

intueatur, non tamen oportet quod speciem, prout ea actu aliquid cogitat, videat, nisi ille Angelus convertatur ad eum.

AD QUARTUM dicendum, quod locutio humana movet auditum actione quæ est per necessitatem naturæ; quia impellendo aerem usque ad aurem; sed hoc modo non est in locutione Angeli, ut dictum est, art. 5 et 6; sed totum dependet ex voluntate Angeli loquentis.

QUÆSTIO X

DE MENTE

(In tredecim articulos divisa.)

Primo quæritur, utrum mens, prout est in ea imago Trinitatis, sit essentia animæ, vel aliqua potentia ejus; 2^o utrum in mente sit memoria; 3^o utrum memoria distinguatur ab intelligentia, sicut potentia; 4^o utrum mens cognoscat res materiales; 5^o utrum mens nostra possit cognoscere materialia in singulari; 6^o utrum mens humana accipiat cognitionem a sensibus; 7^o utrum in mente sit imago Trinitatis, secundum quod materialia cognoscit, non solum secundum quod cognoscit æterna; 8^o utrum mens se ipsam per essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem; 9^o utrum anima cognoscat habitus in ipsa existentes, per essentiam suam, vel per aliquam similitudinem; 10^o utrum aliquis possit scire se habere caritatem; 11^o utrum mens aliqua in statu viæ possit videre Deum per essentiam; 12^o Utrum Deum esse, per se sit notum menti humanæ, sicut prima principia demonstrationis, quæ non possunt cogitari non esse; 13^o utrum per naturalem rationem cognosci possit Trinitas personarum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum mens, prout in ea est imago Trinitatis, sit essentia animæ, vel aliqua ejus potentia.* (1 part., quæst. LXXIX, art. 1.)

Quæstio est de mente, in qua est imago Trinitatis: et primo quæritur, utrum mens, prout est in ea imago Trinitatis, sit essentia animæ, vel aliqua potentia ejus; et videtur quod sit ipsa essentia animæ. Quia Augustinus dicit, IX de Trinitate (cap. iv, circ. med.), quod mens et spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant: et non nisi essentiam animæ. Ergo mens est ipsa essentia animæ.

2. Præterea, diversa genera potentiarum animæ non inveniuntur nisi in essentia. Sed appetituum et intellectuum sunt diversa genera potentiarum animæ: ponuntur enim, in fine I de Anima, quinque genera communissima potentiarum animæ:

scilicet vegetativum, sensitivum, appetituum, motivum secundum locum, et intellectuum. Cum ergo mens comprehendat in se appetituum et intellectuum, quia in mente ponitur ab Augustino (XIV de Trinit., cap. iii et iv) intelligentia et voluntas, videtur quod non sit mens aliqua potentia, sed ipsa essentia animæ.

3. Præterea, Augustinus, XI de Civit. Dei (com. xxvi circa princ.), dicit, quod nos sumus ad imaginem Dei, in quantum sumus, nominis nos esse, et amamus utrumque; in IX vero de Trinit. (cap. iv et seq.) assignat imaginem Dei in nobis secundum notitiam, mentem, et amorem. Cum ergo amare sit actus amoris, et nosse sit actus notitiæ; videtur quod esse sit actus mentis. Sed esse est actus essentie. Ergo mens est ipsa essentia animæ.

4. Præterea, eadem ratione invenitur mens in Angelo et in nobis. Sed ipsa essentia Angeli est mens ejus. Unde Dionysius, cap. vii de div. Nom., frequenter nominat Angelos *divinos vel intellectuales mentes*. Ergo etiam et mens nostra est ipsa essentia animæ.

5. Præterea, Augustinus dicit in X de Trin. (cap. ii, parum ante med.), quod *memoria et intelligentia et voluntas sunt una mens, una essentia, una vita*. Ergo, sicut vita ad essentiam pertinet, ita et mens.

6. Præterea, accidens non potest esse principium substantialis distinctionis. Sed homo substantialiter distinguitur a brutis in hoc quod habet mentem. Ergo mens non est aliquid accidens. Sed potentia animæ est proprietas ejus, secundum Avicennam: et sic est de genere accidentis. Ergo mens non est potentia, sed est ipsa essentia animæ.

7. Præterea, ab una potentia non egrediuntur diversi actus secundum speciem. Sed a mente egrediuntur diversi actus secundum speciem, scilicet memorari, intelligere et velle, ut patet per Augustinum (alium Auctorem, lib. de Spiritu et Anima, cap. xlv, circa fin.). Ergo mens non est aliqua potentia animæ, sed ipsa essentia ejus.

8. Præterea, una potentia non est subjectum alterius potentie. Sed mens est imaginis subjectum, quæ consistit in tribus potentiis. Ergo mens non est potentia, sed ipsa essentia animæ.

9. Præterea, nulla potentia comprehendit in se plures potentias. Sed mens comprehendit intelligentiam et voluntatem. Ergo non est potentia, sed essentia.

Sed contra, anima non habet alias partes nisi suas potentias. Sed mens est quedam pars animæ superior, ut Augustinus dicit in lib. de Trinit. (XII, cap. ii, iii, iv et xii). Ergo mens est potentia animæ.

Præterea, essentia animæ communis est omnibus potentiis,

quia omnes in ea radicantur. Sed mens non est communis omnibus potentiis, quia dividitur contra sensum. Ergo mens non est ipsa essentia animæ.

Præterea, in essentia animæ non est accipere supremum et infimum. Sed in mente est supremum; dividit enim Augustinus (XII de Trin., cap. III et IV), mentem in superiorem et inferiorem rationem. Ergo mens est potentia animæ, non essentia.

Præterea, animæ essentia est principium vivendi. Sed mens non est principium vivendi, sed intelligendi. Ergo mens non est ipsa essentia animæ, sed potentia ejus.

Præterea, subjectum non prædicatur de accidente. Sed mens prædicatur de memoria, intelligentia, et voluntate, quæ sunt in essentia animæ sicut in subjecto. Ergo mens non est essentia animæ.

Præterea, secundum Augustinum in lib. II Trin. (XII, cap. IV in fin., et cap. VII, ante med.), anima non est ad imaginem secundum se totam, sed secundum aliquid sui. Est autem secundum mentem. Ergo mens non nominat totam animam, sed aliquid animæ.

Præterea, nomen mentis ex eo quod meminit sumptum esse videtur. Sed memoria designat aliquam potentiam animæ. Ergo et mens, et non essentiam.

Respondeo dicendum, quod nomen mentis a mensurando est sumptum. Res autem uniuscujusque generis mensuratur per id quod est minimum, et principium primum in genere suo, ut patet in X Metaph. (com. IV); et ideo nomen mentis hoc modo dicitur in anima, sicut et nomen intellectus. Solum enim intellectus accipit cognitionem de rebus mensurando eas quasi ad sua principia. Intellectus autem, cum dicitur per respectum ad actum, potentiam animæ designat; virtus enim sive potentia, est medium inter essentiam et operationem, ut patet per Dionysium, XI cap. celest. Hierarch. Quia vero rerum essentia sunt nobis ignotæ, virtutes autem earum innotescunt nobis per actus; utitur frequenter nominibus virtutum vel potentiarum ad essentias significandas. Sed quia nihil notificatur nisi ex hoc quod est sibi proprium, oportet quod cum aliqua essentia designatur per suam potentiam, designetur per potentiam sibi propriam. In potentiis autem hoc communiter invenitur, quod illud quod potest in plus, potest in minus, sed non convertitur; sicut qui potest ferre centum libras, potest ferre viginti, ut dicitur in I Cœli et Mundi. Et ideo, si aliqua res per suam potentiam debeat designari, oportet quod designetur per ultimum potentia suæ. Anima autem quæ est in plantis, habet infimum gradum inter potentias animæ; unde ab ea denominatur, cum dicitur nutritiva vel vegetabilis. Anima autem bruti pertingit ad altiorum gradum, scilicet qui est sensus; unde ipsa anima vocatur sensitiva, vel quandoque etiam sensus. Sed anima humana pertingit ad

altissimum gradum qui est inter potentias animæ, et ex hoc denominatur; unde dicitur intellectiva, et quandoque etiam intellectus, et similiter mens; in quantum scilicet ex ipsa nata est affluere talis potentia, quia est sibi proprium præ aliis animabus.

