

viduantia, secundum quæ distinguitur ab omnibus aliis. Sic ergo sua abstractione intellectus facit istam unitatem universalem, non eo quod sit unus in omnibus, sed inquantum est immaterialis.

AD NONUM dicendum, quod intellectus est locus specierum, eo quod continet species; unde non sequitur quod intellectus possibilis sit unus omnium hominum; sed unus et communis omnibus speciebus.

AD DECIMUM dicendum, quod sensus non recipit species absque organo; et ideo non dicitur locus specierum, sicut intellectus.

AD UNDECIMUM dicendum, quod intellectus possibilis potest dici ubique operari, non quia operatio ejus sit ubique, sed quia operatio ejus est circa ea quæ sunt ubique.

AD DUODECIMUM dicendum, quod intellectus possibilis licet materiam determinatam non habeat; tamen substantia animæ, cujus est potentia, habet materiam determinatam, non ex qua sit, sed in qua sit.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod principia individuantia omnium formarum, non sunt de essentia earum, sed hoc solum verum est in compositis.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod primus motor cæli est omnino separatus a materia etiam secundum esse; unde nullo modo potest numero multiplicari: non est autem simile de anima humana.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod animæ separate non differunt specie, sed numero, ex eo quod sunt tali vel tali corpori unibiles.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod licet intellectus possibilis sit separatus a corpore quantum ad operationem; est tamen potentia animæ, quæ est actus corporis.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod aliquid est intellectum in potentia, non ex eo quod est individuale, sed ex eo quod est materiale; unde species intelligibiles, quæ immaterialiter recipiuntur in intellectu, etsi sint individuatæ, sunt intellectæ in actu. Et præterea idem sequitur apud ponentes intellectum possibilem esse unum; quia si intellectus possibilis est unus sicut quedam substantia separata, oportet quod sit aliquid individuum; sicut et de ideis Platonis Aristoteles argumentatur; et eadem ratione species intelligibiles in ipso essent individuatæ, et essent etiam diversæ in diversis intellectibus separatis, cum omnis intelligentia sit plena formis intelligibilibus.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod phantasma movet intellectum prout est factum intelligibile actu, virtute intellectus agentis, ad quam comparatur intellectus possibilis sicut potentia ad agens, et ita cum eo communicat.

AD DECIMUMNONUM dicendum, quod licet esse animæ intellectivæ non dependeat a corpore, tamen habet habitudinem ad corpus naturaliter, propter perfectionem suæ speciei.

AD VICESIMUM dicendum, quod licet anima humana non habeat materiam partem sui, est tamen forma corporis; et ideo quod quid erat esse suum, includit habitudinem ad corpus.

AD VICESIMUMPRIMUM dicendum, quod licet intellectus possibilis elevetur supra corpus, non tamen elevetur supra totam substantiam animæ, quæ multiplicatur secundum habitudinem ad diversa corpora.

AD VICESIMUMSECUNDUM dicendum, quod ratio illa procederet, si corpus sic uniretur animæ quasi totam essentiam et virtutem comprehendens; sic enim oporteret quidquid est in anima, esse materiale. Sed hoc non est ita, ut supra (quæst. præced., art. 4) manifestatum est; unde ratio non sequitur.

ARTICULUS IV. — *Utrum necesse sit ponere intellectum agentem.*

Quarto quæritur, utrum necesse sit ponere intellectum agentem. Et videtur quod non. Quod enim potest per unum fieri in natura, non fit per plura. Sed homo potest sufficienter intelligere per unum intellectum, scilicet possibilem. Non ergo necessarium est ponere intellectum agentem. Probatio mediæ. Potentiæ quæ radicanur in una essentia animæ, compatiuntur sibi invicem; unde ex motu facto in potentia sensitiva relinquuntur aliquid in imaginatione; nam phantasia est motus a sensu factus secundum actum, ut dicitur in III de Anima (lib. II, com. XLII). Si ergo intellectus possibilis est in anima nostra, et non est substantia separata, sicut superius dictum est, oportet quod sit in eadem essentia animæ cum imaginatione. Ergo motus imaginationis redundat in intellectum possibilem, et ita non est necessarium ponere intellectum agentem, qui faciat phantasmata intelligibilia a phantasmatis abstracta.

2. Præterea, tactus et visus sunt diversæ potentiæ. Contingit autem in caeco, quod ex motu relicto in imaginatione a sensu tactus, commovetur imaginatio ad imaginandum aliquid quod pertinet ad sensum visus; et hoc ideo quia visus et tactus radicanur in una essentia animæ. Si igitur intellectus possibilis est quedam potentia animæ, pari ratione ex motu imaginationis resultabit aliquid in intellectum possibilem; et ita non est necessarium ponere intellectum agentem.

3. Præterea, intellectus agens ad hoc ponitur, quod intelligibilia in potentia faciat intelligibilia actu. Fiunt autem aliqua intelligibilia actu per hoc quod abstrahuntur a materia, et a materialibus conditionibus. Ad hoc ergo ponitur intellectus agens ut species intelligibiles a materia abstrahantur. Sed hoc potest fieri sine intellectu agente; nam intellectus possibilis, cum sit immaterialis, immaterialiter necesse est quod reci-

piat, cum omne receptum sit in recipiente per modum recipiendi. Nulla igitur necessitas est ponendi intellectum agentem.

4. Præterea, Aristoteles in III de Anima (com. xviii), assimilat intellectum agentem homini. Sed lumen non est necessarium ad videndum, nisi inquantum facit diaphanum esse actu lucidum; est enim color secundum se visibilis, et motus lucidi secundum actum, ut dicitur in II de Anima (com. lxxv). Sed intellectus agens non est necessarius ad hoc quod faciat intellectum possibilem aptum ad recipiendum; quia secundum id quod est, est in potentia ad intelligibilia. Ergo non est necessarium ponere intellectum agentem.

5. Præterea, sicut se habet intellectus ad intelligibilia, ita sensus ad sensibilia. Sed sensibilia ad hoc quod moveant sensum, non indigent aliquo agente, licet secundum esse spirituale sint in sensu, qui est susceptivus rerum sensibilibus sine materia, ut dicitur in III de Anima (com. xxxviii); et in medio quod recipit spiritualiter species sensibilibus: quod patet ex hoc quod in eadem parte mediæ recipitur species contrariorum, ut albi et nigri. Ergo nec intelligibilia indigent aliquo alio intellectu agente.

6. Præterea, ad hoc quod aliquid quod est in potentia, reducat in actum in rebus naturalibus, sufficit id quod est in actu ejusdem generis; sicut ex materia quæ est potentia ignis, fit actu ignis per ignem qui est actu. Ad hoc igitur quod intellectus qui in nobis est in potentia, fiat in actu, non requiritur nisi intellectus in actu, vel ipsiusmet intelligentis (1); sicut quando ex cognitione principiorum venimus in cognitionem conclusionum, vel alterius, sicut cum aliquis addiscit a magistro. Non est igitur necessarium ponere intellectum agentem, ut videtur.

7. Præterea, intellectus agens ad hoc ponitur ut illuminet nostra phantasmata, sicut lux solis illuminat colores. Sed ad nostram illuminationem sufficit divina lux, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, ut dicitur Joan., 1, 9. Non igitur est necessarium ponere intellectum agentem.

8. Præterea, actus intellectus est intelligere. Si igitur est duplex intellectus, scilicet agens et possibilis; erit unus hominis duplex intelligere; quod videtur inconveniens.

9. Præterea, species intelligibilibus videtur esse perfectio intellectus. Si igitur est duplex intellectus, scilicet possibilis et agens; est duplex intelligere; quod videtur superfluum.

Sed contra est ratio Aristotelis in III de Anima (com. xvii et xviii); quod cum in omni natura sit agens, et id quod est in potentia; oportet hæc duo in anima esse, quorum alterum est intellectus agens, alterum intellectus possibilis.

(1) *Id.* vel ipsamet intellectualitas.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere intellectum agentem. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cum intellectus possibilis sit in potentia ad intelligibilia, necesse est quod intelligibilia moveant intellectum possibilem. Quod autem non est, non potest aliquid movere. Intelligibile autem per intellectum possibilem non est aliquid in rerum natura existens, inquantum (1) intelligibile est; intelligit enim intellectus possibilis noster aliquid quasi unum in multis et de multis. Tale autem non invenitur in rerum natura subsistens, ut Aristoteles probat in VII Metaph. Oportet igitur, si intellectus possibilis debet moveri ab intelligibili, quod hujusmodi intelligibile per intellectum fiat. Et cum non possit esse id quod est, in potentia ad (2) aliquid factum ipsius, oportet ponere præter intellectum possibilem intellectum agentem, qui faciat intelligibilia in actu, quæ moveant intellectum possibilem. Facit autem ea per abstractionem a materia, et a materialibus conditionibus, quæ sunt principia individuationis. Cum enim natura speciei, quantum ad id quod per se ad speciem pertinet, non habeat unde multiplicetur in diversis, sed individuata principia sint præter rationem ipsius; poterit intellectus accipere eam præter omnes conditiones individuantes; et sic accipietur aliquid unum. Et eadem ratione intellectus accipit naturam generis abstrahendo a differentiis specificis, ut unum in multis et de multis speciebus. Si autem universalis per se subsisterent in rerum natura, sicut Platonici posuerunt; necessitas nulla esset ponere intellectum agentem; quia ipsæ res intelligibiles per se intellectum possibilem moverent. Unde videtur Aristoteles hæc necessitate inductus ad ponendum intellectum agentem, quia non consensit opinioni Platonis de positione idearum. Sunt tamen et aliqua per se intelligibilia in actu subsistentia in rerum natura, sicut sunt substantiæ immateriales; sed tamen ad ea cognoscenda intellectus possibilis pertingere non potest; sed aliquoties in eorum cognitionem devenit per ea quæ abstracta a rebus materialibus et sensibilibus.

