituitur ex hoc quod natura corporea attingit in sui supremo naturam substantiarum spiritualium in sui infimo. Supremus autem gradus alicujus naturæ, vel etiam infimus, est unus tantum: quamvis possit dici, plures esse species rationalium animalium, si aliquis poneret corpora cælestia animata.

AD UNDECIMUM dicendum, quod homines continentur inter creaturas corruptibiles, quæ sunt infima pars universi, in qua inveniuntur aliqua ordinata non solum per se, sed etiam per accidens; et ideo in Ecclesia militant diversitas secundum potentiam et ordinem non diversificat speciem; secus autem est in Angelis, qui sunt suprema pars universi, ut dictum est. Est autem in hominibus Angelorum similitudo non perfecta, sed qualem esse contingit, ut dictum est.

AD DUODECIMUM dicendum, quod ornamenta terræ et aquæ, quia corruptibilia sunt, requirunt multitudinem in eadem specie,

ut dictum est. Corpora autem coelestia etiam sunt diversarum specierum, ut dictum est: lux enim non est forma substantialis eorum, cum sit qualitas per se sensibilis; quod de nulla forma substantiali dici potest; et præterea non est ejusdem rationis lux in omnibus; quod patet ex hoc quod diversorum corporum superiorum radii diversos habent effectus.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod individuatio in Angelis non est per materiam, sed per hoc quod sunt formæ per se subsistentes, quæ non sunt natæ esse in subjecto vel materia, ut dictum est.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod antiqui philosophi posuerunt, quod cognoscens debet esse de natura rei cognitæ; unde Empedocles dixit (lib. I de Anima apud Aristot., comment. xxv), quod terram terra cognoscimus, et aquam aqua. Sed ad hoc excludendum Aristoteles posuit (III de Anima text. xiv), quod virtus cognoscitiva in nobis, prout est in potentia, est denudata a natura cognoscibilium, sicut pupilla a colore; sed tamen sensus in actu est sensatum in actu, in quantum fit sensus in actu per hoc quod informatur specie sensibili; et eadem ratione intellectus in actu est intellectum in actu in quantum informatur per speciem intelligibilem: non enim lapis est in anima, sed species lapidis, ut ipse dicit (III de Anima, text. xxxviii). Ex hoc autem est aliquid intelligibile in actu, quod est a materia separatum; et ideo dicit (III de Anima, text. com. xxv), quod in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur. Non ergo oportet quod Angelus intelligens sit idem in substantia quod Angelus intellectus, si sunt immaterialis; sed oportet quod intellectus unius formetur per similitudinem alterius.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod numerus qui causatur ex divisione continui est species quantitatis, et est tantum in substantiis materialibus: sed in substantiis immaterialibus est multitudo, quæ est de trascendentibus, secundum quod unum et multa dividunt ens; et hæc multitudo consequitur distinctionem formalem.

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

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod quælibet natura creata, cum sit finita, non ita perfecte representat divinam bonitatem sicut multitudo naturarum: quia quod in multis naturis multipliciter continetur, comprehenditur in Deo unite;

et ideo oportuit esse plures naturas in universo, et etiam in substantiis angelicis.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod oppositio differentiarum constituentium angelicas species, accipitur secundum perfectum et imperfectum, vel excedens et excessum; sicut est etiam in numeris; et sicut se habet animatum et inanimatum, et alia hujusmodi.

ARTICULUS IX. — *Utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus hominibus.*

Nono quæritur, utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus hominibus. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus in lib. de quantitate Animæ (cap. xxxii circa fin.): *Si dixerō multas esse animas, ipse me ridebo.* Derisibile ergo videtur dicere multas animas intellectivas esse.

2. Præterea, in his quæ sunt sine materia, est unum tantum individuum in una specie, ut ostensum est (art. præced.). Sed intellectus possibilis, sive anima intellectiva, cum sit substantia spiritualis, non est compositus ex materia et forma, ut prius (art. 1) ostensum est. Ergo est una tantum anima intellectiva, sive intellectus possibilis, in tota specie humana.

