

tunc fiet apta ad recipiendum a datore formarum formam pulchriorem aliis formis, quae est anima hominis. Hujus vero animae humanae duae sunt virtutes, una operans, et altera sciens, quam vocat intellectum; ut ex consequentibus patet. Et postea multis argumentis probat, quod operatio intellectus non fit per organum corporale. Hoc autem praemisimus, non quasi volentes ex philosophorum auctoritatibus reprobare supra positum errorem; sed ut ostendamus quod non solum latini, quorum verba quibusdam non sapiunt, sed et graeci et arabes hoc senserunt, quod intellectus sit pars vel potentia sive virtus animae, quae est corporis forma. Unde miror ex quibus Peripateticis hunc errorem se assumpsisse gloriatur; nisi forte quia minus voluit cum ceteris Peripateticis recte sapere, quam cum Averroë aberrare, qui non tam fuit Peripateticus quam Peripateticae philosophiae depravator.

Ostenso igitur ex verbis Aristotelis et aliorum sequentium ipsum, quod intellectus est potentia animae quae est corporis forma, licet ipsa potentia quae est intellectus, non sit alicujus organi actus, quia nihil ipsius operationi communicat corporalis operatio, ut Aristoteles dicit; inquirendum est per rationes quid circa hoc sentire sit necesse. Et quia secundum doctrinam Aristotelis oportet ex actibus principia actuum considerare; ex ipso actu quidem proprio intellectus, qui est intelligere, primo hoc considerandum videtur: in quo nullam firmiorem rationem habere possumus ea quam Aristoteles ponit, et sic argumentatur. Anima est principium quo vivimus et intelligimus. Ergo et ratio quaedam et species corporis cujusdam. Et adeo huic rationi innititur quod eam dicit esse demonstrationem: nam in principio capituli sic dicit: "Non enim solum quod quid est oportet diffinitivam rationem ostendere, sicut plures terminorum dicunt, sed et causam inesse et demonstrare;" et ponit exemplum: "sicut demonstratur quid est tetragonismus, id est quadratum, per inventionem mediae lineae proportionalis." Virtus autem hujus demonstrationis et insolubilitas apparet: quia quicumque ab hac via divertere voluerit, necesse habet inconveniens dicere. Manifestum est enim quod hic homo singularis intelligit: nunquam enim de intellectu quaeremus, nisi intelligeremus: nec cum quaerimus de intellectu, de alio principio quaerimus quam de eo quo nos intelligimus. Unde et Aristoteles dicit: "dico autem intellectum quo intelligit anima." Concludit autem sic Aristoteles. "Quod si aliquid est primum principium quo intelligimus, oportet illud esse formam corporis: quia ipse prius manifestavit, quod illud quo primo aliquid operatur, est forma. Et patet hoc per operationem, quia unumquodque agit in quantum est actus. Est autem unumquodque actus per formam. Unde oportet illud quo primo aliquid agit, esse formam."

Si autem dicas, quod principium hujus actus qui est intelligere, quod nominamus intellectum, non sit forma; oportet te invenire modum quo actio illius principii sit actio hujus hominis quod diversimode quidam conati sunt dicere: quorum unus, scilicet Averroës, ponens hujusmodi principium intelligendi quod dicitur intellectus possibilis, non esse animam nec partem animae nisi aequivoce, sed potius quod sit substantia quaedam separata; dixit, quod illius intelligere substantiae separatae est intelligere mei vel illius, in quantum intellectus ille possibilis copulatur mihi vel tibi per phantasmata quae sunt in me vel in te. Quod sic fieri dicebat. Species enim intelligibilis, quae fit unum cum intellectu possibili, cum sit forma et actus ejus, habet duo subjecta: unum ipsa phantasmata, aliud intellectum possibilem. Sic ergo intellectus possibilis continuatur nobis per formam suam mediantibus phantasmatibus; et sic dum intellectus possibilis intelligit, hic homo intelligit.

Quod autem hoc nihil sit, patet tripliciter. Primo quidem quod sic continuatio intellectus ad hominem non esset secundum primam ejus generationem, ut Theophrastus dicit, et Aristoteles innuit in 2 Phys., ubi dicit, quod terminus naturalis considerationis de formis est ad formam secundum quam homo ab homine generatur, et a sole. Manifestum est autem quod terminus considerationis naturalis est intellectus. Secundum autem dictum Averroës, intellectus non continuatur homini secundum suam generationem, sed secundum operationem sensus, in quantum est sentiens in actu. Phantasma enim est motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in 3 libro de anima. Secundo vero, quia ista conjunctio non esset secundum aliquid unum, sed secundum diversa. Manifestum est enim quod species intelligibilis, secundum quod est in phantasmatibus, est intellecta in potentia; in intellectu autem possibili est secundum quod est intellecta in actu, abstracta a phantasmatibus. Si ergo species intelligibilis non est forma intellectus possibilis nisi secundum quod est abstracta a phantasmatibus; sequitur quod per speciem intelligibilem non continuatur intellectus phantasmatibus, sed magis ab eis est separatus: nisi forte dicatur, quod intellectus possibilis continuatur phantasmatibus, sicut speculatum continuatur homini cujus species resultat in speculo. Talis autem continuatio manifestum est quod non sufficit ad continuationem actus: manifestum est enim quod actio speculi, quae est representare, non propter hoc potest attribui homini unde nec actio intellectus possibilis propter praedictam copulationem posset attribui huic homini qui est Socrates, ut hic homo intelligeret. Tertio, quia dato quod una et eadem species numero esset forma intellectus possibilis, et esset simul in phantasmatibus; nec adhuc talis copulatio sufficeret ad hoc quod hic homo intelligeret.