Ad primum ergo dicendum, quod intelligere nostrum non potest compleri per intellectum possibilem tantum. Non enim intellectus possibilis potest intelligere nisi moveatur ab intelligibili; quod cum non præexistat in rerum natura, oportet quod fiat per intellectum agentem. Verum est autem quod duæ potentiæ quæ sunt in una substantia animæ radicate, compatiuntur sibi ad invicem; sed ista compassio quantum ad duo potest intelligi; scilicet quantum ad hoc quod una potentia impeditur vel totaliter abstrahitur a suo actu, quando alia potentia intense operatur; sed hoc non est ad propositum; vel etiam quantum ad hoc quod una potentia ab alia movetur, sicut imaginatio a sensu. Et hoc quidem possibile est, quia

(1) *Id.* nec. — (2) *Id.* ut.

formæ imaginationis et sensus sunt ejusdem generis; utræque enim sunt individuales. Et ideo formæ quæ sunt in sensu, possunt imprimere formas quæ sunt in imaginatione movendo imaginationem quasi ibi similes. Formæ autem imaginationis, inquantum sunt individuales, non possunt causare formas intelligibiles, cum sint universales.

AD SECUNDUM dicendum, quod ex speciebus receptis in imaginatione a sensu tactus, imaginatio non sufficeret formare formas ad visum pertinentes, nisi præexisterent formæ per visum receptæ, in thesauro memoriæ vel imaginationis reservatæ. Non enim cæcus natus colorem imaginari potest per quascumque alias species sensibiles.

AD TERTIUM dicendum, quod conditio recipientis non potest transferre speciem receptam de uno genere in aliud; potest tamen, eodem genere manente, variare speciem receptam secundum aliquem modum essendi. Et inde est quod cum species universalis et particularis differant secundum genus, sola cognitio intellectus possibilis non sufficit ad hoc quod species quæ sunt in imaginatione particulares, in eo fiant universales; sed requiritur intellectus agens, qui hoc faciat.

AD QUARTUM dicendum, quod de lumine, ut Commentator dicit in II de Anima (com. LXII), est duplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod lumen necessarium est ad videndum, quantum ad hoc quod dat virtutem coloribus, ut possint movere visum; quasi color non ex seipso sit visibilis, sed per lumen. Sed hoc videtur Aristoteles removere, cum dicit in II de Anima (comment. LXVI et seq.), quod color est per se visibilis; quod non esset, si solum ex lumine haberet visibilitatem. Et ideo alii aliter dicunt, et melius, quod lumen necessarium est ad videndum inquantum perficit diaphanum, faciens illud esse lucidum actu; unde Philosophus dicit in III de Anima (lib. II, com. LXXV), quod color est motus lucidi secundum actum. Nec obstat quod ab eo qui est in tenebris, videntur ea quæ sunt in luce, et non e converso. Hoc enim accidit ex eo quod oportet illuminari diaphanum, quod circumstat rem visibilem, ut recipiat visibilem speciem, quæ usque ad hoc visibilis est, quousque porrigitur actus luminis illuminantis diaphanum; licet de propinquo perfectus illuminet, et a longinquo magis debilitetur. Comparatio ergo luminis ad intellectum agentem, non est quantum ad omnia; cum intellectus agens ad hoc sit necessarius ut faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu. Et hoc significavit Aristoteles in III de Anima (com. XVIII) cum dixit, quod quod intellectus agens est quasi lumen quoquo modo.

AD QUINTUM dicendum, quod sensibile, cum sit quoddam particulare, non imprimit nec in sensum nec in medium speciem alterius generis; cum species in medio et in sensu non sit nisi particularis. Intellectus autem possibilis recipit species alterius

generis quam sint in imaginatione; cum intellectus possibilis recipiat species universales, et imaginatio non contineat nisi particulares. Et ideo in intelligibilibus indigemus intellectui agente, non autem in sensibilibus alia potentia activa; sed omnes potentiæ sensitivæ sunt potentiæ passivæ.

AD SEXTUM dicendum, quod intellectus possibilis factus in actu, non sufficit ad causandum scientiam in nobis, nisi præsupposito intellectu agente. Si enim loquamur de intellectu in actu qui est in ipso addiscente, contingit quod intellectus possibilis alicujus 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, ut dicitur in fine libri Posteriorum (lib. II, com. ult.). A sensibilibus autem non possunt intelligibilia accipi nisi per abstractionem intellectus agentis. Et ita patet quod intellectus in actu principiorum non sufficit ad reducendum intellectum possibilem de potentia in actum sine intellectu agente; sed in hac reductione intellectus agens se habet sicut artifex, et principia demonstrationis sicut instrumenta. Si autem loquamur de intellectu in actu docentis, manifestum est quod docens non causat scientiam in addiscente, tamquam interius agens, sed sicut exterius adminiculans; sicut etiam medicus sanat sicut exterius adminiculans, natura autem tamquam interius agens.

AD SEPTIMUM dicendum, quod sicut in rebus naturalibus sunt propria principia activa in unoquoque genere, licet Deus sit causa agens prima et communis; ita etiam requiritur proprium lumen intellectuale in homine; quamvis Deus sit prima lux omnes communiter illuminans.

AD OCTAVUM dicendum, quod duorum intellectuum, scilicet possibilis et agentis, sunt duæ actiones. Nam actus intellectus possibilis est recipere intelligibilia; actio autem intellectus agentis est abstrahere intelligibilia. Nec tamen sequitur quod sit duplex intelligere in homine: quia ad unum intelligere oportet quod utraque istarum actionum concurrat.

AD NONUM dicendum, quod species intelligibilis eadem comparatur ad intellectum agentem et possibilem; sed ad intellectum possibilem sicut ad recipientem; ad intellectum autem agentem sicut ad facientem hujusmodi species per abstractionem.

ARTICULUS V. — *Utrum intellectus agens sit unus et separatus.*

Quinto quæritur, utrum intellectus agens sit unus et separatus. Et videtur quod sic. Quia Philosophus dicit in III de Anima (com. xvi), quod intellectus agens non quandoque intelligit, et quandoque non. Nihil autem est tale in nobis. Ergo intellectus agens est separatus, et per consequens in omnibus unus.

2. Præterea, impossibile est quod aliquid sit simul in potentia et in actu respectu ejusdem. Sed intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia; intellectus autem agens est in actu respectu eorum, cum sit intelligibilium specierum actus. Impossibile igitur videtur quod in eadem substantia animæ radice intellectus possibilis et agens; et ita, cum intellectus possibilis sit in essentia animæ, ut ex prædictis (art. 1, 2 et 3) patet, intellectus agens erit separatus.

3. Sed dicendum, quod intellectus possibilis est in potentia ad intelligibilia, et intellectus agens in actu respectu eorum secundum aliud et aliud esse. — Sed contra, intellectus possibilis non est in potentia ad intelligibilia secundum quod habet ea, quia secundum hoc jam est actu per ea. Est igitur in potentia ad species intelligibiles secundum quod sunt in phantasmatis. Sed respectu specierum, secundum quod sunt in phantasmatis, intellectus agens est actus, cum faciat ea intelligibilia in actu per abstractionem. Ergo intellectus agens est in potentia ad intelligibilia secundum illud esse secundum quod comparatur intellectus agens ad ipsa ut faciens.

4. Præterea, Philosophus in III de Anima (com. xvii et xx) attribuit quædam intellectui agenti quæ non videntur nisi substantiæ separatæ convenire; dicens, quod hoc solum est perpetuum et incorruptibile et separatum. Est igitur intellectus agens substantia separata, ut videtur.

5. Præterea, intellectus non dependet ex complexione corporali, cum sit absolutus ab organo corporali. Sed facultas intelligendi in nobis variatur secundum complexiones diversas. Non igitur ista facultas nobis competit per istum intellectum qui sit in nobis; et ita videtur quod intellectus agens sit separatus.

6. Præterea, ad actionem aliquam non requiritur nisi agens et patiens. Si igitur intellectus possibilis, qui se habet ut patiens in intelligendo, est aliquid substantiæ nostræ, ut prius (art. 3) monstratum est, et intellectus agens est aliquid animæ nostræ; videtur quod in nobis sufficienter habeamus unde intelligere possimus. Nihil ergo aliud est nobis necessarium ad intelligendum; quod tamen patet esse falsum. Indigemus enim sensibus, ex quibus experimenta accipimus ad sciendum, unde qui caret uno sensu, scilicet visu, caret una scientia, scilicet colo-

rum. Indigemus etiam ad intelligendum doctrina, quæ fit per magistrum; et ulterius illuminatione quæ fit per Deum, secundum quod dicitur Joan., 1, 9: *Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

7. Præterea, intellectus agens comparatur ad intelligibilia sicut lumen ad visibilia, ut patet in III de Anima (com. xviii). Sed una lux separata, scilicet solis, sufficit ad faciendum omnia visibilia actu. Ergo ad faciendum omnia intelligibilia actu sufficit una lux separata; et sic nulla necessitas est ponere intellectum agentem in nobis.