3. Sed dicendum, quod etsi anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, habet tamen materiam in qua est, scilicet corpus, secundum quorum multiplicationem multiplicatur animæ intellectivæ.— Sed contra, remota causa removetur effectus. Si ergo multiplicatio corporum est causa multitudinis animarum; remotis corporibus non possunt multæ animæ remanere.

4. Præterea, individuatio fit secundum determinationem principiorum essentialium; sicut enim de ratione hominis est ut componatur ex hac anima et corpore, ita de ratione Socratis est ut componatur ex hac anima et hoc corpore, ut patet per Philosophum VII Metaph. (com. xxxiv et xxxv). Sed corpus non est de essentiali animæ. Ergo impossibile est quod anima individuetur per corpus; et ita non multiplicabuntur animæ secundum multiplicationem corporum.

5. Præterea, Augustinus dicit contra Felicianum (cap. xii circa med.): *Si originem animantis potentie requiramus, prior est anima matre, et ex hac rursus nata videtur esse cum sobole;* et loquitur de anima per quam animata est mater, ut statim subdit. Ex quo videtur dicere, quod sit eadem anima in matre et filio, et eadem ratione in omnibus hominibus.

6. Præterea, si intellectus possibilis in me est alius et in te, oporteret quod res intellecta esset alia in me et alia in te; cum res intellecta sit in intellectu; et sic res intellecta numeraretur per numerationem individuatorum hominum. Sed omnia quæ numerantur per numerationem individuatorum, habent rem intel-

lectam communem; et sic rei intellectæ erit alia res intellecta in infinitum; quod est impossibile. Ergo non est alius intellectus possibilis in me et in te.

7. Præterea, si non esset unus intellectus possibilis in omnibus hominibus; cum contingit scientiam a magistro in discipulo causari, oporteret quod vel eadem numero scientia quæ est in magistro, deflueret ad discipulum; vel quod scientia magistri causaret scientiam discipuli, sicut calor ignis causat calorem in lignis; vel quod adducere non esset aliud quam reminisci. Si enim discipulus habeat, antequam addisceret, scientiam quam addiscit, adducere est reminisci. Si vero non habeat eam prius; aut acquirit eam existentem prius in alio, scilicet in magistro; aut non existentem prius in alio, et sic oportet quod in eo de novo causetur ab alio. Hæc autem tria sunt impossibilia. Cum enim scientia sit accidens, non potest eadem numero transire de subjecto in subjectum; quia, ut Boetius dicit, accidentia corrumpi possunt, transmutari non possunt. Similiter etiam impossibile est quod scientia magistri causet scientiam in discipulo; tum quia scientia non est qualitas activa; tum quia verba quæ magister profert, solum excitant discipulum ad intelligendum, ut Augustinus dicit in lib. de magistro (cap. xii, xiii, xiv). Quod autem adducere sit reminisci, est contra Philosophum in I Poster. (com. iii et iv). Non est ergo alius et alius intellectus possibilis in omnibus hominibus.

8. Præterea, omnis virtus cognoscitiva quæ est in materia corporali, cognoscit ea tantum quæ habent affinitatem cum materia in qua est; sicut visus cognoscit tantum colores qui habent affinitatem cum pupilla, quæ est susceptiva colorum propter suam diaphaneitatem. Sed intellectus possibilis non est susceptivus eorum tantum quæ habent affinitatem vel cum toto corpore, vel cum quæcumque parte ejus. Intellectus ergo possibilis non est virtus cognoscitiva in materia corporali, neque in toto corpore, neque in aliqua parte ejus. Ergo non multiplicatur secundum multiplicationem corporum.

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

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

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

11. Præterea, magis dependet accidens a subjecto quam forma a materia; cum forma det esse materiæ simpliciter, accidens autem non dat esse simpliciter subjecto. Sed unum accidens potest esse in multis substantiis, sicut unum tempus est in multis diebus, ut Anselmus dicit (in dial. de Veritate, cap. xiv in fin.). Ergo multo magis una anima potest esse multorum corporum; et sic non oportet esse multos intellectus possibiles.

12. Præterea, anima intellectiva virtuosior est quam vegetativa. Sed anima vegetativa est potens vegetare aliquid extra corpus cujus est forma; dicit enim Augustinus in VI Musicae, quod radi visuales vegetantur ab anima videntis, etiam longe producti usque ad rem visam. Ergo multo magis anima intellectiva potest perficere alia corpora præter corpus in quo est.