Patet ergo, quod mens in anima nostra dicit illud quod est altissimum in virtute ipsius; unde, cum secundum id quod est altissimum in nobis, divina imago invenitur in nobis; imago non pertinebit ad essentiam animæ nisi secundum mentem, prout nominat altissimam potentiam ejus; et sic mens, prout in ea est imago, nominat potentiam animæ, et non essentiam; vel si nominat essentiam, hoc non est nisi in quantum ab ea fluit talis potentia.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod mens non dicitur significare essentiam secundum quod essentia contra potentiam dividitur; sed secundum quod essentia absoluta dividitur contra id quod relative dicitur; et sic mens dividitur contra notitiam sui, in quantum per notitiam mens ad se ipsam refertur; ipsa vero mens dicitur absolute. Vel potest dici quod mens accipitur ab Augustino secundum quod significat essentiam animæ simul cum tali potentia.

AD SECUNDUM dicendum, quod genera potentiarum animæ distinguuntur dupliciter: uno modo ex parte objecti; alio modo ex parte subjecti; sive ex parte modi agendi, quod in idem redit. Si igitur distinguantur ex parte objecti, sicveniuntur quinque potentiarum genera supra enumerata. Si autem distinguantur ex parte subjecti vel modi agendi, sic sunt tria genera potentiarum animæ; scilicet vegetativum, sensitivum, et intellectivum. Operatio enim animæ tripliciter potest se habere ad materiam. Uno modo ita quod per modum naturalis actionis exerceatur; et talium actionum principium est potentia nutritiva, cujus actus exercentur qualitatibus activis et passivis, sicut et aliæ actiones materiales. Alio modo ita quod operatio animæ non pertingat ad ipsam materiam, sed solum ad materiæ conditiones; sicut est in actibus potentia sensitivæ; in sensu enim recipitur species sine materia, sed tamen cum materiæ conditionibus. Tertio modo ita quod operatio animæ excedat et materiam et materiæ conditiones; et sic est pars animæ intellectiva. Secundum igitur has diversas potentiarum animæ participationes contingit aliquas duas potentias animæ ad invicem comparatas in idem vel diversum genus reduci. Si enim appetitus sensibilis et intellectualis, qui est voluntas, consideretur secundum ordinem ad objectum, sic reducuntur in unum genus, quia utriusque objectum est bonum. Si vero consideretur quantum ad modum agendi, sic reducuntur in diversa genera: quia appetitus inferior reducitur in genus sensitivi, appetitus vero superior in genus intellectivi. Sicut enim sensus non apprehendit

dit suum objectum sine conditionibus materialibus, prout scilicet est hic et nunc; sic et appetitus sensibilis in suum objectum fertur, in bonum scilicet particulare. Appetitus vero superior in suum objectum tendit per modum quo intellectus apprehendit; et sic quantum ad modum agendi voluntas ad genus intellectivi reducitur. Modus autem actionis provenit ex dispositione agentis: quia quanto fuerit agens perfectius, tanto est ejus actio perfectior. Et ideo, si considerentur hujusmodi potentiae secundum quod egrediuntur ab essentia animae, quae est subiectum earum, voluntas invenitur in eadem coordinatione cum intellectu; non autem appetitus inferior, qui in irascibilem et concupiscibilem dividitur. Et ideo mens potest comprehendere voluntatem et intellectum, absque eo quod sit animae essentia; inquantum, scilicet nominat quoddam genus potentiarum animae; ut sub mente intelligatur comprehendi omnes illae potentiae quae in suis actibus omnino a materia et conditionibus materiæ recedunt.

AD TERTIUM dicendum, quod ab Augustino et aliis sanctis imago Trinitatis in homine multipliciter assignatur: nec oportet quod una illarum assignationum alteri correspondeat; sicut patet quod Augustinus assignat imaginem Trinitatis secundum mentem, notitiam et amorem; et ulterius secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Et quamvis voluntas et amor sibi invicem correspondeant, et notitia et intelligentia; non tamen oportet quod mens correspondeat memoriae; cum mens omnia tria contineat quae in alia assignatione dicuntur. Similiter etiam assignatio Augustini quam obiecto tangit, est alia a duabus praemissis. Unde non oportet quod, si amare amori correspondeat et nosse notitiae, esse respondeat menti sicut proprius actus ejus, inquantum est mens.

AD QUARTUM dicendum, quod Angeli dicuntur mentes, non quia ipsa mens, sive intellectus Angeli, sit ejus essentia, prout intellectus et mens potentiam nominant; sed quia nihil aliud habent de potentiis animae nisi hoc sub mente comprehenditur; unde totaliter sunt mens. Animae vero nostrae adiunguntur aliae potentiae quae sub mente non comprehenduntur, ex eo quod est actus corporis; scilicet sensitivae et nutritivae potentiae; unde non ita potest dici anima esse mens sicut et Angelus.

AD QUINTUM dicendum, quod vivere addit supra esse, et intelligere supra vivere. Ad hoc autem quod imago Dei in aliquo invenitur, oportet quod ad ultimum genus perfectionis perveniat quo creatura tendere potest; unde si habeat esse tantum, sicut lapides; vel esse et vivere, sicut plantae et bruta; non salvatur in hoc ratio imaginis; sed oportet ad perfectam imaginis rationem, ut creatura sit, vivat et intelligat. In hoc enim perfectissime secundum genus conformatur essentialibus attributis. Et ideo, quia in assignatione imaginis mens locum divinae essentiae tenet,

haec vero tria, quae sunt memoria, intelligentia et voluntas, tenent locum trium personarum; ideo Augustinus menti adscribit illa quae requiruntur ad imaginem in creatura, cum dicit, quod *memoria et intelligentia et voluntas (1) sunt una vita, una mens, una essentia*. Nec tamen oportet quod ex hoc ipso dicatur etiam mens et vita quo et essentia; quia non est idem in nobis esse et vivere et intelligere, sicut in Deo; dicuntur tamen haec tria *una essentia*, inquantum ab una essentia mentis procedunt; *una vita*, inquantum ad unum genus vite pertinent; *una mens*, inquantum sub una mente comprehenduntur ut partes sub toto, sicut visus et auditus comprehenduntur sub parte animae sensitiva.

AD SEXTUM dicendum, quod secundum Philosophum in VIII Metaph., quia substantiales rerum differentiae sunt nobis ignotae, loco earum interdum definitives accidentalibus utuntur, secundum quod ipsa designant vel notificant essentiam, ut proprii effectus notificant causam; unde sensibile, secundum quod est differentia constitutiva animalis, non sumitur a sensu prout nominat potentiam, sed prout nominat ipsam animae essentiam, a qua talis potentia fluit; et similiter est de ratione, vel de eo quod est habens mentem.

AD SEPTIMUM dicendum, quod sicut pars animae sensitiva non intelligitur esse una quaedam potentia praeter omnes particulares potentias quae sub ipsa comprehenduntur, sed est quasi quoddam totum potentiale comprehendens omnes illas potentias quasi partes; et etiam mens non est una quaedam potentia praeter memoriam, intelligentiam et voluntatem; sed est quoddam totum potentiale comprehendens haec tria; sicut etiam videmus quod sub potentia faciendi domum comprehenditur potentia dolandi lapides et erigendi parietes; et sic de aliis.

AD OCTAVUM dicendum, quod mens non comparatur ad intelligentiam et voluntatem sicut subiectum, sed magis sicut totum ad partes, prout mens potentiam ipsam nominat. Si vero sumatur mens pro essentia animae, secundum quod ab ea nata est progredi talis potentia; sic nominabit subiectum potentiarum.

AD NONUM dicendum, quod una potentia particularis non comprehendit sub se plures; sed nihil prohibet sub una generali potentia comprehendi plures ut partes, sicut sub una parte corporis plures partes organicae comprehenduntur, ut digiti sub manu.

ARTICULUS II. — *Utrum in mente sit memoria.*

(1 part., quest. LXXIX, art. 6.)