Manifestum est enim quod per speciem intelligibilem aliquid intelligitur, sed per potentiam intellectivam aliquis intelligit; sicut etiam per speciem sensibilem aliquid sentitur, per potentiam autem sensitivam aliquis sentit: unde paries, in quo est color, cujus species sensibilis in actu est in visu, videtur, non videt; animal autem habens potentiam visivam, in qua est talis species, videt. Talis autem est praedicta copulatio intellectus possibilis ad hominem, in quo sunt phantasmata, quorum species sunt in intellectu possibili, qualis est copulatio parietis, in quo est color, ad visum, in quo est species sui coloris. Sicut igitur paries non videt, sed videtur ejus color; ita sequeretur quod homo non intelligeret, sed quod ejus phantasmata intelligerentur ab intellectu possibili. Impossibile est ergo salvari quod hic homo intelligat, secundum positionem Averrois.

Quidam vero videntes quod secundum viam Averrois sustineri non potest quod hic homo intelligat, in aliam divertunt viam; et dicunt, quod intellectus unitor corpori ut motor; et sic inquantum ex corpore et intellectu fit unum sicut ex movente et moto, intellectus est pars hujus hominis: et ideo operatio intellectus attribuitur huic homini, sicut operatio oculi, quae est videre, attribuitur huic homini. Quaerendum est autem ab eo qui hoc ponit, primo quid sit hoc singulare quod est Socrates: utrum Socrates sit solus intellectus, qui est motor, aut sit motum ab ipso, quod est corpus, animatum tamen anima vegetativa et sensitiva; aut sit compositum ex utroque. Et quantum ex sua positione videtur, hoc tertium accipiet, scilicet quod Socrates sit aliquid compositum ex utroque.

Procedamus ergo contra eos per rationem Aristotelis in 8 Metaphysicis, dicentis: "Cum enim quaecumque partes habent, et non ut aerivus, quod totum, sed aliquid inest totum praeter partes, est alia causa: quoniam in corporibus iis quidem tactus causa est unum essendi; aliis vero viscositas, aut aliqua passio altera. Talis vero definitio ratio est una, non conjunctione, quemadmodum ilias, sed unius esse. Quid igitur est quod facit hominem unum, et propter quid unum sed non multa, puta animal et bipes, alterque, et si est, ut ajunt quidam, ipsum aliquid animal, et ipsum bipes? Quare namque non illa ipsa homo est, et erunt secundum participationem homines, et homines non unius, sed duorum, scilicet animalis, non bipedis: et totaliter utique non erit homo unum, et plura animal et bipes? Palam itaque quia sic quidem acceptantibus consequerentur definire et dicere: Non contingit reddere et solvere dubitationem. Si autem est, ut diximus hoc quidem materia, illud vero forma; et hoc quidem potentia, illud vero actu; non adhuc dubitatio videbitur esse."

Sed si tu dicas, quod Socrates non est unum quid simpli-

citer, sed unum quid aggregatione motoris et moti; sequuntur multa inconvenientia. Primo quidem, quia si unumquodque est similiter unum et ens, sequetur quod Socrates non sit aliquid, et quod non sit in specie nec in genere, et ulterius quod non habeat aliquam actionem, quia actio non est nisi entis. Unde non dicimus quod intelligere nautae sit intelligere hujus totius quod est nauta et navis, sed nautae tantum; et similiter intelligere non erit actus Socratis, sed intellectus tantum utentis corpore Socratis. In solo enim toto quod est aliquid unum et ens, actio partis est actio totius. Et si quis aliter loquitur, improprie loquitur. Et si tu dicas, quod hoc modo caelum intelligit per motorem suum, est assumptio difficilioris materiae. Per intellectum enim humanum oportet nos devenire ad cognoscendum intellectus superiores, et non e converso. Si vero dicitur quod hoc individuum quod est Socrates, est corpus animatum anima vegetativa et sensitiva, ut videtur sequi secundum eos qui ponunt quod hic homo non constituitur in specie per intellectum, sed per animam sensitivam nobilitatam ex aliqua instructione intellectus possibilis; tunc intellectus non se habet ad Socratem nisi sicut movens ad motum. Sed secundum hoc, actio intellectus quae est intelligere, nullo modo poterit attribui Socrati: quod multipliciter apparet.

Primo quidem per hoc quod dicit Philosophus in 2 Metaphysicis, quod "quorum diversum est aliquid opus praeter actionem, actio est in eo quod fit, ut aedificatio in aedificato, et contextio in contexto: similiter autem et alius, et totaliter ut motus in moto. Quorum vero non est aliud aliquid opus praeter actionem, in eis existit actio, ut visio in vidente, et speculatio in speculante." Sic ergo etsi intellectus ponatur uniri Socrati ut movens, nihil proficit ad hoc quod intelligere sit in Socrate, nec quod Socrates intelligat: quia intelligere est actio quae est in intellectu tantum. Ex quo etiam patet falsum esse quod dicunt, quod intellectus non est actus corporis, sed ipsum intelligere. Non enim potest esse alicujus actus intelligere, cujus non sit actus intellectus: quia intelligere non nisi in intellectu est, sicut nec visio nisi in visu: unde nec visio potest esse alicujus nisi illius cujus actus est visus. Secundo, quia actio moventis propria non attribuitur instrumento aut moto: sed magis e converso actio instrumenti attribuitur principali moventi; non enim potest dici quod serra disponat de artificio; potest tamen dici, quod artifex secat, quod est opus serrae. Propria autem operatio ipsius intellectus est intelligere: unde, dato etiam quod intelligere esset actio transiens in alterum, sicut movere, non sequeretur quod intelligere conveniret Socrati, si intellectus uniatu ei solum ut motor. Tertio, quia in his quorum actiones in alterum transeunt, opposito modo attribuuntur

tur actiones moventibus et motis. Secundum aedificationem enim aedificator dicitur aedificare, aedificium vero aedificari. Si ergo intelligere esset actio in alterum transiens, sicut movere; adhuc non esset dicendum quod Socrates intelligeret ad hoc quod intellectus uiretur ei ut motor; sed magis quod intellectus intelligeret, et Socrates intelligeretur; aut forte quod intellectus intelligendo moveret Socratem, et Socrates moveretur. Contingit tamen quandoque quod actio moventis traducitur in rem motam, puta cum ipsum motum movet ex eo quod movetur, ut calefactum calefacit. Posset ergo aliquis sic dicere, quod motum ab intellectu, qui intelligendo movet, ex hoc ipso quod movetur intelligit.