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

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

15. Præterea, nulla forma individuata et multiplicata per materiam, est intellecta in actu. Sed intellectus possibilis, cum actu intelligit, est intellectus in actu; et intellectus in actu est intellectum in actu, ut dicitur III de Anima (com. xxxvi et xxxvii); sicut sensus in actu est sensatum in actu. Ergo intellectus possibilis non est individuatus, neque multiplicatur per materiam corporalem; et ita est unus in omnibus.

16. Præterea, receptum est in recipiente per modum recipientis. Sed species intelligibiles recipitur in intellectu in actu, et non individuata per materiam. Ergo intellectus possibilis non

est individuatus per materiam. Ergo neque multiplicatur per multiplicationem materiæ corporalis.

17. Præterea, intellectus possibilis Socratis vel Platonis intelligit essentiam suam, cum intellectus possibilis in seipsum reflectatur. Ergo ipsa essentia intellectus possibilis est intellecta in actu. Sed nulla forma individuata et multiplicata per materiam, est intellecta in actu. Ergo intellectus possibilis non individuatur nec multiplicatur per materiam corporalem; et sic relinquitur quod sit unus intellectus possibilis in omnibus.

Sed contra est quod dicitur Apocal., vii, 9: *Post hæc vidi turbam magnam quam dinumerare nemo poterat.* Turba autem illa non erat hominum corporaliter viventium, sed animarum a corpore absolutarum. Ergo sunt multe animæ intellectivæ, non solum nunc cum corpori uniuntur, sed etiam a corporibus absolutæ.

Præterea, Augustinus dicit contra Felicianum (cap. xii parum a princ.): *Fingamus, sicut plerique volunt, esse in mundo animam generalem;* et postea subdit: *Cum talia proponimus, impugnanda prædicamus.* Est ergo improbable quod sit una anima omnium.

Præterea, magis est alligata anima intellectiva corpori humano quam corpori cælesti motor ejus. Sed Commentator dicit in III de Anima, quod si essent plura corpora mobilia, essent plures motores in orbibus cælestibus. Ergo magis cum sint multa corpora humana, erunt multe animæ intellectivæ, et non unus tantum intellectus possibilis.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus questionis oportet præintelligere, quid intelligatur nomine intellectus possibilis et agentis. Sciendum est autem, quod Aristoteles (III de Anima, text. xxix et seq.), processit ad considerandum de intellectu per similitudinem sensus. Ex parte autem sensus, cum inveniamur quandoque sentientes in potentia, quandoque in actu, oportet ponere in nobis aliquam virtutem sensitivam, per quam simus sentientes in potentia; quam oportet esse in potentia ad species sensibilium, et nullam earum habere actu in sua essentia; alioquin si sensus haberet in actu sensibilia, sicut antiqui philosophi posuerunt, sequeretur quod semper essemus sentientes in actu. Similiter cum inveniamur quandoque intelligentes in actu, quandoque in potentia, necesse est ponere aliquam virtutem per quam simus intelligentes in potentia, quæ quidem in sua essentia et natura non habeat aliquam de naturis rerum sensibilium, quas intelligere possumus, sed sit in potentia ad omnia; et propter hoc vocatur possibilis intellectus; sicut et sensus, secundum quod est in potentia, posset vocari sensus possibilis. Sensus autem qui est in potentia, reducit in actum per sensibilia actu, quæ sunt extra animam; unde non est necesse ponere sensum agentem; et similiter non