Secundo quaeritur, utrum in mente sit memoria; et videtur quod non. Quia secundum Augustinum, XII de Trinitate (cap. III et VIII circa princip.), illud quod est commune nobis et bru-

(1) Al. deest et intelligentia et voluntas.

tis, non pertinet ad mentem. Memoria autem nobis et brutis communis est, ut patet per Augustinum, X Confess. (cap. xxv). Ergo, etc.

2. Præterea, Philosophus in lib. de Memoria et Reminiscencia (cap. i non procul a fin.) dicit, quod memoria non est intellectivi, sed potius sensitivi. Cum ergo mens sit idem quod intellectus, ut ex prædictis patet, videtur quod memoria non sit in mente.

3. Præterea, intellectus, et omnia quæ ad intellectum pertinent, abstrahunt ab hic et nunc; memoria vero non abstrahit; concernit namque determinatum tempus, scilicet præteritum; memoria namque præteritorum est, ut dicit Tullius (in lib. de Inventione). Ergo, etc.

4. Præterea, cum in memoria conserventur aliqua quæ non apprehenduntur actu; ubicumque ponitur memoria, oportet quod ibi differat apprehendere et retinere. In intellectu autem non differunt, sed potius in sensu; propter hoc enim in sensu differre possunt, quia sensus organo corporali utitur; non autem omne quod tenetur in corpore, apprehenditur: intellectus autem non utitur organo corporali; unde nihil in eo retinetur nisi intelligibiliter; et sic oportet quod actu intelligatur. Ergo memoria non est in intellectu sive in mente.

5. Præterea, anima non memoratur prius quam apud se aliquid retineat. Sed antequam aliquas species recipiat a sensibus, a quibus nostra cognitio oritur, quas retinere possit, est ad imaginem. Cum ergo memoria sit pars imaginis, non videtur quod possit esse in mente.

6. Præterea, mens, secundum quod est ad imaginem Dei, fertur in Deum. Sed memoria non fertur in Deum; est enim eorum quæ cadunt sub tempore; Deus autem est omnino supra tempus. Ergo, etc.

7. Præterea, si memoria esset pars mentis, species intelligibiles in ipsa mente conservarentur sicut conservantur in mente Angeli. Sed Angelus convertendo se ad species quas habet penes se, potest intelligere. Ergo et mens convertendo se ad ipsas species retentas; et ita posset intelligere sine hoc quod ad phantasmatam converteretur; quod manifeste apparet esse falsum. Quantumlibet enim aliquis scientiam in habitu habeat, læso tamen organo imaginativæ virtutis vel memorativæ, in actu exire non potest; quod non esset, si mens in actu intelligere posset non convertendo se ad potentias quæ organici utuntur. Unde memoria non est in mente.

1. Sed contra, Philosophus dicit in III de Anima (com. vi), quod anima est locus specierum, præterquam non tota, sed intellectiva. Loci autem est conservare contenta in eo. Cum ergo conservare species ad memoriam pertineat, videtur quod in intellectu sit memoria.

2. Præterea, illud quod æqualiter se habet ad omne tempus, non concernit aliquod tempus particulare. Sed memoria, etiam proprie accepta, æqualiter se habet ad omne tempus, ut dicit Augustinus, XII de Trinitate (XIV, cap. xi), et probat per dicta Virgillii, qui proprio nomine memoriæ et oblivionis usus est. Ergo memoria non concernit aliquod tempus particulare, sed omne. Ergo ad intellectum pertinet.

3. Præterea, memoria, proprie accipiendo, est præteritorum. Sed intellectus non solum est præsentium, sed etiam futurorum et præteritorum; intellectus enim compositionem format, secundum omne tempus intelligens hominem fuisse, futurum esse, et esse, ut patet III de Anima (com. xxii et xxiii). Ergo memoria, proprie loquendo, ad intellectum pertinere potest.

4. Præterea, sicut memoria est præteritorum, ita providentia futurorum, secundum Tullium (lib. II de Inventione). Sed providentia est in parte intellectiva, proprie accipiendo. Ergo eadem ratio et memoria.

Respondeo dicendum, quod memoria secundum communem usum loquentium accipitur pro notitia præteritorum. Cognoscere autem præteritum ut præteritum, est ejus cujus est cognoscere præsens, vel nunc ut nunc; hoc autem est sensus. Sicut enim intellectus non cognoscit singulare ut est hoc, sed secundum communem quandam rationem, ut inquantum est homo vel albus; vel etiam particulare, non inquantum est hic homo vel particulare hoc; ita etiam intellectus cognoscit præsens et præteritum, non inquantum est nunc et hoc præteritum. Unde, cum memoria secundum propriam sui acceptionem respiciat ad id quod est præteritum respectu hujus nunc; constat quod memoria, proprie loquendo, non est in parte intellectiva, sed sensitiva tantum. ut Philosophus probat (lib. de Memoria et Reminiscencia, cap. i). Sed quia intellectus non solum intelligit intelligibile, sed etiam intelligit se intelligere tale intelligibile; ideo nomen memoriæ potest extendi ad notitiam, qua etsi non cognoscatur objectum ut in præteritione modo prædicto, cognoscitur tamen objectum de quo etiam prius est notitia habita, inquantum aliquis scilicet se eam prius habuisse; et sic omnis notitia non de novo accepta potest dici memoria. Sed hoc contingit uno modo, quando consideratio secundum notitiam habitam non est intercisa, sed continua: alio vero modo, quando est intercisa; et sic habet plus de ratione præteriti, unde et magis proprie ad rationem memoriæ attingit; ut si dicamur illius rei habere memoriam quam prius habitualiter cognoscebamus, non autem in actu. Et sic memoria est in parte intellectiva nostræ anime: et hoc modo videtur Augustinus memoriam accipere (XII de Trinitate, cap. iv et vii), ponens eam partem imaginis: vult enim, omne illud quod habitualiter in

mente tenetur ut in actu non prodeat, ad memoriam pertinere.

Quomodo autem hoc possit contingere, a diversis diversimode ponitur. Avicenna enim (VI de Naturalibus) ponit, quod hoc non contingit (quod anima habitualiter teneat, notitiam alicujus rei quam actu non considerat) ex hoc quod aliqua species conservetur in parte intellectiva; sed vult quod species actu non consideratæ non possunt conservari nisi in parte sensitiva, vel quantum ad imaginationem, quæ est thesaurus formarum a sensu acceptarum; vel quantum ad memoriam, quantum ad intellectiones particulares non acceptas a sensibus. In intellectu vero non permanet species, nisi quando actu consideratur; post considerationem vero in eo actu esse desinit: unde, quando iterum vult considerare aliquid, oportet quod species de novo fluant in intellectu possibilem ab intellectu agente. Nec tamen sequitur, secundum ipsum, quod si aliquis de novo debet considerare quæ prius scivit, oporteat eum iterum addiscere vel invenire sicut a principio; quia relicta est in eo quadam habitus per quam facilius se convertit ad intellectum agentem, ut ab eo species effluente recipiat; et hæc habitus est habitus scientiæ in nobis. Et secundum hanc opinionem memoria non esset in mente secundum retentionem aliquarum specierum sed secundum habilitatem ad accipiendum de novo. Sed ista opinio non videtur rationalis. Primo, quia cum intellectus possibilis sit stabilioris nature quam sensus, oportet quod species in eo recepta stabilis recipiatur; unde magis possunt in eo servari species quam in parte sensitiva. Secundo, quia agens intelligentia æqualiter se habet ad influendum species convenientes scientiis omnibus. Unde, si in intellectu possibili non conservarentur aliqua species, sed sola habitus ad convertendum se ad intellectum agentem, æqualiter remaneret homo habilis ad quodcumque intelligibile; et ita ex hoc quod homo addisceret unam scientiam, non magis sciret illam quam alias. Præterea, hoc videtur esse expresse contrarium sententiæ Philosophi in III de Anima (com. VI), qui commendat antiquos in hoc quod posuerunt animam esse locum specierum quantum ad intellectivam partem.