Hinc autem dicto Aristoteles resistit in 2 de Anima, unde principium hujus rationis assumpsimus. Cum enim dixisset quod id quo primo scimus et sanamur, est forma, scilicet scientia et sanitas, subiungit: "Videntur enim in patiente et disposito activorum inesse actus;" quod exponens Themistius dicit: "Nam etsi ab aliis aliquando scientia et sanitas est, puta a docente et medico; tamen in patiente et disposito facientium inexistere actus ostendimus prius in his quae de natura." Est ergo intentio Aristotelis, et evidenter est verum, quod quando motum movet, et habet actionem moventis, oportet quod insit ei actus aliquis a movente, qui hujusmodi actionem habeat: et hoc est principium quo agit, et est actus et forma ejus, sicut si aliquid est calefactum, calefacit per calorem, qui inest ei a calefaciente. Detur ergo quod intellectus moveat animam Socratis vel illustrando, vel quocumque modo; hoc quod est relictum ab impressione intellectus in Socrate, et primum quo Socrates intelligit. Id autem quo Socrates primo intelligit, sicut sensu sentit, Aristoteles probavit esse in potentia omnia, et per hoc non habere naturam determinatam, nisi hanc quod sit possibilis, et per consequens quod non miscatur corpori, sed sit separatus. Dato ergo quod sit aliquis intellectus separatus movens Socratem, tamen adhuc oportet quod ille intellectus possibilis, de quo Aristoteles loquitur, sit in anima Socratis, sicut et sensus, qui est in potentia ad omnia sensibilia, quo Socrates sentit. Si autem dicatur quod hoc individuum quod est Socrates, non est aliquid compositum ex intellectu et corpore animato, neque est corpus animatum tantum, sed est solum intellectus; haec jam erit opinio Platonis, qui, ut Gregorius Nyssenus refert, propter hanc difficultatem non vult hominem ex anima et corpore esse, sed animam corpore utentem, et velut indutam corpore. Sed et Plotinus, ut Macrobius refert, ipsam animam hominem esse testatur, sic dicens: "Qui videtur, non ipse verus homo est, sed ille a quo regitur quod videtur. Sic cum morte animalis discedit animatio, cadit corpus a regente

viduatum; et hoc est quod videtur in homine mortale. Anima vero, quae est verus homo, est ab omni mortalitatis conditione aliena." Qui quidem Plotinus unus de magnis Commentatoribus ponitur inter Commentatores Aristotelis, ut Simplicius refert, in commento Praedicamentorum. Haec autem sententia nec a verbis Aristotelis videtur discordare. Dicit enim in 9 Ethic. quod "boni hominis est bonum elaborare etiam sui ipsius gratia: intellectus enim gratia unusquisque esse videtur." Quod quidem non dicit propter hoc quod homo sit solus intellectus, sed quia id quod est in homine principalis, est intellectus: unde et in sequentibus dicit, quod "quemadmodum civitas principalissimum maxime videtur, et omnis alia constitutio, sic et homo;" unde subiungit, "quod unusquisque homo vel est hic, scilicet intellectus, vel maxime." Et per hunc modum arbitror et Themistium in verbis supra positus, et Plotinum in verbis nunc inductis dixisse, quod homo est anima vel intellectus. Quod enim homo non sit intellectus tantum vel anima tantum, multiplicitur probatur. Primo quidem ab ipso Gregorio Nysseno, qui, inducta opinione Platonis, subdit: "Habet autem hic sermo difficile vel indissolubile quid. Qualiter enim unum esse potest indumento anima? Non enim unum est tunica cum induto." Secundo, quia Aristoteles in 7 Metaph. probat, quod homo et equus et similia, non sunt solum forma, sed totum quoddam ex forma et materia, ut universale; singularem vero ex ultima materia et forma, ut Socrates. Jam est et in aliis similiter. Et hoc probavit per hoc quod nulla pars corporis potest definiri sine parte aliqua animae: et recedente anima, nec oculus nec caro dicitur nisi aequivoco: quod non esset, si homo aut Socrates esset tantum intellectus aut anima. Tertio sequeretur quod cum intellectus non moveat nisi per voluntatem, ut probatur in 3 de Anima, hoc esset subjectum voluntati, quod retineret hoc corpus cum vellet, et abiceret cum vellet; quod manifeste patet esse falsum. Sic igitur patet quod intellectus non amittit Socrati solum ut motor; et quod etiam si hoc esset, nihil proficeret ad hoc quod Socrates intelligeret. Qui ergo hanc positionem defendere volunt, aut confiteantur se nihil intelligere, et indignos esse cum quibus aliqui disputent; aut confiteantur quod Aristoteles concludit, scilicet quod id quo primo intelligimus, est species et forma.

Potest etiam hoc concludi ex hoc quod hic homo in aliqua specie collocatur. Speciem autem nunquam sortitur aliquid nisi ex forma. Id igitur per quod hic homo speciem sortitur, est forma. Unumquodque autem ab eo speciem sortitur quod est principium propriae operationis speciei. Propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere: per hoc enim differt ab aliis animalibus; et ideo in hac operatione Ari-

stoteles felicitatem ultimam constituit. Principium autem quo intelligimus, est intellectus, ut Aristoteles dicit. Oportet igitur ipsum uniri copori ut formam: non quidem ita quod ipsa intellectiva potentia sit alienus organi actus; sed quia est virtus animae, quae est actus corporis physici organici.