esset necesse ponere intellectum agentem, si universalia quæ sunt intelligibilia actu, per se subsisterent extra animam, sicut posuit Plato. Sed quia Aristoteles posuit ea non subsistere nisi in sensibilibus, quæ non sunt intelligibilia actu; necesse habuit ponere aliquam virtutem quæ faceret intelligibilia in potentia, esse intelligibilia actu, abstrahendo species rerum a materia et conditionibus individuantiis; et hæc virtus vocatur intellectus agens. De intellecto ergo possibili Averroes in III de Anima (com. v et vi) posuit quod esset quedam substantia separata secundum esse a corporibus hominum; sed quod continuaretur nobiscum per phantasmata; et iterum quod esset unus intellectus possibilis omnium. Quod autem hæc positio sit contraria fidei, facile est videre; tollit enim præmia et pœnas futuræ vitæ. Sed ostendendum est hanc positionem esse secundum se impossibilem per vera principia Philosophiæ. Ostensum est autem supra (art. 2) cum de unione substantiæ spiritualis ad corpus ageretur, quod secundum hanc positionem sequeretur quod nullus homo particularis intelligeret aliquid. Sed dato, disputationis gratia, quod aliquis homo particularis per intellectum sic separatim intelligere posset, sequuntur tria inconvenientia, si ponatur quod sit unus intellectus possibilis omnium quo omnes intelligant. Primo quidem, quia non est possibile unius virtutis simul et semel esse plures actiones respectu ejusdem objecti. Contingit autem duos homines simul et semel unum et idem intelligibile intelligere. Si igitur uterque intelligit per unum intellectum possibilem, sequeretur quod una et eadem numero esset intellectualis operatio utriusque; sicut si duo homines viderent uno oculo; sequeretur, quod eadem esset visio utriusque; quod patet esse omnino impossibile. Nec potest dici, quod intelligere meum sit aliud ab intelligere tuo propter diversitatem phantasmatum; quia phantasma non est intelligibile in actu, sed id quod est ab eo abstractum, quod ponitur esse verbum. Unde diversitas phantasmatum est extrinseca ab intellectuali operatione; et sic non potest diversificare ipsam. Secundo, quia impossibile est esse unum numero in individuis ejusdem speciei illud per quod speciem sortiuntur. Si enim duo equi convenirent in eodem secundum numerum quo speciem equi haberent, sequeretur quod duo equi essent unus equus; quod est impossibile. Et propter hoc in VII Metaph. dicitur, quod principia speciei, secundum quod sunt determinata, constituunt individuum; ut si ratio hominis est ut sit ex anima et corpore, de ratione hujus hominis est quod sit ex hac anima et ex hoc corpore. Unde principia cujuslibet speciei oportet pluralitari in pluribus individuis ejusdem speciei. A quo autem aliquid speciem sortiatur, cognoscitur a propria operatione speciem consequente. Diffricamus enim esse verum aurum quod habet propriam operationem auri. Propria autem

operatio humanæ speciei est intelligere; unde secundum hanc operationem, ponit Philosophus X Ethic. (cap. vii et viii) ultimam hominis felicitatem. Hujus autem operationis principium non est intellectus passivus, idest vis cogitativa, vel vis appetitiva sensitiva, quæ participat alicuique rationem; cum hæc vires non habeant operationem nisi per organum corporale. Intelligere autem non potest esse per organum corporale, ut V de Anima (com. vi) probatur. Et sic relinquatur quod intellectus possibilis sit quo hic homo speciem humanam sortitur; non autem intellectus passivus, ut Averroes fingit (lib. II de Anima, com. v et xxxvi). Relinquatur ergo quod impossibile sit unum intellectum possibilem in omnibus hominibus esse. Tertio sequeretur quod intellectus possibilis non reciperet aliquas species a phantasmatibus nostris abstractas, si sit unus intellectus possibilis omnium qui sunt et qui fuerunt; quia jam cum multi homines præcesserint multa intelligentes, sequeretur quod intellectus respectu omnium illorum quæ illi sciverunt, sit in actu et non sit in potentia ad recipiendum, quia nihil recipit quod jam habet. Ex quo ulterius sequeretur quod si nos sumus intelligentes et scientes per intellectum possibilem, scire in nobis non sit nisi reminisci; quamvis et hoc ipsum secundum se inconveniens videatur, quod intellectus possibilis, si sit substantia separata secundum esse, efficiatur in actu per phantasmatum, cum superiora in entibus non indigeant inferioribus ad sui perfectionem. Sicut enim inconveniens esset dicere, quod corpora caelestia perficiantur in actu accipiendo a corporibus inferioribus; similiter, et multo amplius, est impossibile quod aliqua substantia separata perficiatur in actu, accipiendo a phantasmatibus. Manifestum est etiam quod hæc positio repugnat verbis Aristotelis (lib. III de Anima in princ.). Cum enim incipit inquirere de intellectu possibili statim a principio, nominat eum partem animæ, dicens: *De parte autem animæ, quæ cognoscit animam et sapit.* Volens autem inquirere de natura possibili, præmittit quamdam dubitationem, scilicet utrum pars intellectiva sit separabilis ab aliis partibus animæ subjecto, ut Plato posuit, vel ratione tantum; et hoc est quod dicit: *Sive separabilis existente, sive inseparabilis secundum magnitudinem, sed secundum rationem.* Ex quo apparet quod si utrumlibet horum ponatur, stabit sententia sua, quam intendit de intellectu possibili. Non autem staret quod esset separata secundum rationem tantum, si prædicta positio esset vera. Unde prædicta opinio non est sententia Aristotelis. Postmodum etiam (III de Anima, text. v) subdit, quod intellectus possibilis est quo opinatur et intelligit animam; et multa alia hujusmodi. Ex quibus manifeste dat intelligere quod intellectus possibilis sit aliquid animæ, et non sit substantia separata.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus intelligit deri-