8. Præterea, intellectus agens assimilatur arti, ut patet in III de Anima (com. xvii et xviii). Sed ars est principium separatum ab artificiat. Ergo et intellectus agens est principium separatum.

9. Præterea, perfectio cuiuslibet naturæ est ut similetur suo agenti. Tunc enim generatum perfectum est quando ad similitudinem generantis pertingit; et artificium quando consequitur similitudinem formæ quæ est in artifice. Si igitur intellectus agens est aliquid animæ nostræ; ultima perfectio et beatitudo animæ nostræ erit in aliquo quod est in ipsa; quod patet esse falsum: sic enim animæ seipsa esset fruendum. Non ergo intellectus agens est aliquid in nobis.

10. Præterea, agens est honorabilius patiente, ut dicitur in III de Anima (com. xix). Si ergo intellectus possibilis est aliquo modo separatus; intellectus agens erit magis separatus: quod non potest esse, ut videtur, nisi omnino extra substantiam animæ ponatur.

Sed contra est, quod dicitur in V de Anima (com. xvii): quod sicut in omni natura est aliquid, hoc quidem ut materia, aliud autem quod est factivum; ita necesse est in anima esse has differentias; ad quorum unum pertinet intellectus possibilis, ad alterum intellectus agens. Uterque ergo intellectus, possibilis, scilicet, et agens, est aliquid in anima.

Præterea, operatio intellectus agentis est abstrahere species intelligibiles a phantasmatis: quod quidem semper in nobis accidit. Non autem esset ratio quare hæc abstractio quandoque fieret et quandoque non fieret, ut videtur, si intellectus agens esset substantia separata. Non est ergo intellectus agens substantia separata.

Respondeo dicendum, quod intellectus agentem esse unum et separatum plus videtur rationis habere quam si hoc de intellectu possibili ponatur. Est enim intellectus possibilis, secundum quem sumus intelligentes, quandoque quidem in potentia, quandoque autem in actu; intellectus autem agens est qui facit nos intelligentes actu. Agens autem invenitur separatus ab his quæ reducit in actum; sed id per quod aliquid est in potentia, omnino videtur esse intrinsecum rei. Et ideo

plures posuerunt intellectum agentem esse substantiam separata[m], intellectum autem possibilem esse aliquid animæ nostræ. Et hunc intellectum agentem posuerunt esse quamdam substantiam separata[m], quam intelligentiam nominant; quæ ita se habet ad animas nostras, et ad totam spheram activorum et passivorum, sicut se habent substantiæ superiores separatae, quas intelligentias dicunt, ad animas cœlestium corporum, quæ animata ponunt, et ad ipsa cœlestia corpora; ut sicut superiora corpora a predictis substantiis separatis recipiunt motum, animæ vero cœlestium corporum intelligibilem perfectionem; ita hæc omnia inferiora corpora ab intellectu agente separato recipiunt formas et proprios motus; animæ vero nostræ recipiunt ab eo intelligibiles perfectiones. Sed quia fides catholica Deum, et non aliquam substantiam separata[m] in natura et animabus nostris operantem ponit; ideo quidam Catholici posuerunt, quod intellectus agens sit ipse Deus, qui est *lux vera quæ illuminat omnem hominem ventientem in hunc mundum*. Sed hæc positio, si quis diligenter consideret, non videtur esse conveniens. Comparantur enim substantiæ superiores ad animas nostras, sicut corpora cœlestia ad inferiora corpora. Sicut enim virtutes superiorum corporum sunt quædam principia activa universalis respectu inferiorum corporum, ita virtus divina, et virtutes aliarum substantiarum secundarum, si qua influentia ex eis fiat in nos, comparantur ad animas nostras sicut principia activa universalis. Videmus autem quod præter principia activa universalis, quæ sunt cœlestium corporum, oportet esse principia activa particularia, quæ sunt virtutes inferiorum corporum determinatæ ad proprias operationes hujus vel illius rei; et hoc præcipue requiritur in animalibus (1) perfectis. Inveniuntur enim quædam animalia imperfecta, ad quorum productionem sufficit virtus cœlestis corporis; sicut patet de animalibus generatis ex putrefactione; sed ad generationem animalium perfectorum præter virtutem cœlestem requiritur etiam virtus particularis, quæ est in semine. Cum igitur id quod est perfectissimum in omnibus corporibus inferioribus, sit intellectualis operatio; præter principia activa universalis, quæ sunt virtus Dei illuminantis, vel cujuscumque alterius substantiæ separate, requiritur in nobis principium activum proprium, per quod efficiamur intelligentes in actu; et hoc est intellectus agens.

Considerandum etiam est, quod si intellectus agens ponatur aliqua substantia separata præter Deum, sequitur aliquid fidei nostræ repugnans: ut scilicet ultima perfectio nostra et felicitas sit in conjunctione aliqui animæ nostræ, non ad Deum, ut doctrina evangelica tradit dicens (Joan., xvii, 3): *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum*; sed in

(1) *Al.* ab animalibus.

conjunctione ad aliquam aliam substantiam separata[m]. Manifestum est enim quod ultima beatitudo sive felicitas hominis consistit in sua nobilissima operatione, quæ est intelligere; cujus ultimam perfectionem oportet esse per hoc quod intellectus noster suo activo principio conjungitur. Tunc enim unumquodque passivum maxime perfectum est quando perlingit ad proprium activum, quod est ei causa perfectionis. Et ideo ponentes intellectum agentem esse substantiam a materia separata[m], dicunt quod ultima felicitas hominis est in hoc quod possit intelligere intellectum agentem.

Uterius autem si diligenter consideremus, inveniemus eadem ratione impossibile esse, intellectum agentem substantiam separata[m] esse, qua ratione et de intellectu possibili hoc supra (art. 1, 2 et 3) ostensum est. Sicut enim operatio intellectus possibilis est recipere intelligibilia, ita propria operatio intellectus agentis est abstrahere ea: sic enim ea facit intelligibilia actu. Utramque autem harum operationum experimur in nobis ipsis. Nam et nos intelligibilia recipimus, et abstrahimus ea. Oportet autem in unoquoque operante esse aliquid formale principium, quo formaliter operetur: non enim potest aliquid formaliter operari per id quod est secundum esse separatum ab ipso; sed etsi id quod est separatum, est principium motivum ad operandum, nihilominus oportet esse aliquid intrinsecum quo formaliter operetur, sive illud sit forma, sive qualicumque impressio. Oportet igitur esse in nobis aliquid principium formale quo recipiamus intelligibilia, et aliud quo abstrahamus ea. Et hujusmodi principia nominantur intellectus possibilis et agens. Uterque igitur eorum est aliquid in nobis. Non autem sufficit ad hoc, quod actu intellectus agens, quæ est abstrahere intelligibilia, conveniat nobis per ipsa phantasmata, quæ sunt in nobis illustrata ab ipso intellectu agente: unumquodque enim artificiatum consequitur actionem artificis; cum tamen intellectus agens comparetur ad phantasmata illustrata sicut ad artificata. Non est autem difficile considerare, qualiter in eadem substantia animæ utrumque possit inveniri; scilicet intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, et intellectus agens, qui facit ea intelligibilia in actu: non enim est impossibile aliquid esse in potentia respectu alicujus, et in actu respectu ejusdem, secundum diversa. Si ergo consideremus ipsa phantasmata per respectum ad animam humanam, inveniuntur quantum ad aliud esse in potentia; scilicet in quantum non sunt ab individuibus conditionibus abstracta, abstrahibilia tamen: quantum vero ad aliud inveniuntur esse in actu respectu animæ; in quantum scilicet sunt similitudines determinatarum rerum. Est ergo in anima nostra invenire potentialitatem respectu phantasmatum, secundum quod sunt representativa determi-

natarum rerum; et hoc pertinet ad intellectum possibilem, qui, quantum est de se, est in potentia ad omnia intelligibilia; sed determinatur ad hoc vel aliud per species a phantasmatibus abstractas. Est etiam in anima invenire quamdam virtutem activam immaterialem, quæ ipsa phantasmata a materialibus conditionibus abstrahit; et hoc pertinet ad intellectum agentem, ut intellectus agens sit quasi quædam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo. Unde Philosophus dicit (III de Anima, com. xviii), quod intellectus agens est ut habitus quidam et lumen; et in Psal. iv, 7, dicitur: *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine*. Et hujusmodi simile quodammodo apparet in animalibus videntibus de nocte, quorum pupillæ sunt in potentia ad omnes colores; in quantum nullum colorem habent determinatum in actu, sed per quamdam lucem insitam faciunt quodammodo colores visibiles actu. Quidam vero crediderunt, intellectum agentem non esse aliud quam habitum principiorum indemonstrabilium in nobis. Sed hoc esse non potest, quia etiam ipsa principia indemonstrabilia cognoscimus abstrahendo a singularibus, ut docet Philosophus in I Poster. Unde oportet præexistere intellectum agentem habitui principiorum sicut causam ipsius; ipsa vero principia comparantur ad intellectum agentem ut instrumenta quædam ejus, quia per ea facit intelligibilia actu.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod verbum illud Philosophi: *Non aliquando intelligit, aliquando vero non intelligit*, non intelligitur de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Nam postquam Aristoteles determinavit de intellectu possibili et agente, necessarium fuit ut determinaret de intellectu in actu, cujus primo differentiam ostendit ad intellectum possibilem: nam intellectus possibilis et res quæ intelligitur, non sunt idem; sed intellectus sive scientia in actu est idem rei scite in actu; sicut et de sensu idem dixerat, quod sensus et sensibile in potentia differunt, sed sensus et sensibile in actu sunt unum et idem. Iterum ostendit ordinem intellectus possibilis ad intellectum in actu; quia in uno et eodem prius est intellectus in potentia quam in actu, non tamen simpliciter; sicut et multoties consuevit hoc dicere de his quæ exeunt de potentia in actum. Et postea subdit (III de Anima, com. xx), verbum inductum, in quo ostendit differentiam inter intellectum possibilem et inter intellectum in actu: quia intellectus possibilis quandoque intelligit, et quandoque non; quod non potest dici de intellectu in actu. Et similem differentiam ostendit in III Physic. (com. xcvi), inter causas in potentia, et causas in actu.