Adhuc. Secundum istorum positionem destruuntur moralis Philosophiae principia: subtrahitur enim quidquid est in nobis. Non enim est aliquid in nobis nisi per voluntatem; unde et hoc ipsum voluntarium dicitur quod in nobis est. Voluntas autem in intellectu est, ut patet per dictum Aristotelem in 3 de Anima; et per hoc quod in substantiis separatis est intellectus et voluntas; et per hoc etiam quod contingit per voluntatem aliquid in universali amare vel odire, sicut odimus latronum genus, ut Aristoteles dicit in sua Rhetorica. Si igitur intellectus non est aliquid hujus hominis, vel non est vere unum cum eo, sed unum est solum per phantasmata, vel sicut motor: non erit in hoc homine voluntas, sed in intellectu separato: et ita hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquis ejus actus erit laudabilis vel vituperabilis: quod est divellere principia moralis philosophiae. Quod cum sit absurdum, et vitae humanae contrarium (non enim esset necesse consilium, nec leges ferre) sequitur quod intellectus sic uniatur nobis ut vere ex eo et nobis fiat unum: quod vere non potest esse nisi eo modo quo dictum est, ut sit etiam potentia animae, quae uniatur nobis ut forma. Relinquitur igitur hic absque omni dubitatione tenendum<sup>1</sup> propter revelationem fidei, ut dicunt; sed quia hoc subtrahere est niti contra manifeste apparentia.

Rationes vero quas in contrarium adducunt, non difficile est solvere. Dicunt enim, quod ex hac positione sequitur quod intellectus sit forma materialis, et non sit denudata ab omnibus naturis rerum sensibilium; et per consequens quidquid recipitur in intellectu, recipitur sicut in materia individualiter, et non universaliter. Et ulterius, quia si est forma materialis, quod non est intellecta in actu, et ita intellectus non poterit se intelligere; quod est manifeste falsum; nulla enim forma materialis est intellecta in actu. Horum autem solutio apparet ex his quae praemissa sunt. Non enim dicimus animam humanam esse formam corporis secundum intellectivam potentiam, quae secundum doctrinam Aristotelis nullius organi actus est, unde remanet quod anima quantum ad intellectivam potentiam sit immaterialis, et immaterialiter recipiens, et se ipsam intelligens. Unde et Aristoteles signanter dicit de anima, quod est locus specierum, non tota, sed intellectus.

Si autem contra hoc obijciatur, quod potentia animae non

<sup>1</sup> Forte sic absque dubitatione tenendum non solum propter etc.

potest esse immaterialior aut simplicior quam ejus essentia: optime procederet, si essentia animae humanae sic esset forma materiae, quod non per esse suum esset, sed per esse compositum, sicut est de aliis formis, quae secundum se nec esse nec operationem habent praeter communicationem materiae, quae propter hoc immersae materiae dicuntur. Anima autem humana, quia secundum suum esse est forma, cui aequaliter communicat materia non totaliter comprehendens ipsam, eo quod major est dignitas hujus formae quam capacitas materiae; nihil prohibet quin habeat aliquam operationem vel virtutem, ad quam materia non attingit.

Consideret autem qui hoc dicit, quod si hoc intellectivum principium, quo nos intelligimus, esset secundum esse separatum et distinctum ab anima, quae est corporis nostri forma, esset secundum se intelligens et intellectum; nec quandoque intelligeret, quandoque non: neque etiam indigeret ut se ipsum cognosceret per intelligibilia et per actus, sed per essentiam suam sicut aliae substantiae separatae: neque etiam esset conveniens quod ad intelligendum indigeret phantasmatibus nostris. Non enim invenitur in rerum ordine quod superiores substantiae ad suas principales perfectiones indigeant inferioribus substantiis, sicut nec corpora caelestia formantur aut perficiuntur ad suas operationes ex corporibus inferioribus. Magnam igitur improbabilitatem continet sermo dicentis, quod intellectus sit quoddam principium secundum substantiam separatum, et tamen quod per species a phantasmatibus acceptas perficiatur, et fiat actu intelligens.

His igitur consideratis quantum ad id quod ponunt, intellectum non esse animam, quae est nostri corporis forma, neque partem ipsius, sed aliquid secundum substantiam separatum; considerandum restat de hoc quod dicunt, intellectum possibilem esse unum in omnibus. Forte enim de agente hoc dicere, aliquam rationem haberet, et multi philosophi hoc posuerunt: nihil enim videtur inconveniens sequi, si ab uno agente multa perficiatur, quemadmodum ab uno sole perficiuntur omnes potentiae visivae animalium ad videndum: quamvis etiam hoc non sit secundum intentionem Aristotelis, qui ponit intellectum agentem esse aliquid in anima, unde comparat ipsum lumini. Plato autem ponens intellectum unum separatum, comparavit ipsum soli, ut Themistius dicit: est enim unus sol, sed plura lumina diffusa a sole ad videndum. Sed quidquid sit de intellectu agente, dicere intellectum possibilem esse unum omnium hominum, multipliciter impossibile apparet.

Primo quidem, quia si intellectus possibilis est quo intelligimus, necesse est dicere, quod homo singularis intelligens vel

sit ipse intellectus, vel intellectus formaliter ei inhaereat, non quidem ita quod sit forma corporis, sed quia est virtus animae, quae est forma corporis.

Si quis autem dicat, quod hic homo singularis est ipse intellectus, consequens est quod hic homo singularis non sit alius ab illo homine singulari; et quod omnes homines sint unus homo, non quidem participatione speciei, sed secundum unum individuum. Si vero intellectus inest nobis formaliter, sicut jam dictum est, sequitur quod diversorum corporum sunt diversae animae. Sicut enim homo est ex corpore et anima; ita hic homo, scilicet Callias aut Socrates, est ex hoc corpore et ex hac anima. Si autem animae sunt diversae, et intellectus possibilis est virtus animae, qua anima intelligit; oportet quod differat numero, quia nec fingere possibile est quod diversarum rerum sit una numero virtus.