sibile esse quod ponantur diversorum hominum animæ multæ, ita tamen quod numero et specie differant; et præcipue secundum opinionem Platonicorum, qui supra omnia quæ sunt unius speciei, posuerunt unum aliquod commune subsistens.

AD SECUNDUM dicendum, quod Angeli sicut non habent materiam ex qua sunt, ita non habent materiam in qua sunt; anima vero habet materiam in qua est; et ideo Angeli non possunt esse multi in una specie; sed animæ possunt esse multæ unius speciei.

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

AD QUARTUM dicendum, quod licet corpus non sit de essentia animæ, tamen anima secundum suam essentiam habet habitudinem ad corpus, in quantum hoc est ei essenziale quod sit corporis forma; et ideo in definitione animæ ponitur corpus. Sicut ergo de ratione animæ est quod sit forma corporis, ita de ratione hujus animæ, in quantum est hæc anima, est quod habeat habitudinem ad hoc corpus.

AD QUINTUM dicendum, quod Augustinus ibi loquitur ex suppositione opinionis ponentium esse unam animam universalem, ut ex præcedentibus patet.

AD SEXTUM dicendum, quod in hac ratione præcipuum vim videtur Averroes constituere (II de Anima, com. v et xxxvi); quia videlicet sequeretur (ut ipse dicit) si intellectus possibilis non esset unus in omnibus hominibus, quod res intellecta individueretur et numeraretur per individuationem et numerationem singularium hominum; et sic esset intellecta in potentia, et non in actu. Ostendendum est ergo primo, quod ista inconvenientia non minus sequuntur ponentibus intellectum possibilem esse unum quam ponentibus ipsum multiplicari in multis. Et primo quidem quantum ad individuationem, manifestum est quod forma existens in aliquo individuo eadem ratione individuatur per ipsum, sive sit unum tantum in una specie, sicut sol, sive multa in una specie, sicut margaritæ. In utrisque enim est claritas individuata. Oportet enim dicere, quod intellectus possibilis sit quoddam individuum singulare; actus enim singularium sunt. Sive ergo sit unus in una specie, sive multi, eadem ratione individuabitur res intellecta in ipso. Quantum vero ad multiplicationem, manifestum est quod