AD SECUNDUM dicendum, quod substantia animæ est in potentia et in actu respectu eorumdem phantasmatum, sed non secundum idem; ut supra expositum est.

AD TERTIUM dicendum, quod intellectus possibilis est in potentia respectu intelligibilium, secundum esse quod habent in phantasmatibus; et secundum illud idem intellectus agens est actus respectu eorum; tamen alia et alia ratione, ut ostensum est.

AD QUARTUM dicendum, quod verba illa Philosophi, quod *hoc solum est separatum et immortale et perpetuum*, non possunt intelligi de intellectu agente; nam et supra dixerat, quod intellectus possibilis est separatus. Oportet autem quod intelligantur de intellectu in actu secundum contextum superiorum verborum, ut supra dictum est (in solut. ad 1). Intellectus enim in actu comprehendit et intellectum possibilem et intellectum agentem. Et hoc solum animæ est separatum et perpetuum et immortale, quod continet intellectum agentem et possibilem; nam ceteræ partes animæ non sunt sine corpore.

AD QUINTUM dicendum, quod diversitas complexionum causat facultatem intelligendi vel meliorem, vel minus bonam, ratione potentiarum a quibus abstrahit intellectus; quæ sunt potentia utentes organo corporalibus, sicut imaginatio, memoria, et hujusmodi.

AD SEXTUM dicendum, quod licet in anima nostra sit intellectus agens et possibilis, tamen requiritur aliquid extrinsecum, ad hoc quod intelligere possimus. Et primo quidem requiruntur phantasmata a sensibilibus accepta, per quæ represententur intellectui rerum determinatarum similitudines; nam intellectus agens non est talis actus in quo omnium rerum species determinatæ accipi possint ad cognoscendum; sicut nec lumen determinare potest visum ad species determinatas colorum, nisi adsint colores determinantes visum. Uterius autem cum posuerimus intellectum agentem esse quamdam virtutem participatam in animabus nostris, velut lumen quoddam; necesse est ponere aliam causam exteriorem a qua illud lumen participetur; et hanc dicimus Deum, qui interior docet, in quantum hujusmodi lumen animæ infundit; et supra hujusmodi lumen naturale, addit pro suo beneplacito copiosius lumen ad cognoscendum ea ad quæ naturalis ratio attingere non potest; sicut est lumen fidei, et lumen prophetiæ.

AD SEPTIMUM dicendum, quod colores moventes visum sunt extra animam; sed phantasmata quæ movent intellectum possibilem, sunt nobis intrinseca. Et ideo, licet lux solis exterior sufficiat ad faciendum colores visibiles actu; ad faciendum tamen phantasmata intelligibilia esse actu, requiritur lux interior, quæ est lux intellectus agentis. Et præterea, pars intellectiva animæ est perfectior quam sensitiva; unde necessarium est quod magis ei adsint sufficientia principia ad propriam operationem; propter quod et secundum intellectivam

partem invenimur et recipere intelligibilia, et abstrahere ea; quasi in nobis existente secundum intellectum virtute activa et passiva; quod circa sensum non accidit.

AD OCTAVUM dicendum, quod licet sit similitudo quaedam intellectus agentis ad artem, non oportet hujusmodi similitudinem quantum ad omnia extendi.

AD NONUM dicendum, quod intellectus agens non sufficit per se ad reducendum intellectum possibilem perfecte in actum, cum non sint in eo determinatæ rationes omnium rerum, ut dictum est. Et ideo requiritur ad ultimam perfectionem intellectus possibilis quod uniatür aliquid illi agenti in quo sunt rationes omnium rerum, scilicet Deo.

AD DECIMUM dicendum, quod intellectus agens nobilior est possibili, sicut virtus activa nobilior quam passiva; et magis separatus, secundum quod magis a similitudine materiæ recedit; non tamen ita quod sit substantia separata.

ARTICULUS VI. — *Utrum anima composita sit ex materia et forma.*

Sexto queritur, utrum anima sit composita ex materia et forma. Et videtur quod sic. Dicit enim Boetius in lib. de Trinit. (ante med.): *Forma simplex subjectum esse non potest.* Sed anima est subjectum, scientiarum scilicet, et virtutum. Ergo non est forma simplex; ergo est composita ex materia et forma.

2. Præterea, Boetius dicit in lib. de Hebdom. (inter princ. et med.): *Id quod est, participare aliquid potest; ipsum vero esse nihil participat;* et pari ratione subjecta participant, non autem formæ; sicut album potest aliquid participare præter albedinem, non autem albedo. Sed anima aliquid participat, ea scilicet quibus informatur anima. Ergo non est forma tantum; est ergo composita ex materia et forma.

3. Præterea, si anima est forma tantum, et est in potentia ad aliquid; maxime videtur quod ipsum esse sit actus ejus; non enim ipsa est suum esse. Sed unius simplicis potentia simplicissimus erit actus. Non ergo poterit esse subjectum alterius nisi ipsius esse. Manifestum est autem quod est aliorum subjectum. Non est ergo substantia simplex, sed composita ex materia et forma.

4. Præterea, accidentia formæ sunt consequentia totam speciem; accidentia vero materialia, sunt consequentia individuum hoc vel illud; nam forma est principium speciei, materia vero est principium individuationis. Si ergo anima sit forma tantum, omnia ejus accidentia erunt consequentia totam speciem. Hoc autem patet esse falsum: nam musicum et grammaticum et hujusmodi, non consequuntur totam speciem. Anima ergo non est forma tantum, sed composita ex materia et forma.

5. Præterea, forma est principium actionis, materia vero

principium patiendi. In quocumque ergo est actio et passio, ibi est compositio formæ et materiæ. Sed in ipsa anima est actio et passio; nam operatio intellectus possibilis est in patiendi; propter quod dicit Philosophus (III de Anima, com. XII), quod intelligere est quoddam pati; operatio autem intellectus agentis est in agendo; facit enim intelligibilia in potentia intelligibilia in actu, ut dicitur in III de Anima (com. XIV, XV, XVI). Ergo in anima est compositio formæ et materiæ.

6. Præterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiæ, illud oportet esse ex materia compositum. Sed in anima inveniuntur proprietates materiæ, scilicet esse in potentia, recipere, subjici, et alia hujusmodi. Ergo anima est composita ex materia et forma.

7. Præterea, agentium et patientium oportet esse materiam communem, ut patet in I de gener. (com. XLIII). Quicquid ergo pati potest ab aliquo materiali, habet in se materiam. Sed anima habet pati ab aliquo materiali, scilicet ab igne inferni, qui est ignis corporeus, ut Augustinus probat, XXI de Civ. Dei (cap. X). Ergo anima in se materiam habet.

8. Præterea, actio agentis non terminatur ad formam tantum, sed ad compositum ex materia et forma, ut probatur in VII Metaphys. (com. XXVI, XXVII, XXXIV). Sed actio agentis, scilicet Dei, terminatur ad animam. Ergo anima est composita ex materia et forma.

9. Præterea, illud quod est forma tantum, statim (1) est ens et unum; et non indiget aliquo quod faciat ipsum ens et unum, ut dicit Philosophus in VIII Metaph. (com. XVI). Sed anima indiget aliquo quod faciat ipsam entem et unam, scilicet Deo create. Ergo anima non est forma tantum.

10. Præterea, agens ad hoc necessarium est ut reducat aliquid de potentia in actum. Sed reduci de potentia in actum competit solum illis in quibus est materia et forma. Si igitur anima non sit composita ex materia et forma, non indiget causa agente; quod patet esse falsum.

11. Præterea, Alexander dicit in lib. de Intellectu, quod anima habet intellectum ylealem. Yle autem dicitur prima materia. Ergo in anima est aliquid de prima materia.

12. Præterea, omne quod est, vel est actus purus, vel potentia pura, vel compositum ex potentia et actu. Sed anima non est actus purus, quia hoc solius Dei est; nec est potentia pura, quia sic non differret a prima materia. Ergo est composita ex potentia pura et actu; ergo non est forma tantum, cum forma sit actus.

13. Præterea, omne quod individuatur, individuatur ex materia. Sed anima non individuatur ex materia in qua est, scilicet ex corpore; quia perempto corpore cessaret ejus individuatio.

(1) *Id. docet statim.*

Ergo individuatur ex materia ex qua. Habet ergo materiam partem sui.