Et ideo alii dicunt, quod species intelligibiles in intellectu possibili remanent post actualem considerationem, et harum ordinatio est habitus scientiæ; et quod hæc vis qua mens nostra retinere potest species intelligibiles post actualem considerationem, memoria dicitur: et hoc magis accedit ad propriam significationem memoriæ.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod memoria quæ communis est nobis et brutis, est illa in qua conservantur particulares intentiones; sed hæc non est in mente, sed illa tantum in qua conservantur species intelligibiles.

Ad SECUNDUM dicendum, quod Philosophus loquitur de me-

moria quæ est præteritæ, prout est relatam ad hoc nunc, in quantum est hoc; et sic non est in mente.

Ad TERTIUM dicendum est per idem.

Ad QUARTUM dicendum, quod in intellectu possibili differt actu apprehendere et retinere, non ex eo quod species sit in eo aliquo modo corporaliter, sed intelligibiliter tantum. Nec tamen sequitur quod semper intelligatur secundum illam speciem; sed solum quando intellectus possibilis perfecte fit in actu respectu illius speciei. Quandoque vero est imperfecte in actu ejus quodammodo medio inter puram potentiam et purum actum; et hoc est habitualiter cognoscere; et de hoc modo cognitionis reducitur in actum perfectum per voluntatem, quæ, secundum Anselmum (lib. de Similitud., cap. XI), est motor omnium virium.

Ad QUINTUM dicendum, quod mens est ad imaginem, præcipue secundum quod fertur in Deum et in se ipsam. Ipsa autem est sibi præsens, et similiter Deus, antequam aliqua species a sensibus accipiantur; et mens non dicitur habere vim memorativam ex hoc quod aliquid actu teneat, sed ex hoc quod est potens tenere.

Ad SEXTUM patet responsio ex dictis.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod nulla potentia potest aliquid cognoscere non convertendo se ad objectum suum, ut visus nihil cognoscit nisi convertendo se ad colorem. Unde, cum phantasmata se habeant hoc modo ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, ut patet per Philosophum in III de Anima (com. XXXIX); quantumcumque aliquam speciem intelligibilem apud se habeat, nunquam tamen actu aliquid considerat secundum illam speciem, nisi convertendo se ad phantasmata: et ideo, sicut intellectus noster secundum statum viæ indiget phantasmatis ad actu considerandum, antequam accipiat habitum, ita et postquam acceperit. Secus autem videtur de Angelis, quorum intellectus objectum non est phantasma.

Ad PRIMUM vero eorum quæ in contrarium obijciuntur, dicendum, quod ex auctoritate illa haberi non potest quod in intellectu sit memoria nisi secundum modum qui dictus est; non autem quod proprie.

Ad SECUNDUM dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum quod memoria potest esse de presentibus objectis; nunquam tamen potest dici memoria nisi consideretur aliquid præteritum, ad minus ex parte ipsius cognitionis; et secundum hoc etiam dicitur aliquis sui oblivisci, vel etiam memorari, in quantum de se ipso, qui est præsens sibi, non conservat præteritam cognitionem.

Ad TERTIUM dicendum, quod in quantum intellectus cognoscit differentias temporum secundum communes rationes, formare potest compositiones secundum quamlibet differentiam temporis.

Ad quartum dicendum, quod providentia non est in intellectu nisi secundum generales rationes futuri; sed ad particularia applicatur mediante ratione particulari, quam oportet mediam intercedere inter rationem universalem moventem et motum qui in particularibus consequitur, ut patet per Philosophum in III de Anima (com. LVII, LVIII).

ARTICULUS III. — *Utrum memoria distinguatur ab intelligentia sicut potentia a potentia.* (I part., quæst. LXXVII, art. 7.)

Tertio quaeritur, utrum memoria distinguatur ab intelligentia sicut potentia a potentia; et videtur quod non. Diversarum enim potentiarum sunt diversi actus. Sed intellectus possibilis et memoria, prout sunt in mente, ponitur esse idem actus, qui est speciem retinere; hoc enim quod Augustinus memorie, Philosophus intellectui possibilis attribuit (III de Anima, com. vi). Ergo memoria non distinguitur ab intelligentia sicut potentia a potentia.

2. Præterea, accipere aliquid non concernendo aliquam differentiam temporis, est proprium intellectus, qui abstrahit ab hic et nunc. Sed memoria non concernit aliquam differentiam temporis, quia, secundum Augustinum, XIV de Trinit. (cap. xi), memoria est communiter præsentium, præteritorum, et futurorum. Ergo memoria ab intelligentia non distinguitur.

3. Præterea, intelligentia accipitur dupliciter secundum Augustinum, XIV de Trinit. (cap. vi et vii). Uno modo prout dicimur intelligere id quod non actu consideramus; alio modo prout dicimur intelligere id quod actu cogitamus. Sed intelligentia, secundum quam id tantum dicimur intelligere quod actu cogitamus, est intelligere in actu; quod non est potentia, sed operatio alicujus potentie; et sic non distinguitur a memoria sicut potentia a potentia. Secundum vero quod intelligimus ea quæ in actu consideramus, nullo modo a memoria distinguitur, sed ad memoriam pertinet; quod patet per Augustinum XIV de Trin. (vi a med.), ubi sic dicit: *Si nos referamus ad interiorum mentis memoriam, quia sui meminit, interiorum intelligentiam, qua se intelligit, et interiorum voluntatem, qua se diligit: ubi hæc tria simul semper sunt, sive cogitentur sicut non cogitentur; videtur quidem imago Trinitatis ad solam memoriam pertinere.* Ergo intelligentia a memoria nullo modo distinguitur sicut potentia a potentia.

4. Si dicatur, quod intelligentia in anima est quedam potentia secundum quam anima est potens actu cogitare, et alia secundum quam actu cogitat; sic etiam intelligentia, qua nos dicimur intelligere non cogitando, distinguitur a memoria sicut potentia a potentia; contra. Eiusdem potentie est habitum habere, et uti habitu. Sed intelligere non cogitando, est intelligere in habitu; intelligere autem cogitando, est habere habitum. Ergo ad eam-

dem potentiam pertinet intelligere non cogitando, et intelligere cogitando; et sic per hoc non diversificatur intelligentia a memoria sicut potentia a potentia.

5. Præterea, in intellectiva parte anime non invenitur alia potentia nisi cognoscitiva et motiva vel affectiva. Sed voluntas est affectiva vel motiva; intelligentia autem cognoscitiva. Ergo memoria non est alia potentia ab intelligentia.

1. Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV de Trin. (cap. viii), quod *secundum hoc anima est ad imaginem Dei quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum Deum et conspiciendum potest.* Sed potest anima conspiciere secundum potentias. Ergo imago in anima attenditur secundum potentias. Sed in anima attenditur imago secundum quod hæc tria in ea inveniuntur, memoria, intelligentia, et voluntas. Ergo hæc tria sunt tres potentie distincte.

2. Præterea, si ista non sunt tres potentie, oportet aliquod eorum esse actum sive operationem. Sed actus non semper est in anima; non enim semper in actu intelligit vel vult. Ergo ista tria non semper erunt in anima; et sic non esset anima ad imaginem Dei; quod est contra Augustinum (IV de Trinitate, cap. iii et vi).

3. Item, inter hæc tria invenitur æqualitas, per quam æqualitas divinarum personarum representatur. Sed inter actum vel habitum vel potentiam non invenitur æqualitas; quia ad plura se extendit potentia quam habitus, et habitus quam actus; quia unus potentie sunt plures habitus, et ab uno habitu plures actus eliciuntur. Ergo non potest esse quod aliquod eorum sit habitus, et aliud actus.