si non sint multi intellectus possibili in specie humana, sunt tamen multi intellectus in universo, quorum multi intelligunt unum et idem. Remanebit ergo eadem dubitatio, utrum res intellecta sit una, vel plures in diversis. Non ergo potest per hoc probare suam intentionem; quia, sua positione posita, adhuc eadem inconvenientia remanebunt. Et ideo, ad hujus solutionem, considerandum est, quod si de intellectu loqui oporteat secundum similitudinem sensus, ut patet ex processu Aristotelis in III de Anima, oportet dicere, quod res intellecta non se habet ad intellectum possibilem ut species intelligibilis, quia intellectus possibilis sit actu; sed illa species se habet ut principium formale quo intellectus intelligit. Intellectum autem, sive res intellecta, se habet ut constitutum vel formarum per operationem intellectus: sive hoc sit quidditas simplex, sive sit compositio et diviso propositionis; has enim duas operationes intellectus Aristoteles assignat in III de Anim. (com. XXI). Unam scilicet, quam vocat intelligentiam indivisibilem, quia videlicet intellectus apprehendit quod quid est alicujus rei; et hanc Arabes vocant formationem, vel imaginationem per intellectum. Aliam vero ponit, scilicet compositionem et divisionem intellectuum, quam Arabes vocant credulitatem, vel fidem. Utrique autem harum operationum præintelligitur species intelligibilis, qua fit intellectus possibilis in actu; quia intellectus possibilis non operatur nisi secundum quod est in actu, sicut nec visus videt nisi per hoc quod est factus in actu per speciem visibilem. Unde species visibilis non se habet ut quod videtur, sed ut quo videtur. Et simile est de intellectu possibili; nisi quod intellectus possibilis reflectitur supra seipsum et supra speciem suam, non autem visus. Res igitur intellecta a duobus intellectibus est quodammodo una et eadem, et quodammodo multæ; quia ex parte rei quæ cognoscitur, est una et eadem; ex parte vero ipsius cognitionis est alia et alia; sicut si duo videant unum parietem, est eadem res visa ex parte rei quæ videtur, alia tamen et alia secundum diversas visiones; et omnino simile esset ex parte intellectus, si res quæ intelligitur, subsisteret extra animam sicut res quæ videtur, ut Platonici posuerunt. Sed secundum opinionem Aristotelis videtur habere majorem difficultatem, licet sit eadem ratio, si quis recte inspiciat. Non enim est differentia inter Aristotelem et Platonem, nisi in hoc quod Plato posuit quod res quæ intelligitur, eodem modo esse habet extra animam quo modo eam intellectus intelligit, id est ut abstracta et communis; Aristoteles vero posuit rem quæ intelligitur, esse extra animam, sed alio modo; quia intelligitur abstracte, et habet esse concrete; et sicut secundum Platonem ipsa res quæ intelligitur, est extra ipsam animam, ita secundum Aristotelem; quod patet ex hoc quod neuter eorum posuit scientias esse de his quæ sunt in intellectu

nostro, sicut de substantiis; sed Plato quidem dixit, scientias esse de formis separatis; Aristoteles vero de quidditatibus rerum in eis existentibus. Sed ratio universalitatis, quæ consistit in communitate et abstractione, sequitur solum modum intelligendi, in quantum intelligimus abstracte et communiter; secundum Platonem vero sequitur etiam modum existendi formarum abstractarum; et ideo Plato posuit universalia subsistere, Aristoteles autem non. Sic ergo patet quomodo multitudo intellectuum non præjudicat neque universitati, neque communitati, neque unitati rei intellectæ.

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

AD OCTAVUM dicendum, quod ex hac etiam ratione deceptus fuit Averroes: putavit enim quod quia Aristoteles dixit (II de Anima, com. XIX et XX), intellectum possibilem esse separatum, quod esset separatus secundum esse, et per consequens quod non multiplicaretur secundum multiplicationem corporum; sed Aristoteles intendit quod intellectus possibilis est virtus anime, quæ non est actus alicujus organi, quasi habeat operationem suam per organum corporale, sicut potentia visiva est virtus organi habens operationem per organum corporale; et quia non habet operationem intellectus possibilis per organum corporale, ideo non oportet quod cognoscat ea tantum quæ habent affinitatem vel cum toto corpore, vel cum parte corporis.

AD NONUM dicendum, quod opinio ponens animam esse compositam ex materia et forma, est omnino falsa et improbabilis. Non enim posset esse corporis forma, si esset ex materia et forma composita. Si enim anima esset forma corporis secundum formam suam tantum, sequeretur quod una et eadem forma perficeret diversas materias diversorum generum, scilicet materiam spiritualem anime, et materiam corporalem; quod est impossibile, cum proprius actus sit propria potentia; et præterea illud compositum ex materia et forma non esset anima, sed forma ejus. Cum enim dicimus animam, intel-

ligimus id quod est corporis forma. Si vero forma animæ esset forma corporis mediante materia propria, sicut color est actus corporis mediante superficie, ut sic tota anima possit dici corporis forma; hoc est impossibile: quia per materiam intelligimus id quod est in potentia tantum; quod autem est in potentia tantum, non potest esse alicujus actus, quod est esse formam. Si vero aliquis nomine materiæ intelligat aliquem actum, non est curandum; quia nihil prohibet quod id quod vocamus actum, aliquis vocet materiam; sicut quod nos vocamus lapidem, aliquis potest vocare asinum.