14. Præterea, agentis et patientis oportet esse aliquid commune, ut patet in I de Gener. (com. CXLIII). Sed anima patitur a sensibilibus, quæ sunt materialia; nec est dicere, quod in homine sit alia substantia animæ sensibilis et intellectualis. Ergo anima habet aliquid commune cum materialibus; et ita videtur quod in se materiam habeat.

15. Præterea, cum anima non sit simplicior quam Angelus, oportet quod sit in genere quasi species: hoc enim Angelo convenit. Sed omne quod est in genere sicut species, videtur esse compositum ex materia et forma; nam genus se habet ut materia, differentia autem ut forma. Ergo anima est composita ex materia et forma.

16. Præterea, forma communis diversificatur in multis per divisionem materiæ. Sed intellectualitas est quædam forma communis non solum animabus, sed etiam Angelis. Ergo oportet quod etiam in Angelis et in animabus sit aliqua materia, per cuius divisionem hujusmodi forma distribuatur in multos.

17. Præterea, omne quod movetur, habet materiam. Sed anima movetur; per hoc enim ostendit Augustinus (alius Auctor in lib. de Spir. et Anima, cap. XI), quod anima non est divinæ nature, quia est mutationi subjecta. Anima ergo est composita ex materia et forma.

Sed contra, omne compositum ex materia et forma habet formam. Si igitur anima est composita ex materia et forma, anima habet formam. Sed anima est forma. Ergo forma habet formam; quod videtur impossibile, quia sic esset ire in infinitum.

Respondeo dicendum, quod circa hanc questionem diversimodo aliqui opinantur. Quidam dicunt, quod anima, et omnino omnis substantia præter Deum, est composita ex materia et forma. Cujus quidem positionis primus auctor invenitur Avicenna auctor libri fontis Vitæ. Hujus autem ratio est, quæ etiam in obijciendo (argum. VI) est tacta, quod oportet in quocumque inveniuntur proprietates materiæ, inveniri materiam. Unde cum in anima inveniantur proprietates materiæ, quæ sunt recipere, subijci, esse in potentia, et alia hujusmodi; arbitratur esse necessarium quod in anima sit materia. Sed hæc ratio frivola est, et positio impossibilis. Debilitas autem hujus rationis apparet ex hoc, quod recipere et subijci et alia hujusmodi non secundum eandem rationem conveniunt animæ et materiæ primæ. Nam materia prima recipit aliquid cum transmutatione et motu. Et quia omnis transmutatio et motus reducitur ad motum localem, sicut ad primum et communioem, ut probatur in VIII Physic. (com. LIII, LVI, LVII et LXXVII); relinquitur quod materia in illis tantum invenitur in quibus est potentia ad ubi.

Hujusmodi autem sunt solum corporalia, quæ loco circumscribuntur. Unde materia non invenitur nisi in rebus corporalibus, secundum quod philosophi de materia sunt locuti, nisi aliquis materiam sumere velit æquivoce. Anima autem non recipit cum motu et transmutatione; imo per separationem a motu et a rebus mobilibus; secundum quod dicitur in VII Physic. (com. XX), quod in quiescendo fit anima sciens et prudens. Unde etiam Philosophus dicit, III de Anima (com. XII), quod intelligere dicitur pati alio modo quam sit in rebus corporalibus passio. Si quis ergo concludere velit animam esse ex materia compositam per hoc quod recipit vel patitur, manifeste ex æquivocatione decipitur. Sic ergo manifestum est rationem prædictam esse frivola.

Quod etiam positio sit impossibilis, multipliciter manifestum esse potest. Primo quidem, quia forma materiæ adveniens constituit speciem. Si ergo anima sit ex materia et forma composita, ex ipsa unione formæ ad materiam animæ, constituitur quædam species in rerum natura. Quod autem per se habet speciem, non unitur alteri ad speciei constitutionem, nisi alterum ipsorum corrumpatur aliquo modo; sicut elementa ununtur ad componendam speciem mixti. Non igitur anima uniretur corpori ad constituendam humanam speciem; sed tota species humana consisteret in anima: quod patet esse falsum; quia si corpus non pertineret ad speciem hominis, accidentaliter animæ adveniret. Non autem potest dici, quod secundum hoc nec manus est composita ex materia et forma, quia non habet completam speciem, sed est pars speciei: manifestum est enim quod materia manus non seorsum sua forma perficitur; sed una forma est quæ simul perficit materiam totius corporis et omnium partium ejus; quod non posset dici de anima, si esset ex materia et forma composita. Nam prius oporteret materiam animæ ordine naturæ perfici per suam formam, et postmodum corpus perfici per animam; nisi forte quis diceret, quod materia animæ esset aliqua pars materiæ corporalis; quod est omnino absurdum. Item positio prima ostenditur impossibilis ex hoc quod in omni composito ex materia et forma, materia se habet ut recipiens esse, non autem ut quo aliquid est: hoc enim proprium est formæ. Si ergo anima sit composita ex materia et forma, impossibile est quod anima tota sit principium formale essendi corpori. Non igitur anima erit forma corporis, sed aliquid animæ. Quidquid autem est illud quod est forma hujus corporis, est anima. Non igitur illud quod ponebatur compositum ex materia et forma, est anima, sed solum forma ejus. Apparet etiam hoc esse impossibile alia ratione. Si enim anima est composita ex materia et forma, et iterum corpus; utrumque eorum habebit per se suam unitatem, et ita necessarium erit ponere aliquid tertium, quo uniatu corpori. Et hoc qui-

dam sequentes prædictam positionem concedunt. Dicunt enim, animam uniri corpori mediante luce; vegetabile quidem mediante luce coeli sideri; sensibile vero mediante luce coeli chrySTALLINI; rationale vero mediante luce coeli empyrei; quæ omnino fabulosa sunt. Oportet enim immediate animam uniri corpori sicut actum potentia, sicut patet in VIII Metaph. (com. xv et xvi). Unde manifestum fit quod anima non potest esse composita ex materia et forma; non tamen excluditur quin in anima sit actus et potentia; nam potentia et actus non solum in rebus mobilibus, sed etiam in immutabilibus inveniuntur, et sunt communiora, sicut dicit Philosophus in VIII Metaph., cum materia non sit in rebus immobilibus. Quomodo autem in anima actus et potentia inveniuntur, sic considerandum est ex materialibus ad immaterialia procedendo. In substantiis enim ex materia et forma compositis tria invenimus; scilicet materiam, et formam, et ipsum esse. Cujus quidem principium est forma; nam materia ex hoc quod recipit formam, participat esse. Sic igitur esse consequitur ipsam formam. Nec tamen forma est suum esse, cum sit ejus principium. Et licet materia non pertingat ad esse nisi per formam; forma tamen in quantum est forma, non indiget materia ad suum esse, cum ipsam formam consequatur esse; sed indiget materia, cum sit talis forma, quæ per se non subsistit. Nihil ergo prohibet esse aliquam formam a materia separatam, quæ habeat esse, et esse sit in hujusmodi forma. Ipsa enim essentia formæ comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum. Et ita in formis per se subsistentibus invenitur et potentia et actus, in quantum ipsum esse est actus formæ subsistentis, quæ non est suum esse. Si autem aliqua res sit quæ sit suum esse, quod proprium Dei est; non est ibi potentia et actus, sed actus purus. Et hinc est quod Boetius dicit in lib. de Hebdomadibus, quod in aliis quæ sunt post Deum, differt esse et quod est; vel, sicut quidam dicunt, quod est et quo est. Nam ipsum esse est quo aliquid est, sicut cursus est quo aliquis currit. Cum igitur anima sit quædam forma per se subsistens, potest esse in ea compositio actus et potentia, idest esse et quod est, non autem compositio materiae et formæ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Boetius loquitur ibi de forma quæ est omnino simplex, scilicet de divina essentia; in qua cum nihil sit de potentia, sed sit actus purus, omnino subiectum esse non potest. Aliæ autem formæ simplices etsi sint subsistentes, ut Angeli et anima, possunt tamen esse subiecta secundum quod habent aliquid de potentia, ex qua competet eis ut aliquid recipere possint.

AD SECUNDUM dicendum, quod ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus; ipsum autem nihil participat; unde si sit aliquid quod sit ipsum esse subsistens, sicut de Deo

dicimus, nihil participare dicimus. Non autem est similis ratio de aliis formis subsistentibus, quas necesse est participare ipsum esse, et comparari ad ipsum ut potentiam ad actum; et ita, cum sint quodammodo in potentia, possunt aliquid aliud participare.

AD TERTIUM dicendum, quod forma aliqua non solum comparatur ad ipsum esse ut potentia ad actum, sed etiam nihil prohibet unam formam comparari ad aliam ut potentiam ad actum, sicut diaphanum ad lumen, et lumen ad calorem (1). Unde si diaphaneitas esset forma separata per se subsistens, non solum esset susceptiva ipsius esse (2), sed etiam luminis. Et similiter nihil prohibet formas subsistentes, quæ sunt Angeli et animæ, non solum esse susceptivas ipsius esse, sed etiam aliarum perfectionum. Sed tamen quanto hujusmodi formæ subsistentes perfectiores fuerint, tanto paucioribus participant ad sui perfectionem, utpote in essentia suæ naturæ plus perfectionis habentes.

AD QUARTUM dicendum, quod licet animæ humanæ sint formæ tantum, sunt tamen formæ individuatæ in corporibus, et multiplicatæ numero secundum multiplicationem corporum; unde nihil prohibet quin aliqua accidentia consequantur eas secundum quod sunt individuatæ, quæ non consequuntur totam speciem.