Si quis autem dicat, quod homo intelligit per intellectum possibilem sicut per aliquid sui, quod tamen est pars ejus non ut forma, sed sicut motor; jam ostensum est supra, quod hac positione facta nullo modo potest dici quod Socrates intelligat. Sed demus, quod Socrates intelligit per hoc quod intellectus intelligit, licet intellectus sit solum motor, sicut homo videt per hoc quod oculus videt. Et ut similitudinem sequamur, ponatur quod omnium hominum sit unus oculus numero; inquirendum restat utrum omnes homines sint unus videns, vel multi videntes. Ad cuius veritatis inquisitionem considerare oportet, quod aliter se habet de primo movente, et aliter de instrumento. Si enim multi homines utantur uno et eodem instrumento numero, dicuntur multae operationes; puta cum multi utantur una machina ad lapidum projectionem vel elevationem. Si vero principale agens sit unum, quod utatur multis instrumentis; nihilominus operans est unum, sed forte operationes diversae propter diversa instrumenta. Aliquando autem est operatio una, licet ad eam multa instrumenta requirantur. Sic igitur unitas operantis attenditur non secundum instrumenta, sed secundum principale agens, quod utitur instrumentis. Praedicta igitur positione facta, si oculus esset principale in homine, qui uteretur omnibus potentiis animae et partibus corporis quasi instrumentis, multi habentes unum oculum essent unus videns. Si ergo oculus non sit principale hominis sed aliquid sit in eo principalis quod utitur oculo, quod diversificatur in diversis; essent quidem multi videntes, sed uno oculo. Manifestum est autem quod intellectus est id quod est principale in homine, et utitur omnibus potentiis animae et membris corporis tanquam organis: propter hoc Aristoteles subtiliter dixit, quod "homo est intellectus maxime." Si igitur sit unus intellectus omnium, ex necessitate sequitur quod sit unus intelligens,

et per consequens unus volens, et unus utens pro suae voluntatis arbitrio omnibus illis secundum quae homines diversificantur ad invicem. Et ex hoc ulterius sequitur, quod nulla differentia sit inter homines quantum ad liberam voluntatis electionem, sed eadem sit omnium; si intellectus, apud quem solum residet principalitas et dominium utendi omnibus aliis, est unus et idem in diversis hominibus: quod est manifeste falsum et impossibile. Repugnat enim his quae apparent, et destruit totam scientiam moralem, et omnia quae pertinent ad conversationem<sup>1</sup> civilem, quae est omnibus naturalis, ut Aristoteles dicit.

Adhuc. Si omnes homines intelligent uno intellectu, qualiterumque eis uniatur, aut ut forma, sive ut motor; de necessitate sequitur quod omnium hominum sit unum numero intelligere quod est simul et respectu unius intelligibilis; puta, si ego intelligo lapidem, et tu similiter, oportebit quod una et eadem sit intellectualis operatio et mei et tui. Non enim potest esse ejusdem activi principii, sive sit forma, sive sit motor, respectu ejusdem objecti, nisi una numero operatio ejusdem speciei in eodem tempore: quod manifestum est ex his quae Philosophus determinat in 5 Phys. Unde, si essent multi homines habentes unum oculum, omnium visio non esset nisi una respectu ejusdem objecti in eodem tempore. Similiter ergo si intellectus sit unus omnium, sequitur quod omnium hominum idem intelligentium eodem tempore sit una actio intellectualis tantum; et praecipue, cum nihil eorum secundum quae ponuntur homines differre ab invicem in operatione intellectuali diversificetur. Phantasmatum enim praesambula sunt actioni intellectus, sicut colores actioni visus: unde per eorum diversitatem non diversificatur actio intellectus, maxime unius intelligibilis; secundum quae tamen ponunt diversificari scientiam hujus a scientia alterius, inquantum hic intelligit ea quorum phantasmatum habet, et ille ea quorum phantasmatum habet. Sed in duobus qui idem sciunt et intelligunt, ipsa operatio intellectualis per diversitatem phantasmatum nullatenus diversificari potest.

Adhuc autem ostendendum est, quod haec positio manifeste apparet repugnans dictis Aristotelis. Cum enim dixisset de intellectu possibili, quod est separatus, et quod est in potentia omnia, subjungit, quod "cum sic singula sciat, scilicet in actu, ut sciens dicitur qui secundum actum, idest hoc modo sicut scientia est actus, et sciens dicitur esse in actu inquantum habet habitum: unde subdit: "Hoc autem confestim accidit, cum possit operari per se ipsum. Est quidem igitur et tunc potentia quodammodo, non tamen similiter sicut ante addiscente

<sup>1</sup> *Ad* ad conversationem.

aut invenire. Et postea cum quaesivisset: "Si intellectus simplex est et impassibilis, et nulli nihil habet commune, sicut dixit Anaxagoras; quomodo intelliget, si intelligere pati aliquid est?" Et ad hoc solvendum respondet dicens: "Quoniam potentia quodammodo est intelligibilia intellectus, sed actu nihil antequam intelligat. Oportet autem sit, sicut in tabula nihil est actu scriptum: quod quidem accidit in intellectu. Est ergo sententia Aristotelis, quod intellectus possibilis ante addiscere aut invenire est in potentia, sicut tabula in qua nihil est actu scriptum; sed post addiscere et invenire secundum habitum scientiae, quo potest per se ipsum operari, quamvis et tunc sit in potentia ad considerare in actu.

Ubi tria notanda sunt. Primo, quod habitus scientiae est actus primus ipsius intellectus possibilis, qui secundum hunc fit actu, et potest per se ipsum operari. Non autem scientia est solum secundum phantasmata illustrata, ut quidam dicunt et quaedam facultas quae in nobis acquiritur ex frequenti meditatione et exercitio, ut continuemur cum intellectu possibili per nostra phantasmata. Secundo notandum quod ante nostrum addiscere et invenire, ipse intellectus possibilis est in potentia, sicut tabula in qua nihil est scriptum. Tertio, quod per nostrum addiscere seu invenire, ipse intellectus possibilis fit actu. Haec autem nullo modo possunt stare, si sit unus intellectus possibilis omnium qui sunt et erunt aut fuerunt. Manifestum est enim quod species conservantur in intellectu, est enim locus specierum, ut Philosophus supra dixerat, et iterum scientia est habitus permanens. Si ergo per aliquem praecedentium hominum factus est in actu secundum aliquas species intelligibiles et perfectus secundum habitum scientiae, ille habitus et illae species in eo remanent. Cum autem omne recipiens sit denudatum ab eo quod recipit, impossibile est quod per meum addiscere aut invenire illae species acquirantur in intellectu possibili.