Respondeo dicendum, quod Augustinus (XIV de Trinit., cap. vii a med.) dupliciter assignat imaginem Trinitatis in mente. Primo secundum hæc tria: *mens, notitia, et amor*, ut patet in IX de Trinitate; secundo quantum ad hæc tria, quæ sunt *memoria, intelligentia et voluntas*. Dicendum ergo, quod imago Trinitatis in anima potest assignari dupliciter: uno modo secundum perfectam imitationem Trinitatis; alio modo secundum imperfectam. Anima enim perfecte Trinitatem imitatur secundum quod meminit actu, intelligit actu, vult actu. Quod ideo est, quia in illa Trinitate increata, media in Trinitate persona est Verbum; verbum autem sine actuali cognitione esse non potest; unde secundum hunc modum perfecte imitationis assignat Augustinus imaginem in his tribus, memoria, intelligentia, voluntate; prout memoria importat habitualement notitiam, intelligentia vero actualement cogitationem ex illa notitia procedentem; voluntas vero actualement voluntatis motum ex cogitatione procedentem. Et hoc patet expresse per hoc quod dicit in XIV de Trinit. (ubi sup.), sic dicens: *Quia ibi, scilicet in mente, verbum esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne*

quod dicimus illo interiori verbo, quod ad nullius gentis pertinet linguam; in tribus potius illis imago ista ponitur, memoria scilicet, intelligentia et voluntate. Hanc autem dico intelligentiam, qua intelligentes cogitantes; et eam voluntatem, quæ istam prolem parentemque coniungit. Imago vero secundum imperfectam imitationem est quando assignatur secundum habitus et potentias; et sic assignat imaginem Trinitatis in anima, IX de Trinitate (cap. IV et seq.), quantum ad hæc tria, mens, notitia, amor; ut mens nominat potentiam, notitia vero et amor, habitus in ea existentes; et sicut posuit notitiam, ita ponere potuisset intelligentiam habitualem: utrumque enim habitualiter accipi potest, ut patet ex hoc quod dicitur XIV de Trinitate (cap. VII, circa princ.): *Numquid recte possumus dicere: iste musicus novit quidem musicam licet non eam intelligat, quia eam non cogitat; intelligit vero nunc geometriam, hanc enim nunc cogitat? Absurda est, quantum apparet ista sententia.* Et sic secundum hanc assignationem hæc duo, quæ sunt notitia et amor, habitualiter accepta, ad memoriam tantum pertinent; ut patet per auctoritatem ejusdem in obijciendo inductam. Sed quia actus sunt in potentiis radicaliter sicut effectus in causis; ideo etiam perfecta imitatio, quæ est secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem actualem, potest originaliter inveniri in potentiis, secundum quas anima potest meminisse, intelligere actualiter, et velle; ut per verba Augustini inducta (in arg.) patet. Et sic imago attenditur secundum potentias; non tamen hoc modo quod memoria possit esse, in mente, alia potentia præter intelligentiam: quod sic patet. Potentia non diversificantur ex diversitate objectorum nisi diversitas objectorum sit ex his quæ per se accidunt objectis, secundum quod sunt talium potentiarum objecta; unde calidum et frigidum, quæ colorato accidunt, inquantum hujusmodi, non diversificant potentiam visivam: ejusdem enim visivæ potentia est videre coloratum, calidum et frigidum, dulce et amarum. Quamvis autem mens sive intellectus aliquo modo possit cognoscere præteritum, tamen, cum indifferenter se habeat ad cognoscenda præsentia, præterita, et futura; differentia præsentis et præteriti accidentalis intelligibili est, inquantum hujusmodi. Unde, quamvis in mente aliquo modo possit esse memoria; non tamen potest esse ut potentia quædam per se distincta ab aliis, per modum quo philosophi de distinctione potentiarum loquuntur; sed hæc solummodo potest inveniri memoria in parte sensitiva, quæ fertur ad præsens inquantum est præsens; unde si debeat ferri in præteritum, requiritur aliqua aliorum virtus quam ipse sensus. Nihilominus tamen, etsi memoria non sit potentia distincta ab intelligentia, prout intelligentia sumitur pro potentia; tamen invenitur Trinitas in anima etiam considerando ipsas potentias,

secundum quod una potentia, quæ est intellectus, habet habitudinem ad diversa, scilicet ad tenendam notitiam alicujus habitualiter: sicut et Augustinus (XII de Trinit., cap. XIV), distinguit rationem inferiorem a superiori secundum habitudinem ad diversa.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quamvis memoria, prout est in mente, non sit alia potentia ab intellectu possibili distincta; tamen inter intellectum possibilem et memoriam invenitur distinctio secundum habitudinem ad diversa, ut ex dictis patet.

Et similiter dicendum est ad quatuor sequentia.

AD PRIMUM vero in contrarium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de imagine inventa in anima, non secundum perfectam imitationem, quæ est quando actu imitatur Trinitatem intelligendo eam.

AD SECUNDUM dicendum, quod semper est in anima imago Trinitatis aliquo modo, sed non secundum perfectam imitationem.

AD TERTIUM dicendum, quod inter potentiam et actum et habitum potest esse æqualitas, secundum quod comparatur ad unum objectum; et sic imago Trinitatis invenitur in anima secundum quod fertur in Deum. Et tamen, etiam communiter loquendo de potentia, habitu et actu, invenitur in eis æqualitas, non quidem secundum proprietatem naturæ, quia alterius modi habet esse operatio, habitus et potentia; sed secundum quam considerationem ad actum, secundum quam consideratur horum trium quantitas; nec oportet quod accipiatur unus tantum actus, numero, aut unus habitus; sed habitus et actus in genere.

ARTICULUS IV. — *Utrum mens cognoscat res materiales.*

(I part., quæst. LXXXIV, art. 1.)

Quarto quæritur, utrum mens cognoscat res materiales; et videtur quod non. Mens enim non cognoscit aliquid nisi intellectuali cognitione. Sed, ut habetur in Glossa (ordin. super illud, *Raptum usque ad tertium celum*), II Cor., XXII, *illa est intellectualis visio que illas res continet quæ non habent imagines sui similes, quæ non sunt quod ipsæ.* Cum igitur res materiales non possint esse in anima per se ipsas, sed solum per imagines sui similes, quæ non sunt quod ipsæ, videtur quod mens materialia non cognoscat.

2. Præterea, Augustinus super Genes. ad litteram (lib. XII, cap. XXIV, circa princ.) dicit: *Mente intelliguntur quæ nec corpora sunt nec similitudines corporum.* Sed res materiales sunt corpora, et similitudines corporum habent. Ergo, etc.

3. Præterea, mens, sive intellectus, habet cognoscere quidditates rerum, quia objectum intellectus est quod quid est, ut dicitur in III de Anima (com. xxvi). Sed quidditas rerum mate-

rialium non est ipsa corporeitas; alias oporteret omnia quæ quidditatem habent, corpus esse. Ergo, etc.

4. Præterea, cognitio mentis consequitur formam, quæ est principium cognoscendi. Sed formæ intelligibiles quæ sunt in mente, sunt omnino immateriales. Ergo per eas mens non potest res materiales cognoscere.

5. Præterea, omnis cognitio est per assimilationem. Sed non potest esse assimilatio inter mentem et materialia: quia similitudinem facit unitas qualitatis; qualitates autem rerum corporalium sunt corporalia accidentia, quæ in mente esse non possunt. Ergo, etc.

6. Præterea, mens nihil cognoscit nisi abstrahendo a materia et a conditionibus materiæ. Sed res materiales quæ sunt res naturales, non possunt, etiam secundum intellectum, a materia separari quia in eorum definitionibus cadit materia. Ergo, etc.

Sed contra, ea quæ ad scientiam naturalem pertinent, mente cognoscuntur. Sed scientia naturalis de rebus materialibus est. Ergo materialia per mentem cognosci possunt.

Præterea, unusquisque bene iudicat quæ cognoscit, et horum est optimus iudex, ut dicitur in I Ethic. (cap. I parum a med.). Sed, sicut dicit Augustinus, XII super Genes. ad litteram (cap. XXIV, in princ.), per mentem ista inferiora iudicantur. Ergo hæc inferiora materialia per mentem intelliguntur.

Præterea, per sensum non cognoscimus nisi materialia. Sed cognitio mentis a sensu oritur. Ergo et mens materiales (1) res cognoscit.