AD QUINTUM dicendum, quod passio quæ est in anima, quæ attribuitur intellectui possibili, non est de genere passionum quæ attribuntur materiae; sed æquivoce dicitur passio utrobique, ut patet per Philosophum in III de Anima; cum passio intellectus possibilis consistat in receptione, secundum quod recipit aliquid immaterialiter. Et similiter actio intellectus agentis non est ejusdem modi cum actione formarum naturalium; nam actio intellectus agentis consistit in abstractendo a materia; actio vero agentium naturalium in imprimendo formas in materia. Unde ex hujusmodi actione et passione quæ invenitur in anima, non sequitur quod anima sit composita ex materia et forma.

AD SEXTUM dicendum, quod recipere et subijci, et alia hujusmodi, alio modo animæ conveniunt quam materiae primæ; unde non sequitur quod proprietates materiae in anima inveniuntur.

AD SEPTIMUM dicendum, quod licet ignis inferni, a quo anima patitur, sit materialis et corporalis; non tamen anima patitur ab ipso materialiter, per modum scilicet corporum materialium; sed patitur ab eo afflictionem spirituales, secundum quod est instrumentum divinæ justitiæ judicantis.

AD OCTAVUM dicendum, quod actio generantis terminatur

(1) *Al.* et ad lumen calorem. *Item* et humorem ad calorem. — (2) *Al.* deest esse.

ad compositum ex materia et forma, quia generans naturale non nisi ex materia generat; actio vero creatis non est ex materia; unde non oportet quod actio creatis terminetur ad compositum ex materia et forma.

AD NONUM dicendum, quod ea quæ sunt formæ subsistentes, ad hoc quod sint unum et ens, non requirunt causam formalem, quia ipsæ sunt formæ; habent tamen causam exteriorem, quæ dat eis esse.

AD DECIMUM dicendum, quod agens per motum reducit aliquid de potentia in actum; agens autem sine motu non reducit aliquid de potentia in actum, sed facit esse actu quod secundum naturam est in potentia ad esse; et hujusmodi agens est creans.

AD UNDECIMUM dicendum, quod intellectus ylealis, idest materialis, nominatur a quibusdam intellectus possibilis, non quia sit forma materialis, sed quia habet similitudinem cum materia, in quantum est in potentia ad formas intelligibiles, sicut materia ad formas sensibiles.

AD DUODECIMUM dicendum, quod licet anima non sit actus purus nec potentia pura, non tamen sequitur quod sit composita ex materia et forma, ut ex dictis (corp. art.) manifestum est.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod anima non individuatur per materiam ex qua sit, sed secundum habitudinem ad materiam in qua est: quod qualiter possit esse, in questionibus præcedentibus, quæst. præced., art. 2 et 8, manifestum est.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod anima sensitiva non patitur a sensibilibus, sed conjunctim: sentire enim, quod est pati quoddam, non est animæ tantum, sed organi animati.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod anima non est in genere proprie quasi species, sed quasi pars speciei humanæ; unde non sequitur quod sit ex materia et forma composita.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod intelligibilitas non convenit multis sicut una forma speciei distributa in multos secundum divisionem materie, cum sit forma spiritualis et immaterialis; sed magis diversificatur secundum diversitatem formarum; sive sint formæ differentes specie, sicut homo et Angelus; sive sint differentes numero solo, sicut animæ diversorum hominum.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod anima et Angeli dicuntur spiritus simplices, prout possunt mutari secundum electionem; quæ quidem mutatio est de operatione in operationem: ad quam mutationem non requiritur materia; sed ad mutationes naturales, quæ sunt de forma ad formam, vel de loco ad locum.

ARTICULUS VII. — *Utrum Angelus et anima differant specie.*

Septimo quæritur, utrum Angelus et anima differant specie. Et videtur quod non. Quorum enim eadem est operatio propria et naturalis, illa sunt eadem secundum speciem: quia per operationem natura rei cognoscitur. Sed animæ et Angeli est eadem operatio propria et naturalis, scilicet intelligere. Ergo anima et Angelus sunt ejusdem speciei.

2. Sed dicebatur, quod intelligere animæ est cum discursu, intelligere vero Angeli est sine discursu; et sic non est eadem operatio secundum speciem animæ et Angeli. — Sed contra. Diversarum operationum secundum speciem non est eadem potentia. Sed nos per eandem potentiam, scilicet per intellectum possibilem, intelligimus quædam sine discursu, scilicet prima principia; quædam vero cum discursu, scilicet conclusiones. Ergo intelligere cum discursu et sine discursu non diversificant speciem.

3. Præterea, intelligere cum discursu et sine discursu videntur differre sicut esse in motu et esse in quiete: nam discursus est quidam motus intellectus de uno in aliud. Sed esse in motu et quiete non diversificant speciem: nam motus reducit ad illud genus in quo est terminus motus, ut dicit Commentator in III Physic. (com. iv); unde et Philosophus, ibidem, dicit quod *tot sunt species motus, quot et species entis sunt*: scilicet, terminantis motum. Ergo nec intelligere cum discursu et sine discursu differunt secundum speciem.

4. Præterea, sicut Angeli intelligunt res in Verbo, ita et animæ beatorum. Sed cognitio quæ est in Verbo, est sine discursu: unde Augustinus dicit, XV de Trin. (com. xvi), quod in patria non erunt cogitationes volubiles. Non ergo differt anima ab Angelo per intelligere cum discursu et sine discursu.

5. Præterea, omnes Angeli conveniunt in specie, ut a multis ponitur; et tamen omnes Angeli intelligunt sine discursu. Non ergo intelligere cum discursu et sine discursu facit diversitatem speciei in substantiis intellectualibus.

6. Sed dicendum, quod etiam Angelorum alii perfectius aliis intelligunt. — Sed contra, magis et minus non diversificant speciem. Sed intelligere perfectius et minus perfecte non differunt nisi per magis et minus. Ergo Angeli non differunt secundum speciem per hoc quod magis perfecte vel minus perfecte intelligunt.

7. Præterea, omnes animæ humanæ sunt ejusdem speciei, non tamen omnes æqualiter intelligunt. Non ergo est differentia speciei in substantiis intellectualibus per hoc quod est perfectius aut minus perfecte intelligere.

8. Præterea, anima humana dicitur intelligere discurrendo, per hoc quod intelligit causam per effectum, et e converso. Sed

hoc etiam contingit Angelis : dicitur enim in libro de Causis (prop. vii), quod intelligentia intelligit quod est supra se, quia est causatum ab ea ; et intelligit quod est sub se, quia est causa ejus. Ergo non differt Angelus ab anima per hoc quod est intelligere cum discursu et sine discursu.

9. Præterea, quæcumque perficiuntur eisdem perfectionibus, videntur esse eadem secundum speciem : nam proprius actus in propria potentia fit. Sed Angelus et anima perficiuntur eisdem perfectionibus, scilicet gratia, gloria et caritate. Ergo sunt ejusdem speciei.

10. Præterea, quorum est idem finis videtur esse eadem species : nam unumquodque ordinatur ad finem per suam formam, quæ est principium speciei. Sed Angeli et animæ est idem finis ; scilicet beatitudo æterna ; ut patet per id quod dicitur Matth., xxi, quod filii resurrectionis erunt sicut Angeli in cœlo ; et Gregorius dicit (homil. xxxiv, in Evang.) quod animæ assumuntur ad ordines Angelorum. Ergo Angelus et anima sunt ejusdem speciei.

11. Præterea, si Angelus et anima specie differunt, oportet quod Angelus sit superior anima in ordine naturæ ; et sic erit medius inter animam et Deum. Sed inter mentem nostram et Deum non est medium, sicut Augustinus dicit (lib. xv de Trin., in princ.). Ergo Angelus et anima non differunt specie.

12. Præterea, impressio ejusdem imaginis in diversis non diversificat speciem ; imago enim Herculis in auro et in argento sunt ejusdem speciei. Sed tam in anima quam in Angelo est imago Dei. Ergo Angelus et anima non differunt specie.

13. Præterea, quorum est eadem definitio, est eadem species. Sed definitio Angeli convenit animæ ; dicit enim Damascenus (lib. II orth. Fidei, cap. iii), quod Angelus est *substantia incorporea, semper mobilis, arbitrio libera, Deo ministrans, gratia, non natura, immobilitatem suscipiens*. Hæc autem omnia animæ humanæ conveniunt. Ergo anima et Angelus sunt ejusdem speciei.

14. Præterea, quæcumque conveniunt in ultima differentia, sunt eadem specie : quia ultima differentia est constitutiva speciei. Sed Angelus et anima conveniunt in ultima differentia ; in hoc, scilicet, quod est intellectuale esse ; quod oportet esse ultimam differentiam, cum nihil sit nobilius in natura animæ vel Angeli : semper enim ultima differentia est completissima. Ergo Angelus et anima non differunt specie.

15. Præterea, ea quæ non sunt in specie, non possunt specie differre. Sed anima non est in specie, sed magis est pars speciei. Ergo non potest specie differre ab Angelo.

16. Præterea, definitio proprie competit speciei. Ea ergo quæ non sunt definibilia, non videntur esse in specie. Sed Angelus et anima non sunt definibilia, cum non sint composita ex

materia et forma, ut supra ostensum est ; in omni enim definitione est aliquid ut materia, et aliquid ut forma, ut patet per Philosophum in VII Metaphys. (com. xv et xvi) : ubi ipse dicit, quod si species rerum essent sine materia, ut Plato posuit, non essent definibiles. Ergo Angelus et anima non proprie possunt dici specie differre.