Et si tamen aliquis dicat, quod secundum nostrum invenire, intellectus possibilis secundum aliquid fiat in actu de novo, puta si aliquid intelligibilem invenio, quod a nullo praecedentium est inventum; tamen in addiscendo hoc contingere non potest: non enim possum addiscere nisi quod docens scivit. Frustra ergo dixit, quod ante addiscere aut invenire, intellectus erat in potentia.

Sed et si quis addat, homines semper fuisse, secundum opinionem Aristotelis; sequeretur quod non fuerit primus homo intelligens: et sic per phantasmata nullius species intelligibiles sunt acquisitae in intellectu possibili, sed sunt species intelligibiles intellectus possibilis aeternae. Frustra ergo Aristoteles posuit intellectum agentem, qui faceret intelligibilia in potentia, intelligibilia actu. Frustra etiam posuit, quod phantasmata se

habent ad intellectum possibilem sicut colores ad visum, si intellectus possibilis nihil a phantasmatibus accipit. Quamvis et hoc ipsum irrationale videatur, quod substantia separata a phantasmatibus nostris accipiat, et quod non possit se intelligere nisi post nostrum addiscere aut invenire, sive intelligere: quia Aristoteles post verba praemissa subiungit: "Et ipse tunc se ipsum potest intelligere post addiscere aut invenire. Substantia enim separata per se ipsam est intelligibilis: unde per suam essentiam se intelligeret intellectus possibilis, si esset substantia separata; nec indigeret ad hoc speciebus intelligibilibus ei supervenientibus per nostrum intelligere aut invenire.

Si autem haec inconvenientia volint evadere dicendo, quod omnia praedicta Aristoteles dicit de intellectu possibili secundum quod continuatur nobis, et non secundum quod in se est: primo quidem dicendum est, quod verba Aristotelis hoc non sapiunt; immo de ipso intellectu possibili loquitur secundum id quod est proprium sibi, et secundum quod distinguitur ab agente. Si vero fiat vis de verbis Aristotelis; ponamus, ut dicunt, quod intellectus possibilis ab aeterno haberit species intelligibiles, per quas continetur nobis secundum phantasmata quae sunt in intellectu possibili, et phantasmata quae sunt in nobis, aliquo horum trium modorum se habeant. Quorum unus est quod species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili, sint acceptae a phantasmatibus quae sunt in nobis, et sonant verba Aristotelis: quod non potest esse secundum praedictam positionem, ut ostensum est. Secundus autem modus est ut illae species non sint acceptae a phantasmatibus, sed sint irradiantes super phantasmata nostra; puta si species aliquae essent in oculo irradiantes super colores qui sunt in pariete. Tertius autem modus est ut neque species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili, sint acceptae a phantasmatibus, neque imprimant aliquid supra phantasmata. Si autem ponatur secundum, scilicet quod species intelligibiles illustrent phantasmata, et secundum hoc intelligatur: primo quidem sequitur quod phantasmata sunt intelligibilia actu non per intellectum agentem, sed per intellectum possibilem secundum suas species. Secundo, quod talis irradiatio phantasmatum non poterit facere quod phantasmata sint intelligibilia actu: non enim sunt phantasmata intelligibilia actu nisi per abstractionem: haec autem magis erit receptio quam abstractio. Et iterum cum omnis receptio sit secundum naturam recepti, irradiatio specierum intelligibilium, quae sunt in intellectu possibili, non erit in phantasmatibus quae sunt in nobis, intelligibiliter, sed sensibilibiter et materialiter; et sic non poterimus intelligere universale per huiusmodi irradiationem. Si autem species intelligibiles intellectus possibilis neque accipiuntur a phantasmatibus, neque

irradiant super ea; erunt omnino disparatae, et nihil proportionale habentes, nec phantasmata aliquid facient ad intelligendum: quod manifeste veritati repugnat.

Sic igitur omnibus modis impossibile est quod intellectus possibilis sit unus tantum omnium hominum.

Restat autem n. ne solvere ea quibus pluralitatem intellectus possibilis nituntur excludere.

Quorum primum est, quod omne quod multiplicatur secundum divisionem materiae, est forma materialis: unde substantiae separatae a materia non sunt plures in una specie. Si ergo plures intellectus essent in pluribus hominibus qui dividuntur ad invicem numero per divisionem materiae, sequeretur ex necessitate quod intellectus esset forma materialis: quod est contra verba Aristotelis, et probationem illius, qua probat, quod intellectus est separatus. Si ergo est separatus, et non est forma materialis, nullo modo multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Huic autem rationi tantum innituntur, quod dicunt, quod Deus non posset facere plures intellectus unius speciei in diversis hominibus: dicunt enim, quod hoc implicaret contradictionem, quia habere materiam ut numeraliter multiplicetur, est aliud a natura formae separatae. Procedunt autem ulterius, ex hoc concludere volentes, quod nulla forma separata est una numero, nec aliquid individuum: quod dicunt ex ipso vocabulo apparere, quia non est unum numero nisi quod est unum de numero: forma autem liberata a materia non est unum de numero, quia non habet in se causam numeri, eo quod causa numeri est a materia.

Sed ut a posterioribus incipiamus, videntur vocem propriam ignorare in hoc quod ultimo dictum est. Dicit enim Aristoteles in 4 Metaphysic., quod cuiusque substantiae unum est esse non secundum accidens, et quod nihil est aliud unum praeter ens. Substantia ergo separata si est ens, secundum suam substantiam est una, praecipue cum Aristoteles dicat in 8 Metaphysic., quod ea quae non habent materiam, non habent causam ut sint unum et ens. Unum autem in 5 Metaphysic., dicitur quadrupliciter: scilicet numero, specie, genere, et proportionem. Nec est dicendum quod aliqua substantia separata sit unum tantum specie vel genere, quia hoc non est esse simpliciter unum. Relinquitur ergo quod quaelibet substantia separata sit unum numero. Nec dicitur aliquid unum numero quia sit unum de numero: non enim numerus est causa unius, sed e converso, quia in numerando non dividitur: unum enim est id quod non dividitur. Nec iterum hoc verum est quod omnis numerus causatur a materia; frustra enim Aristoteles quaesivisset numerum substantiarum separatarum. Ponit etiam Aristoteles in 5 Metaphysic., quod multum dividitur non solum