Respondeo dicendum, quod omnis cognitio est secundum aliquam formam, quæ est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem huiusmodi potest considerari dupliciter: uno modo secundum esse quod habet in cognoscente; alio modo secundum respectum quem habet ad rem cuius est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum secundum respectum determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum. Et ideo modus cognoscendi rem aliquam, et secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum ejus. Non autem oportet quod res cognita sit secundum modum cognoscentis, vel secundum modum illum quo forma, quæ est cognoscendi principium, esse habet in cognoscente; unde nihil prohibet, per formas quæ in mente immaterialiter existunt, res materiales cognosci. Hoc autem differenter contingit in mente humana, quæ cognitionem accipit a rebus, et in divina vel angelica, quæ a rebus non accipitur. In mente enim accipiente scientiam a rebus, formæ existunt per quamdam actionem rerum in animam; omnis autem actio est per formam; unde formæ quæ sunt in mente nostra, primo et prin-

(1) *At. naturales.*

cipaliter respiciunt res extra animam existentes quantum ad formas earum. Quarum est duplex modus; quedam enim sunt quæ nullam sibi materiam determinant, ut linea, superficies, et huiusmodi: quedam autem determinant sibi specialem materiam, sicut omnes formæ naturales. Ex cognitione autem formarum quæ nullam sibi materiam determinant, non relinquuntur aliqua cognitio de materia; sed ex cognitione formarum quæ determinant sibi materiam, cognoscitur etiam ipsa materia aliquo modo, scilicet secundum habitudinem quam habet ad formam; et propter hoc dicit Philosophus in I Physic. (com. LXIX), quod materia prima est scibilis secundum analogiam ad formam; et sic per similitudinem formæ ipsa res materialis cognoscitur; sicut aliquis ex hoc ipso quod cognoscit similitatem, cognoscit nasum simum. Sed formæ rerum in mente divina existentes sunt, ex quibus fluit esse rerum, quod est commune formæ et materiæ; unde formæ illæ respiciunt et formam et materiam immediate, et non unum per alterum; et similiter formæ intellectus angelici, quæ sunt similes formis mentis divinæ, quamvis non sint causa rerum. Et sic mens nostra de rebus materialibus immaterialem (1) cognitionem habet; mens vero divina et angelica materialia immaterialius, et tamen perfectius, cognoscit.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa dupliciter potest exponi. Uno modo ut referatur ad visionem intellectualem quantum ad omnia quæ sub ipsa comprehenduntur; et sic dicitur intellectualis visio illarum tantum rerum quæ non habent imagines sui similes, quæ non sunt quod ipsæ; non ut hoc intelligatur de imaginibus quibus res intellectuali visione videntur, quæ sunt quasi medium cognoscendi; sed quia ipsa cognita per intellectualem visionem sunt res ipsæ, et non rerum imagines; quod in visione corporali, scilicet sensitiva, et spiritali, scilicet imaginativa, non accidit. Objecta enim imaginationis et sensus sunt quedam accidentia, ex quibus quedam rei figura vel imago constituitur; sed objectum intellectus est ipsa rei essentia; quamvis essentiam rei cognoscat per ejus similitudinem, sicut per medium cognoscendi, non sicut per objectum in quo primo fertur ejus visio. Vel dicendum (2), quod hoc quod in auctoritate dicitur, pertinet ad visionem intellectualem secundum quod excedit imaginativam et sensitivam; sic enim Augustinus, ex cuius verbis (XII super Genes. ad litter.) Glossa sumitur, intendit assignare differentiam trium visionum, attribuens superiori visioni id in quo inferiorem excedit; sicut dicitur, quod spiritalis visio est cum absentia cogitamus per similitudines quasdam; et tamen spiritalis sive imaginaria visio etiam est de his quæ præsentialiter videntur; sed in hoc quod etiam absentia videt imaginatio (3), sensum transcendit; et ideo ponitur hoc quasi

(1) *At. materialem.* — (2) *At. dicit.* — (3) *At. imago.*

proprium ejus. Similiter etiam intellectualis visio in hoc transcendit imaginationem et sensum, quod ad illa se extendit quæ per essentiam suam sunt intelligibilia; et ideo hoc ei attribuit Augustinus quasi proprium; quamvis etiam cognoscere possit materialia, quæ per suas similitudines cognoscibilia sunt. Unde dicit Augustinus, XII super Genes. ad litteram (cap. XII in princ.), quod *per mentem etiam ista inferiora dijudicantur, et ea sciuntur quæ neque sunt corpora, neque illas gerunt formas similes corporum.*

Et per hoc patet responsio AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, quod si corporeitas sumatur a corpore prout est in genere quantitatis, sic corporeitas non est rei naturalis quidditas, sed ejus accidens, scilicet trina dimensio. Si vero sumatur a corpore prout est in genere substantiæ, sic corporeitas nominat rei naturalis essentiam. Nec tamen sequitur quod omnis quidditas sit corporeitas; nisi diceretur, quod quidditas, inquantum quidditas, conveniret esse corporeitatem.

AD QUARTUM dicendum, quod quamvis in mente non sint nisi immateriales formæ, possunt tamen esse similitudines rerum materialium. Non enim oportet quod ejusmodi esse habeat similitudo cujusmodi est id cuius est similitudo, sed solum quod in ratione conveniat; sicut forma hominis non habet tale esse in statua aurea, quale esse habet forma hominis in carnibus et ossibus.

AD QUINTUM dicendum, quod quamvis qualitates corporales non possint esse in mente, possunt tamen esse similitudines qualitatum corporearum, et secundum has mens rebus corporeis assimilatur.

AD SEXTUM dicendum, quod intellectus cognoscit abstrahendo a materia particulari et conditionibus ejus, sicut ab hac carne et his ossibus; non tamen oportet quod abstrahat a materia universali; unde potest considerare formam naturalem in carnibus et ossibus, sed non in his.

ARTICULUS V. — *Utrum mens nostra possit materialia cognoscere in singulari.* (I part., quæst. LXXXVI, art. 1.)

Quinto queritur, utrum mens nostra possit cognoscere materialia in singulari; et videtur quod sic. Quia sicut singulare habet esse per materiam, ita res dicuntur materiales quæ in sui definitione materiam habent. Sed mens quamvis sit immaterialis, potest cognoscere res materiales. Ergo eadem ratione potest cognoscere res singulares.

2. Præterea, nullus recte judicat et disponit de aliquibus nisi ea cognoscat. Sed sapiens per mentem judicat recte et disponit de singularibus, sicut de familia sua et de rebus suis. Ergo mente singularia cognoscimus.

3. Præterea, nullus cognoscit compositionem nisi cognoscat

compositionis extrema. Sed hanc compositionem, Socrates est homo, format mens; non enim posset eam formare aliqua sensitiva potentia, quæ hominem in generali non apprehendit. Ergo mens singularia cognoscit.

4. Præterea, nullus potest imperare actum aliquem nisi cognoscat objectum actus illius. Sed mens, sive ratio, imperat actum, concupiscibilis et irascibilis, ut patet in I Ethic. (cap. ult.). Ergo, cum illorum objecta sint singularia, mens singularia cognoscit.

5. Præterea, quicquid potest virtus inferior, potest superior, secundum Boetium (V de Consol., prosa. IV a med.). Sed potentia sensitivæ, quæ sunt inferiores mente, singularia cognoscunt. Ergo multo amplius mens singularia cognoscere potest.

6. Præterea, quanto aliqua mens est altior, tanto habet universaliorem cognitionem, ut patet per Dionysium, XII cap. cœl. Hier. Sed mens Angeli est altior quam mens hominis; et tamen Angelus cognoscit singularia. Ergo multo amplius mens humana.

Sed contra: *universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur*, ut dicit Boetius (super Porph. proem. in prædicabil. non procul a fin.).