17. Præterea, omnis species constat ex genere et differentia. Genus autem et differentia in diversis fundantur ; sicut genus hominis, quod est animal, in natura sensitiva ; et differentia ejus, quæ est rationale, in natura intellectiva. In Angelo autem et anima non sunt aliqua diversa super quæ genus et differentia fundari possint : essentia enim eorum est simplex forma ; esse autem eorum nec genus nec differentia esse potest. Philosophus enim probat in III Metaph. (com. x), quod ens nec est genus nec differentia. Ergo Angelus et anima non habent genus et differentiam ; et ita non possunt specie differre.

18. Præterea, quæcumque differunt specie, differunt per differentias contrarias. Sed in substantiis immaterialibus non est aliqua contrarietas : quia contrarietas est principium corruptionis. Ergo Angelus et anima non differunt specie.

19. Præterea, Angelus et anima præcipue differre videntur per hoc quod Angelus non unitur corpori, anima vero unitur. Sed hoc non potest facere animam differre specie ab Angelo : corpus enim comparatur ad animam ut materia ; materia vero non dat speciem formæ, sed magis e converso. Nullo igitur modo Angelus et anima differunt specie.

Sed contra, ea quæ non differunt specie, sed numero, non differunt nisi per materiam. Sed Angelus et anima non habent materiam, ut ex superiori questione (art. 1) manifestatur. Ergo si Angelus et anima non differunt specie, etiam numero non differunt ; quod patet esse falsum. Relinquitur ergo quod differunt specie.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt animam humanam et Angelos ejusdem esse speciei ; et hoc videtur primo potuisse Origenes ; volens enim vitare antiquorum hæreticorum errores, qui diversitatem rerum diversis attribuebant principiis, diversitatem boni et mali introducentes ; posuit omnium rerum diversitatem ex libero arbitrio processisse. Dixit enim, quod Deus fecit omnes creaturas rationales a principio æquales ; quarum quædam Deo adhærentes, in melius profecerunt secundum modum adhesionis ad Deum ; quædam vero a Deo per liberum arbitrium recedentes, in deterius ceciderunt secundum quantitatem recessus a Deo ; et sic quædam earum sunt incorporatæ corporibus celestibus, quædam vero usque ad malignitatem dæmonum perversæ sunt : cum tamen ex suæ creationis principio essent omnes uniformes. Sed quantum ex ejus positione (lib. I Periar., cap. vii et viii) videri potest, Origenes

attendit ad singularum creaturarum bonum, prætermissa consideratione totius. Sapiens tamen artifex in dispositione partium non considerat solum bonum hujus partis aut illius, sed multo magis bonum totius; unde ædificator non facit omnes partes domus æque pretiosas, sed magis et minus secundum quod congruit ad bonam dispositionem domus. Et similiter in corpore animalis non omnes partes habent oculi claritatem, quia esset animal imperfectum; sed est diversitas in partibus animalis, ut animal possit esse perfectum. Ita etiam Deus secundum suam sapientiam non omnia produxit æqualia; sic enim imperfectum esset universum, cui multi gradus entium deessent. Simile igitur est quærere, in operatione Dei, quare unam creaturam fecerit alia meliorem, sicut quærere, quare artifex in suo artificio partium diversitatem insituerit.

Hac igitur Originis ratione remota, sunt aliqui ejus positionem imitantes, dicentes, omnes intellectuales substantias esse unius speciei, propter aliquas rationes que in obijciendo sunt tactæ. Sed ipsa positio videtur esse impossibilis. Si enim Angelus et anima ex materia et forma non componuntur, sed sunt formæ tantum, ut in præcedenti questione (art. 1) dictum est; oportet quod omnis differentia qua Angeli ab invicem distinguuntur, vel etiam ab anima, sit differentia formalis; nisi forte poneretur quod Angeli etiam essent uniti corporibus, sicut et animæ; ut ex habitu ad corpora differentia materialis in eis esse posset, sicut et de animabus dictum est supra (quæst. præc. art. 2, 3 et 5). Sed hoc non ponitur communiter; et si hoc poneretur, non proficeret ad hanc positionem; quia manifestum est quod illa corpora specie differrent ab humanis corporibus quibus animæ uniuntur; et diversorum corporum secundum speciem diversas perfectiones secundum speciem oportet esse. Hoc igitur dempto quod Angeli non sint formæ corporum; si non sint compositi ex materia et forma, non remanet Angelorum ab invicem vel ab anima differentia nisi formalis. Formalis autem differentia speciem variat. Nam forma est quæ dat esse rei. Et sic relinquitur quod non solum Angeli ab anima, sed ipsi etiam ab invicem, specie differant. Si quis autem ponat quod Angeli et anima sint ex materia et forma compositi, adhuc hæc opinio stare non potest. Si enim tam in Angelis quam in anima sit materia de se una, sicut omnium corporum inferiorum est materia una, diversificata tantum secundum formam; oportebit etiam quod divisio illius materiæ unius et communis sit principium distinctionis Angelorum ab invicem et ab anima. Cum autem de ratione materiæ sit quod de se careat omni forma, non poterit intelligi divisio materiæ ante receptionem formæ, quæ secundum materiæ divisionem multiplicatur, nisi per dimensiones quantitativas; unde Philosophus dicit in 1^o Phys. (com. 1), quod subtracta quantitate, substantia remanet indivi-

sibilis. Quæ autem componuntur ex materia dimensionis subjecta, sunt corpora, et non solum corpori unita. Sic igitur Angelus et anima sunt corpora; quod nullus sanæ mentis dixit; præsertim cum probatum sit quod intelligere non potest esse actus corporis ullius. Si vero materia Angelorum et animæ non sit una et communis, sed diversorum ordinum; hoc non potest esse nisi secundum ordinem ad formas diversas; sicut ponitur quod corporum cælestium et inferiorum non est una materia communis; et sic talis materiæ differentia speciem faciet diversam.

Unde impossibile videtur quod Angeli et anima sint ejusdem speciei. Secundum autem quid specie differant, considerandum restat. Oportet autem nos in cognitionem substantiarum intellectualium per considerationem substantiarum materialium pervenire. In substantiis autem materialibus diversi gradus perfectionis naturæ, diversitatem speciei constituunt; et hoc quidem facile patet, si quis ipsa genera materialium substantiarum consideret. Manifestum est enim quod corpora mixta supergrediuntur ordine perfectionis elementa; plantæ autem corpora mineralia; et animalia plantas; et in singulis generibus secundum gradum perfectionis naturalis, diversitas specierum invenitur. Nam in elementis terra est infimum, ignis vero nobilissimum. Similiter autem in mineralibus gradatim natura invenitur per diversas species proficere usque ad speciem auri. In plantis etiam usque ad speciem arborum perfectarum, et in animalibus usque ad speciem hominis; cum tamen quædam animalia sint plantis propinquissima, ut immobilia, quæ habent solum tactum; et similiter plantarum quædam sunt inanimatis propinquæ, ut patet per Philosophum in lib. de vegetabilibus; et propter hoc Philosophus dicit in VIII Metaphys. (com. x), quod species rerum naturalium sunt sicut species numerorum, in quibus unitas addita vel subtracta variat speciem. Ita igitur et in substantiis immaterialibus diversus gradus perfectionis naturæ facit differentiam speciei; sed quantum ad aliquid differenter se habet in substantiis immaterialibus et materialibus. Ubicumque enim est diversitas graduum, oportet quod gradus considerentur per ordinem ad aliquod unum principium. In substantiis igitur materialibus attenduntur diversi gradus speciem diversificantes in ordine ad primum principium, quod est materia; et inde est quod primæ species sunt imperfectiores; posteriores vero perfectiores, et per additionem se habentes ad primas; sicut mixta corpora habent speciem perfectiorem quam sint species elementorum, utpote habentes in se quicquid habent elementa, et adhuc amplius; unde similis est comparatio plantarum ad corpora mineralia, et animalium ad plantas. In substantiis vero immaterialibus ordo graduum diversarum specierum attenditur, non quidem secundum comparationem

ad materiam, quam non habent, sed secundum comparisonem ad primum agens, quod oportet esse perfectissimum; et ideo prima species in eis est perfectior secunda, utpote similior primo agenti; et secunda diminuitur a perfectione primæ, et sic deinceps usque ad ultimam earum. Summa autem perfectio primi agentis in hoc consistit, quod in uno simplici habet omnimodam bonitatem et perfectionem. Unde quanto aliqua substantia immaterialis fuerit primo agenti propinquior, tanto in sua natura simplici perfectiorem habet bonitatem suam, et minus indiget inherentiis formis ad sui completionem; et hoc quidem gradatim producit usque ad animam humanam, quæ in eis tenet ultimum gradum, sicut materia prima in genere rerum sensibilium; unde in sui natura non habet perfectiones intelligibiles, sed est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad formas sensibiles; unde ad propriam operationem indiget ut fiat in actu formarum intelligibilium, acquirendo eas per sensitivas potentias a rebus exterioribus; et cum operatio sensus sit per organum corporale, ex ipsa conditione suæ naturæ competit ei quod corpori uniatur, et quod sit pars speciei humanæ, non habens in se speciem completam.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod intelligere Angeli et animæ non est ejusdem speciei. Manifestum est enim, quod si formæ quæ sunt principia operationum, differunt specie, necesse est et operationes ipsas specie differre; sicut calefacere et frigidare differunt secundum differentiam caloris et frigoris. Species autem intelligibiles quibus animæ intelligunt, sunt a phantasmatibus abstractæ; et ita non sunt ejusdem rationis cum speciebus intelligibilibus quibus Angeli intelligunt, quæ sunt eis innatæ; secundum quod dicitur in lib. de Causis (prop. x) quod omnis intelligentia est plena formis. Unde et intelligere hominis et Angeli non est ejusdem speciei. Ex hac differentia provenit quod Angelus intelligit sine discursu, anima autem cum discursu; quæ necesse habet ex sensibilibus effectibus in virtutes causarum pervenire, et ab accidentibus sensibilibus in essentias rerum, quæ non subjacent sensui.