AD DECIMUM DICENDUM, quod sicut fluvius Sequana non est hic fluvius propter hanc aquam fluentem, sed propter hanc originem et hunc alveum, unde semper dicitur idem fluvius, licet sit alia aqua defluens; ita est idem populus non propter identitatem animæ aut hominum, sed propter eandem habitationem, vel magis propter easdem leges et eundem modum vivendi, ut Aristoteles dicit in III Politic. (cap. II).

AD UNDECIMUM DICENDUM, quod tempus comparatur ad unum tantum motum, sicut accidens ad subjectum; scilicet ad motum primi nobilis, quo mensurantur omnes alii motus; ad alios autem motus comparatur sicut mensura ad mensuratum: sicut ulna comparatur ad virgam ligneam sicut ad subjectum, ad pannum autem qui per eam mensuratur, sicut ad mensuratum tantum; et ideo non sequitur quod unum accidens sit in multis subjectis.

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

AD DECIMUMTERTIUM DICENDUM, quod sicut ex prædictis patet, res intellecta non individuatur nec multiplicatur nisi ex parte operationis intellectualis. Non est autem inconueniens quod a re intellecta, in quantum est intellecta, abstrahatur res intellecta simpliciter; sicut ab hoc intellectu abstrahitur intellectus simpliciter. Nec hoc præjudicat rationi universalitatis. Accidit enim homini aut intentioni speciei, quod intelligatur a me. Unde non oportet quod de intellectu hominis aut intentione speciei sit quod intelligatur a me vel ab illo.

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

AD DECIMUMQUINTUM DICENDUM, quod esse individuale non

repugnat ei quod est esse intellectum in actu: quia substantiæ separate sunt intellectæ in actu, cum tamen sint individuæ; alioquin non haberent actiones, quæ sunt singularium. Sed habere esse materiale, repugnat ei quod est esse intellectum in actu; et ideo formæ individuales, quæ individuantur per materiam, non sunt intellectæ in actu, sed in potentia tantum. Anima autem intellectiva non sic individuatur per materiam ut fiat forma materialis, præcipue secundum intellectum, secundum quem transcendit materiæ corporalis proportionem; sed eo modo individuatur secundum materiam corporalem, ut dictum est, in quantum scilicet habet habitudinem ut sit forma hujus corporis. Unde per hoc non tollitur quin intellectus possibilis hominis hujus sit intellectum in actu, et similiter ea quæ recipiuntur in ipso.

Et per hoc patet solutio ad duo sequentia.

ARTICULUS X. — *Utrum intellectus agens sit unus omnium hominum.* (I p., quæst. LXXXIX, art. 5.)

Decimo quaeritur, utrum intellectus agens sit unus omnium hominum. Et videtur quod sic. Illuminare enim homines est proprium Dei, secundum illud Joan., I, 9: *Erat lux vera que illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Sed hoc pertinet ad intellectum agentem, ut patet in III de Anima (com. xviii). Ergo intellectus agens est Deus. Deus autem est unus. Ergo intellectus agens est unus tantum.

2. Præterea, nihil quod est a corpore separatum, multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est a corpore separatus, ut dicitur III de Anima (com. xix et xx). Ergo intellectus agens non multiplicatur secundum multiplicationem corporum; et per consequens secundum multiplicationem hominum.

3. Præterea, nihil est in anima nostra quod semper intelligat. Sed hoc convenit intellectui agenti; dicitur enim in III de Anima (com. xx), quod non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non. Ergo intellectus agens non est aliquid animæ; et ita non multiplicatur secundum multiplicationem animarum et hominum.

4. Præterea, nihil reducit se de potentia in actum. Sed intellectus possibilis reducit in actum per intellectum agentem, ut patet III de Anima (com. xvii et xviii). Ergo intellectus agens non radicatur in essentia animæ, in qua radicatur intellectus possibilis; et sic idem quod prius.

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

6. Præterea, illud quod est causa separationis, est maxime