numero, sed etiam specie et genere. Nec etiam hoc verum est quod substantia separata non sit singularis et individuum aliquid: alioquin non haberet aliquam operationem, cum actus sint solum singularium, ut Philosophus dicit: unde contra Platonem dicit in 7 Metaphysic. quod si ideae sint separatae, non praedicabitur de multis idea, nec poterit definiri, sicut nec alia individua quae sunt unica in sua specie, ut sol et luna. Non enim materia est principium individuationis in rebus materialibus, nisi in quantum materia non est participabilis a pluribus, cum sit primum subiectum non existens in alio. Unde et de idea Aristoteles dicit, quod si idea esset separata, esset quaedam substantia individua, quam impossibile esset praedicari de multis. Individuae ergo sunt substantiae separatae, et singulares; non autem individuantur ex materia, sed ex hoc ipso quod non sunt natae in alio esse, et per consequens nec participari a multis. Ex quo sequitur quod si aliqua forma nata est participari ab aliquo, ita quod sit actus alicuius materiae, illa potest individuari et multiplicari per comparationem ad materiam. Jam autem supra ostensum est, quod intellectus est unicus animae, quae est actus corporis. In multis igitur corporibus sunt multae animae, et in multis animabus sunt multae virtutes intellectuales, quae vocantur intellectus: nec propter hoc sequitur quod intellectus sit virtus materialis, ut supra ostensum est.

Si quis autem objiciat, quod si multiplicentur secundum corpora, sequitur quod destructis corporibus non remanent multae animae; patet solutio per ea quae dicta sunt. Unumquodque enim sic est ens sicut est unum, ut dicitur in 4 Metaphysic. Sicut igitur esse animae est quidem in corpore, in quantum est forma corporis, nec est ante corpus, tamen destructo corpore adhuc remanet in suo esse; ita unaqueque anima remanet in sua unitate, et per consequens multae animae in sua multitudine.

Valde autem ruditer argumentantur ad ostendendum quod Deus facere non posset quod sint multi intellectus ejusdem speciei, credentes hoc includere contradictionem. Dato enim quod non esset natura intellectus quod multiplicaretur, non propter hoc oporteret quod intellectum multiplicari includeret contradictionem. Nihil enim prohibet aliquid non habere in sua natura causam alicujus, quod tamen habet illud ex alia causa: sicut grave habet ex sua natura quod non sit sursum; tamen grave esse sursum non includit contradictionem; sed grave esse sursum secundum suam naturam, contradictionem includeret. Sic ergo intellectus si naturaliter esset unus omnium, quia non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa: nec esset implicatio contradictionis. Quod non tantum dicimus

propter propositum; sed magis ne haec argumentandi forma ad alia extendatur: sic enim possent concludere, quod Deus non potest facere quod mortui resurgant, et quod caeci ad visum reparentur.

Adhuc autem ad munimentum sui erroris aliam rationem inducunt. Quaerunt enim, utrum intellectum in me et in te sit unum penitus, aut duo in numero et unum in specie. Si enim unum intellectum, tunc unus erit intellectus; si duo in numero et unum in specie, sequitur quod intellecta habebunt rem intellectam. Quaecumque enim sunt duo in numero et unum in specie, sunt unum intellectum, quia est una quidditas per quam intelliguntur: et sic procedetur in infinitum; quod est impossibile. Ergo impossibile est quod sint duo intellecta, numero in me et in te. Est ergo unum tantum, et unus intellectus numero tantum in omnibus hominibus.

Quaerendum est autem ab his qui tam subtiliter se argumentari putant, utrum esse duo intellecta in numero et unum in specie, sit contra rationem intellecti inquantum est intellectum, aut inquantum est intellectum ab homine. Et manifestum est secundum rationem quam ponunt, quod hoc est contra rationem intellecti, inquantum est intellectum. De ratione autem intellecti inquantum huiusmodi, est quod non indigeat quod ab eo aliquid abstrahatur ad hoc quod sit intellectum. Ergo secundum eorum rationem simpliciter concludere possumus quod sit unum intellectum tantum, et non solum unum intellectum ab omnibus. Et si est unum intellectum tantum, secundum eorum rationem sequitur quod sit unus tantum intellectus in toto mundo, et non solum in hominibus. Ergo intellectus noster non solum est substantia separata, sed etiam est ipse Deus: et universaliter tollitur pluralitas substantiarum separatarum.

Si quis autem vellet respondere, quod intellectum ab una substantia separata et intellectum ab alia non est unum specie, quia intellectus differunt specie, seipsum deciperet: quia id quod intelligitur, comparatur ad intelligere et ad intellectum sicut objectum ad actum et potentiam; objectum autem non recipit speciem ab actu neque a potentia, sed magis e converso. Est ergo simpliciter concedendum, quod intellectum unius rei, puta lapidis, est unum tantum, non solum in omnibus hominibus, sed etiam in omnibus intellectibus.

Sed inquirendum restat, quid sit intellectum. Si enim dicant quod intellectum est una species immaterialis existens in intellectu possibili; latet ipsos quod quodammodo transeunt in intellectu Platoni, qui posuit quod de rebus sensibilibus nulla scientia potest haberi, sed omnis scientia habetur de forma una separata. Nihil enim refert ad propositum, utrum aliquis

dicat quod scientia quae habetur de lapide, habetur de una forma lapidis separata, aut de una forma lapidis quae est in intellectu: utrobique enim sequitur quod scientiae non sunt de rebus quae sunt hic, sed de rebus separatis solum. Sed quia Plato posuit huiusmodi formas immateriales per se subsistentes, poterat etiam cum hoc ponere plures intellectus participantes ab una forma separata unius veritatis cognitionem. Isti autem qui ponunt huiusmodi formas immateriales, quas dicunt esse intellecta, necesse habent ponere quod sit unus intellectus tantum non solum omnium hominum, sed etiam simpliciter.