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis, art. præced., patet, mens humana et angelica diversimode materialia cognoscit. Cognitionis enim mentis humanæ fertur ad res naturales primo secundum formam, et secundario ad materiam prout habet habitudinem ad formam. Sic autem omnis forma, quantum est de se, est universalis, ita habitudo ad formam non facit cognoscere materiam nisi cognitione universal. Sic autem considerata materia non est individualis principium, sed secundum quod consideratur materia in singulari, quæ est materia signata sub determinatis dimensionibus existens, ex hac enim forma individualitur; unde dicit Philosophus in VII Metaph. (com. XXXVII et seqq.), quod *hominis partes sunt materia et forma universaliter, Socratis vero forma hæc et hæc materia.* Unde patet quod mens nostra singulare directe cognoscere non potest; sed directe cognoscitur a nobis singulare per virtutes sensitivas, quæ recipiunt formas a rebus in organo corporali: et sic recipiunt eas sub determinatis dimensionibus, et secundum quod ducunt in cognitionem materiæ singularis. Sicut enim forma universalis ducit in cognitionem materiæ universalis, ita forma individualis ducit in cognitionem materiæ signate, quæ est individualis principium. Sed tamen mens per accidens singularibus se immisceet, inquantum continuatur viribus sensitivis, quæ circa particularia versantur. Quæ quidem continuatio est dupliciter. Uno modo inquantum motus sensitivæ partis terminatur ad mentem, sicut accidit in motu qui est a rebus ad animam; et sic mens singulare cognoscit per quandam reflex-

xionem, prout scilicet mens cognoscendo objectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quæ est actus sui principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit. Alio modo secundum quod motus qui est ab anima ad res, incipit a mente, et procedit in partem sensitivam, prout mens regit inferiores vires; et sic singularibus se immiscet mediante (1) ratione particulari, quæ est potentia quedam individualis quæ alio nomine dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis. Universalem vero sententiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus; cujus major sit universalis, quæ est sententia mentis; minor autem singularis, quæ est applicatio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis, ut patet per id quod habetur III de Anima (com. LVII et LXXVII). Mens vero Angeli, quia cognoscit res materiales per formas quæ respiciunt immediate materiam sicut et formam, non solum cognoscit materiam in universali directa inspectione, sed etiam in singulari; similiter et mens divina.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod cognitio qua cognoscitur materia secundum analogiam quam habet ad formam, non sufficit ad cognitionem rei singularis, ut ex dictis, in corp. art., patet.

AD SECUNDUM dicendum, quod dispositio sapientis de singularibus non fit per mentem nisi mediante vi cogitativa, cujus est intentiones singulares cognoscere, ut ex dictis, in corp. art., patet.

AD TERTIUM dicendum, quod secundum hoc intellectus potest de singulari et universali propositionem componere, quod singulare per reflexionem quamdam cognoscit, ut dictum est (ubi sup.).

AD QUARTUM dicendum, quod intellectus sive ratio cognoscit in universali finem ad quem ordinat actum concupiscibilis et actum irascibilis imperando eos. Hanc autem cognitionem universalem mediante vi cogitativa ad singularia applicat, ut dictum est (ibid.).

AD QUINTUM dicendum, quod illud quod potest virtus inferior, potest superior, non tamen semper eodem modo, sed quandoque alio altiori modo; et sic intellectus cognoscere potest ea quæ cognoscit sensus, altiori tamen modo quam sensus; sensus enim cognoscit ea quantum ad dispositiones materiales et accidentia exteriora; sed intellectus penetrat ad intimam naturam speciei, quæ est in ipsis individuis.

AD SEXTUM dicendum, quod cognitio mentis angelicæ est

(1) *Al. moventi.*

universalior quam cognitio mentis humanæ, quia ad plura se extendit paucioribus mediis utens; et tamen efficacior est ad singularia cognoscenda, ut ex dictis (ibid.) patet.

ARTICULUS VI. — *Utrum mens humana cognitionem a sensibilibus accipiat.* (I part., quæst. LXXXIV, art. 6.)

Sexto quæritur, utrum mens humana cognitionem a sensibilibus accipiat; et videtur quod non. Eorum enim quæ non (1) conveniunt in materia, non potest esse actio et passio, ut patet per Boetium in lib. de duabus Naturis (a med.) et etiam per Philosophum in lib. de Gener. (I, com. XLV et LIII). Sed mens nostra non communicat in materia cum rebus sensibilibus. Ergo non possunt sensibilia agere in mentem nostram, ut ex eis menti nostræ aliqua cognitio imprimatur.

2. Præterea, objectum intellectus est quod quid est, ut dicitur in III de Anima, (com. xxvi). Sed quidditas rei nullo modo sensu percipitur. Ergo cognitio mentis a sensu non accipitur.

3. Præterea, Augustinus dicit, X Confess. (cap. X, circa fin.), loquens de cognitione intelligibilium, quomodo a nobis acquiratur: *Ibi, inquam, erant antequam ea didicissem, scilicet intelligibilia in mente nostra; sed in memoria non erant.* Ergo videtur quod intelligibiles species non sunt a sensibus acceptæ.

4. Præterea, Augustinus probat, X de Trinit. (in princ.), quod anima non potest amare nisi cognita. Sed aliquis antequam scientiam addiscat, amat eam; quod patet ex hoc quod multo studio eam quærit. Ergo antequam addiscat illam scientiam, habet eam in notitia sua; ergo videtur quod non accipiat mens scientiam a rebus sensibilibus.

5. Præterea, Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram (cap. XVI, a med.): *Corporis imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in se ipso facit celeritate mirabili, quæ ineffabiliter longe est a corporis tarditate.* Ergo videtur quod mens non accipiat species intelligibiles a sensibus, sed ipsa eas in se formet.

6. Præterea, Augustinus dicit, XII de Trinit. (cap. II, circa fin.), quod mens nostra de rebus corporalibus iudicat secundum rationes incorporales et sempiternas. Sed rationes acceptæ a sensibus non sunt huiusmodi; et sic idem quod prius.

7. Præterea, si mens cognitionem a sensibilibus accipiat, hoc non potest esse nisi in quantum species quæ a sensibilibus accipitur, intellectum possibilem movet. Sed talis species non potest movere intellectum possibilem; non enim movet ipsum in phantasia adhuc existens, quia ibi existens nondum est actu intelligibilis, sed potentia tantum; similiter non movet intellectum possibilem existens in intellectu agente, qui nullius speciei est receptivus; alias non differret ab intellectu possibili: simili-

(1) *Al. desit non.*

liter nec existens in ipso possibili intellectu, quia forma jam inhærens subjecto subjectum non movet, sed in ipso quodammodo quiescit; nec etiam per se existens, cum species intelligibiles non sint substantiæ, sed de genere accidentium, ut dicit Avicenna in sua *Metaph.* (lib. III, cap. VIII). Ergo nullo modo esse potest ut mens nostra a sensibilibus accipiat scientiam.

8. Præterea, agens est nobilior patiente, ut patet per Augustinum, XII super Gen. ad litteram (cap. VI circa med.), et per Philosophum in III de Anima (com. XIX). Sed recipiens se habet ad illud quod recipit quasi patientis ad agens. Cum ergo mens sit multo nobilior sensibilibus et sensibus ipsis, non poterit ab eis cognitionem accipere.

9. Præterea, Philosophus dicit in VII *Physic.* (com. XXIX), quod anima in quiescendo fit sciens. Sed anima non posset accipere scientiam a sensibilibus, nisi moveretur quodammodo ab eis. Ergo, etc.

Sed contra, sicut dicit Philosophus (lib. I *Post.*, text. XXXIII), et experimento probatur, cui deficit unus sensus, deficit una scientia, sicut cæcus deest scientia de coloribus. Hoc autem non esset, si anima aliquid acciperet scientiam quam per sensus. Ergo a sensibilibus per sensus scientiam (1) accipit.

Præterea, omnis nostra cognitio originaliter consistit in notitia primorum principiorum indemonstrabilium. Horum autem cognitio in nobis a sensu oritur, ut patet in fine *Poster.* (lib. II, comm. ultim. circa med.) Ergo scientia nostra a sensu oritur.

Præterea, natura nihil facit frustra, nec deficit in necessariis. Frustra autem dati essent sensus animæ, nisi per eos cognitionem de rebus acciperet. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod circa hanc questionem multiplex fuit antiquorum opinio.