AD SECUNDUM dicendum, quod anima intellectualis principia et conclusiones intelligit per species a phantasmatibus abstractas; et ideo non est diversum intelligere secundum speciem.

AD TERTIUM dicendum, quod motus reducitur ad genus et speciem ejus ad quod terminatur motus; in quantum eadem forma est quæ ante motum est tantum in potentia, in ipso motu medio modo inter actum et potentiam, et in termino motus in actu completo. Sed intelligere Angeli sine discursu, non est secundum formam eadem speciei; unde non oportet quod sit unitas speciei.

AD QUARTUM dicendum, quod species rei judicatur secundum

operationem competentem ei secundum propriam naturam; non autem secundum operationem quæ competit ei secundum participationem alterius naturæ; sicut non judicatur species ferri secundum adustionem, quæ competit ei prout est ignitum; sic enim eadem judicaretur species ferri et ligni, quod etiam ignitum adurit. Dico autem, quod videre in Verbo est operatio supra naturam animæ et Angeli, utrique conveniens secundum participationem superioris naturæ, scilicet divinæ, per illustrationem gloriæ. Unde non potest concludi quod Angeli et anima sint ejusdem speciei.

AD QUINTUM dicendum, quod etiam in diversis Angelis non sunt species intelligibiles ejusdem rationis. Nam quanto substantia intellectualis est superior et Deo propinquior, qui omnia per unum, quod est sua essentia, intelligit; tanto formæ intelligibiles in ipsa sunt magis elevatæ, et virtuosiores ad plura cognoscenda. Unde dicitur in lib. de Causis (prop. x), quod superiores intelligentiæ intelligunt per formas magis universales; et Dionysius dicit (xii cap. cælest. Hierarchie), quod superiores Angeli habent scientiam magis universalem. Et ideo intelligere diversorum Angelorum non est ejusdem speciei licet utrumque sit sine discursu; quia intelligunt per species innatas, non aliunde acceptas.

AD SEXTUM dicendum, quod magis et minus est dupliciter. Uno modo secundum quod materia eandem formam diversimode participat, ut lignum albedinem; et secundum hoc magis et minus non diversificat speciem. Alio modo secundum diversum gradum perfectionis formarum; et hoc diversificat speciem. Diversi enim colores specie sunt secundum quod magis et minus propinque se habent ad lucem; et sic magis et minus in diversis Angelis invenitur.

AD SEPTIMUM dicendum, quod licet omnes animæ non æqualiter intelligant, tamen omnes intelligunt per species ejusdem rationis, scilicet a phantasmatibus acceptas. Unde et hoc quod inæqualiter intelligunt, convenit ex diversitate virtutum sensitivarum, a quibus species abstrahuntur; quod etiam provenit secundum diversam dispositionem corporum. Et sic patet quod, secundum hoc, magis et minus non diversificat speciem, cum sequantur materialem diversitatem.

AD OCTAVUM dicendum, quod cognoscere aliquid per alterum contingit dupliciter. Uno modo sicut cognoscere unum cognitum per aliud cognitum, ita quod sit distincta cognitio utriusque; sicut homo per principia cognoscit conclusionem, seorsum considerando utrumque. Alio modo sicut cognoscitur aliquid cognitum per speciem qua cognoscitur; ut videmus lapidem per speciem lapidis quæ est in oculo. Primo igitur modo cognoscere unum per alterum facit discursum, non autem secundo modo; sed hoc modo Angeli cognoscunt causam per effe-

et, et effectum per causam; in quantum ipsa essentia Angeli est similitudo quaedam suae causae, et assimilata sibi suum effectum.

AD NONUM dicendum, quod perfectiones gratitiae conveniunt animae et Angelo per participationem divinae naturae; unde dicitur II Petri, 1, 4: *Per quem maxima et pretiosa nobis dona donavit, ut divinae naturae consortes, etc.* Unde per convenientiam in istis perfectionibus non potest concludi unitas speciei.

AD DECIMUM dicendum, quod ea quorum unus est finis proximus et naturalis, sunt unum secundum speciem. Beatitude autem aeterna est finis ultimus et supernaturalis. Unde ratio non sequitur.

AD UNDECIMUM dicendum, quod Augustinus non intelligit nihil esse medium inter mentem nostram et Deum secundum gradum dignitatis et naturae, quia una natura non sit alia nobilior; sed quia mens nostra immediate a Deo justificatur, et in eo beatificatur: sicut si diceretur, quod aliquis miles simplex immediate est sub rege; non quia alii superiores eo sint sub rege, sed quia nullus habet dominium super eum nisi rex.

AD DUODECIMUM dicendum, quod neque anima neque Angelus est perfecta imago Dei, sed solus Filius; et ideo non oportet quod sint ejusdem speciei.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod praedicata definitio non convenit animae eodem modo sicut Angelo. Angelus enim est substantia incorporea, quia non est corpus, et quia non est corpori unita; quod de anima dici non potest.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod ponentes animam et Angelum unius speciei esse, in hac ratione maximam vim constituent; sed non necessario concludit: quia ultima differentia debet esse nobilior non solum quantum ad naturae nobilitatem, sed etiam quantum ad determinationem; quia ultima differentia est quasi actus respe tu omnium precedentium. Sic igitur intellectuale non est nobilissimum in Angelo vel anima, sed intellectuale sic vel illo modo; sicut de sensibili patet: alias enim omnia bruta animalia essent ejusdem speciei.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod anima est pars speciei; et tamen est principium dans speciem; et secundum hoc quaeritur de specie animae.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod licet sola species definiatur proprie, non tamen oportet quod omnis species sit definibilis. Species enim immaterialium rerum non cognoscuntur per definitionem vel demonstrationem, sicut cognoscitur aliquid in scientiis speculativeis; sed quaedam cognoscuntur per simplicem intuitum ipsarum. Unde nec Angelus proprie potest definiri: non enim scimus de eo quid est; sed potest notificari per quasdam negationes vel notificationes. Anima etiam definitur ut est corporis forma.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod genus et differentia possunt accipi dupliciter. Uno modo secundum considerationem realem, prout considerantur a Metaphysico et Naturali; et sic oportet quod genus et differentia super diversis naturis fundentur; et hoc modo nihil prohibet dicere quod in substantiis spiritualibus non sit genus et differentia; sed sint formae tantum, et species simplices. Alio modo secundum considerationem logicam; et sic genus et differentia non oportet quod fundentur super diversas naturas, sed supra unam naturam in qua consideratur aliquid proprium, et aliquid commune; et sic nihil prohibet genus et differentias ponere in substantiis spiritualibus.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod naturaliter loquendo de genere et differentia, oportet differentias esse contrarias: nam materia, super quam fundatur natura generis, est susceptiva contrariarum formarum. Secundum autem considerationem logicam, sufficit quascumque oppositio in differentiis; sicut patet in differentiis numerorum, in quibus non est contrarietas; et similiter est in spiritualibus substantiis.

AD DECIMUMNONUM dicendum, quod licet materia non det speciem, tamen ex habitudine materiae ad materiam attenditur natura formae.

ARTICULUS VIII. — *Utrum anima rationalis tali corpori debuerit uniri, quale est corpus humanum.* (I part., quaest. LXXVI art. 5.)

Octavo quaeritur, utrum anima rationalis tali corpori debuerit uniri, quale est corpus humanum. Et videtur quod non. Anima enim rationalis est subtilissima formarum corpori unitarum. Terra autem est infima corporum. Non ergo fuit conveniens quod corpori terreno uniretur.

2. Sed dicendum, hoc corpus terrenum ex hoc quod reductum est ad aequalitatem complexionis, similitudinem habere cum caelo, quod omnino caret contrariis; et sic nobilitatur, ut ei anima rationalis convenienter possit uniri. — Sed contra, si nobilitas corporis humani in hoc consistit quod corpori caelesti assimilatur; sequitur quod corpus caeleste nobiliss sit. Sed anima rationalis nobilior est omni forma, cum capacitate sui intellectus omnia corpora transcendat. Ergo anima rationalis magis deberet corpori caelesti uniri.

3. Sed dicendum, quod corpus caeleste nobiliori perfectione perficitur quam sit anima rationalis. — Sed contra, si perfectio corporis caelestis nobilior est anima rationali, oportet quod sit intelligens: quia quodcumque intelligens quohbet non intelligente nobiliss est. Si igitur corpus caeleste aliqua substantia intellectuali perficitur, aut erit motor ejus tantum, aut erit forma. Si tantum motor, adhuc remanet quod corpus humanum sit nobiliori modo perfectum quam corpus caeleste: forma