Quidam enim posuerunt ortum scientiæ nostræ totaliter a causa exteriori esse, quæ est a materia separata: quæ in duas sectas dividitur. Quidam enim, ut Platonici, posuerunt formas rerum sensibilibus esse a materia separatas, et sic esse intelligibiles actu, et per earum participationem a materia sensibili effici individua in natura; earum vero participatione humanas mentes scientiam habere; et sic ponebant predictas formas esse principium generationis et scientiæ, ut Philosophus narrat in I *Metaph.* (com. VI). Sed hæc positio a Philosopho sufficienter reprobatæ est; qui ostendit quod non est ponere formas sensibilibus rerum nisi in materia sensibili; cum etiam nec sine materia sensibili in universali formæ universales intelligi possint, sicut nec simus sine naso. Et ideo alii non ponentes formas sensibilibus separatas, sed intelligentias tantum, quas nos Angelos dicimus, posuerunt originem nostræ scientiæ totaliter

(1) *Al.* etiam.

ab huiusmodi substantiis separatis esse. Unde Avicenna voluit (lib. IX *Metaph.*, cap. II, IV et V), quod sicut formæ sensibiles non acquiruntur in materia sensibili nisi ex influencia intelligentiæ agentis, ita et formæ intelligibiles humanis mentibus non imprimuntur nisi ex intelligentia agente, quæ non est pars animæ, sed substantia separata, ut ipse ponit. Indiget tamen anima sensibus quasi excitantibus et disponentibus ad scientiam; sicut ista inferiora agentia preparant materiam ad suscipiendam formam ab intelligentia agente. Sed ista opinio non videtur rationalis: quia secundum hoc non esset dependentia necessaria inter cognitionem mentis humanæ et virtutes sensitivas; cujus apparet contrarium manifeste; tum ex hoc quod deficiente sensu deficit scientia de suis sensibilibus; tum ex hoc quod mens nostra non potest actu considerare etiam ea quæ habitualiter scit, nisi formando aliqua phantasmata; unde etiam læso organo phantasiæ impeditur consideratio. Et præterea predicta positio tollit proxima rerum principia, si omnia inferiora ex substantia separata immediate formas consequuntur tam intelligibiles quam sensibiles.

Alia opinio fuit potentium nostræ scientiæ originem totaliter a causa interiori esse: quæ etiam in duas sectas dividitur. Quidam enim posuerunt humanas animas in se ipsis continere omnium rerum notitiam; sed per conjunctionem ad corpus prædictam cognitionem obtenebrari; et ideo dicebant nos indigere studio et sensibus, ut impedimenta scientiæ tollerentur; dicentes, addiscere, nihil aliud esse quam reminisci; sicut et manifeste apparet quod ex his quæ audivimus et videmus, reminiscimur ea quæ prius sciebamus. Sed hæc positio non videtur esse rationalis. Si enim conjunctio animæ ad corpus sit naturalis, non potest esse quod per eam totaliter naturalis scientia impediatur: et ita, si hæc opinio vera esset, non pateremur omnimodam ignorantiam eorum quorum sensum non habemus. Esset autem opinio consona illi positioni quæ ponit animas ante corpora fuisse creatas, et postmodum corporibus unitas; quia tunc compositio corporis et animæ non esset naturalis, sed accidentaliter proveniens ipsi animæ. Quæ quidem opinio et secundum fidem et secundum philosophorum sententias reprobanda judicatur. Alii vero dixerunt, quod anima sibi ipsi est scientiæ causa: non enim a sensibilibus scientiam accipit quasi actione sensibilibus aliquo modo similitudines rerum ad animam perveniant; sed ipsa anima ad presentiam sensibilibus in se similitudines sensibilibus format. Sed hæc positio non videtur totaliter rationalis. Nullum enim agens, nisi secundum quod est actu, agit; unde, si anima format in se omnium rerum similitudines, oportet quod ipsa in se actu habeat illas similitudines rerum; et sic redibit in prædictam opinionem, quæ ponit omnium rerum scientiam animæ naturaliter insitam esse.

Et ideo præ omnibus prædictis positionibus rationabilior videtur sententia Philosophi, qui ponit scientiam mentis nostræ partim ab intrinseco esse, partim ab extrinseco; non solum a rebus a materia separatis, sed etiam ab ipsis sensibilibus. Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles quæ sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine. Uno modo ut actus ad potentiam; in quantum, scilicet, res quæ sunt extra animam sunt intelligibiles in potentia. Ipsa vero mens est intelligibilis in actu; et secundum hoc ponitur in ea intellectus agens, qui faciat intelligibilia acta. Alio modo ut potentia ad actum; prout scilicet in mente nostra formæ rerum determinatæ, sunt in potentia tantum, quæ in rebus extra animam sunt in actu; et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cujus est recipere formas a sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis. Quod quidem lumen intellectus agentis in anima rationali procedit, sicut a prima origine, a substantiis separatis, præcipue a Deo. Et secundum hoc, verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formæ a sensibilibus abstractæ intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis, et ea præcognoscimus in ipsis.

Et secundum hoc illa opinio veritatem habet quæ ponit, nos ea quæ addiscimus, ante in notitia habuisse.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod formæ sensibiles, vel a sensibilibus abstractæ, non possunt agere in mentem nostram, nisi quatenus per lumen intellectus agentis immateriales redduntur, et sic efficiuntur quodammodo homogeneæ intellectui possibili in quem agunt.

AD SECUNDUM dicendum, quod circa idem virtus superior et inferior operantur, non similiter, sed superior sublimius; unde et per formam quæ a rebus accipitur, sensus non ita efficaciter rem cognoscit sicut intellectus; sed sensus per eam manducatur in cognitionem exteriorum accidentium; intellectus vero pervenit ad nudam quidditatem rei, discernendo eam ab omnibus materialibus conditionibus. Unde pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud quod mens cognoscit, sensus apprehendat; sed quia ex his quæ sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manducatur, sicut etiam sensibilia intellecta manducantur in intelligibilia divinorum.

AD TERTIUM dicendum, quod verbum Augustini est referen-

dum ad præcognitionem qua particularia in principiis universalibus præcognoscuntur; sic enim verum est quod ea quæ addiscimus, prius in anima nostra erant.

AD QUARTUM dicendum, quod aliquis antequam aliquam scientiam acquirat, amare eam potest, in quantum cognoscit quadam cognitione universali, cognoscendo utilitatem illius scientiæ vel visu, vel quocumque alio modo.

AD QUINTUM dicendum, quod secundum hoc intelligenda est anima se ipsam formare, quod per actionem intellectus agentis formæ intelligibiles factæ intellectum possibilem formant, ut dictum est; et secundum hoc vis imaginativa potest formare diversorum sensibilibus formas; quod præcipue apparet dum imaginamur ea quæ nunquam sensu percepimus.

AD SEXTUM dicendum, quod prima principia, quorum cognitio est nobis innata, sunt quedam similitudines increatæ veritatis; unde secundum quod per eas de aliis iudicamus, dicimus iudicare de rebus per rationes immutabiles, vel veritatem increatam. Hoc tamen quod Augustinus ibi dicit, referendum est ad rationem superiorem, quæ æternis contemplandis inhæret; quæ quidem, quamvis sit dignitate prior, est tamen operatio ejus posterior; quia *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*; Rom., I, 20.

AD SEPTIMUM dicendum, quod in receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatis, se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium; intellectus vero agens ut agens principale et primum; et ideo actionis effectus relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque, et non secundum conditionem alterius tantum; et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu, ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinarum rerum ex cognitione phantasmatum; et sic formæ intelligibiles in actu non sunt per se existentes neque in phantasia neque in intellectu agente, sed solum in intellectu possibili.

AD OCTAVUM dicendum, quod quamvis intellectus possibilis sit simpliciter nobilior quam phantasma; tamen secundum quid nihil prohibet phantasma nobilior esse, in quantum scilicet phantasma est actu similitudo talis rei; quod intellectui possibili non convenit nisi in potentia; et sic quodammodo potest agere in intellectum possibilem virtute luminis intellectus agentis, sicut et color potest agere in visum virtute luminis corporalis.

AD NONUM dicendum, quod quies in qua perficitur scientia, excludit motum naturalium passionum; non autem motum et passionem communiter acceptam, secundum quod quodlibet recipere pati dicitur et moveri; sicut etiam Philosophus dicit in III de Anima (com. XII), quod intelligere est quoddam pati.