Est ergo dicendum secundum sententiam Aristotelis, quod intellectum quod est unum, est ipsa natura vel quidditas rei. De rebus enim est scientia naturalis et aliae scientiae, non de speciebus intellectis. Si enim intellectum esset non ipsa natura lapidis quae est in rebus, sed species quae est in intellectu; sequeretur quod ego non intelligerem rem quae est lapis, sed solum intentionem quae est abstracta a lapide. Sed verum est quod lapidis natura, prout est in singularibus, est intellecta in potentia; sed intellecta in actu per hoc quod species a rebus sensibilibus mediantibus sensibus usque ad phantasiam perveniunt, et per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur, quae sunt in intellectu possibili. Hae autem species non se habent ad intellectum possibilem ut intellecta, sed sicut species quibus intellectus intelligit; sicut etiam species quae sunt in visu, non sunt ipsa visa, sed ea quibus visus videt; nisi inquantum intellectus reflectitur supra se ipsum, quod in sensu accidere non potest. Si autem intelligere esset actio transiens in exteriorem materiam, sicut comburere et movere, sequeretur quod intelligere esset secundum modum quo natura realiter habet esse in singularibus, sicut combustio ignis est secundum modum combustibilis. Sed quia intelligere est actio in ipso intelligente manens, ut Aristoteles dicit 9 Metaphysic., sequitur quod intelligere sit secundum modum intelligentis, id est secundum exigentiam speciei qua intellectus intelligit. Haec autem cum sit abstracta a principiis individuantiis, non repraesentat rem secundum conditiones individuales, sed secundum naturam universalem tantum. Nihil enim prohibet, si aliqua duo conjunguntur in re, quin unum eorum repraesentari possit etiam in sensu sine altero: unde color mellis vel pomi videtur a visu sine ejus sapore. Sic igitur intellectus intelligit naturam universalem per abstractionem ab individualibus principiis. Est ergo unum quod intelligitur a me et a te; sed alio intelligitur a me, et alio a te, id est alia specie intelligibili; et aliud est intelligere meum, et aliud tuum; et alius est intellectus meus, et alius tuus. Unde et Aristoteles in



Prædicamentis dicit, aliquam scientiam esse singularem quantum ad subiectum, ut quaedam grammatica in subiecto quidem est in anima, de subiecto vero nullo dicitur. Unde et intellectus meus quando intelligit se intelligere, intelligit quendam singularem actum; quando autem intelligit intelligere simpliciter, intelligit aliquid universale: non enim singularitas repugnat intelligibilitati, sed materialitas. Unde cum sint aliqua singularia immaterialia, sicut de substantiis separatis supra dictum est, nihil prohibet huiusmodi singularia intelligi. Ex hoc autem apparet quomodo sit eadem scientia in discipulo, et doctore. Est enim eadem quantum ad rem scitam, non tamen quantum ad species intelligibiles quibus uterque intelligit: quantum enim ad hoc individuat scientia in me et in illo; nec oportet quod scientia quae est in discipulo, censeatur a scientia quae est in magistro, sicut calor aquae a calore ignis, sed sicut sanitas quae est in materia, a sanitate quae est in anima medici. Sicut enim in infirmo est principium naturale sanitatis, cui medicus auxilia subministrat ad sanitatem perficiendam; ita in discipulo est principium naturale scientiae, scilicet intellectus agens, et prima principia per se nota. Doctor autem subministrat quaedam adminicula, deducendo consequens ex principiis per se notis: unde et medicus nititur sanare eo modo quo natura sanaret, scilicet calefaciendo et frigidando; et magister eodem modo inducit ad scientiam quo inveniunt per se ipsum scientiam acquireret, procedendo scilicet de notis ad ignota: et sicut sanitas in infirmo fit non secundum potestatem medici, sed secundum facultatem naturae; ita et scientia causatur in discipulo non secundum virtutem magistri, sed secundum facultatem addiscentis.

Quod autem ulterius obijciunt, quod si remaneret plures substantiae intellectuales destructis corporibus, sequeretur quod essent otiosae; sicut Aristoteles in 2 Metaph., argumentatur, quod si essent substantiae separatae non moventes corpus, essent otiosae: si bene litteram Aristotelis considerasset, de facili possent dissolvere. Nam Aristoteles antequam hanc rationem inducat, praemittit: "Quare et substantias et principia immobilia tot esse, rationale est suscipere: necessarium enim dimittatur fortioribus dicere." Ex quo patet quod ipse probabilitatem quandam sequitur, non necessitatem inducit. Deinde, cum otiosum sit quod non pertingat ad finem ad quem est, non potest dici etiam probabiliter, quod substantiae separatae essent otiosae, si non moverent corpora; nisi forte dicatur, quod motus corporum sint fines substantiarum separatarum, quod est omnino impossibile, cum finis sit potior his quae sunt ad finem. Unde nec Aristoteles inducit quod essent otiosae si non moverent corpora, sed quod "omnem substantiam impassibilem secundum

se optimum finem sortitam esse oportet aestimare." Est enim perfectissimum unuscujusque rei ut non solum sit in se bonum, sed ut bonitatem in aliis causet. Non erat autem manifestum qualiter substantiae separatae causarent bonitatem in inferioribus nisi per motum aliquorum corporum. Unde ex hoc Aristoteles quendam probabilem rationem assumit ad ostendendum quod non sunt aliquae substantiae separatae nisi quae per motus caelestium corporum manifestantur; quamvis hoc necessitatem non habeat, ut ipsemet dicit. Concedimus autem quod anima humana a corpore separata non habet ultimam perfectionem suae naturae, cum sit pars naturae humanae: nulla enim pars habet omnimodam perfectionem, si a toto separatur. Non autem propter hoc est frustra; quia non est animae humanae finis movere corpus, sed intelligere, in quo est sua felicitas, ut Aristoteles probat in 10 Ethic.

Obijciunt etiam ad sui erroris assertionem, quod si intellectus essent plures plurium hominum, cum intellectus sit incorruptibilis, sequeretur quod actu essent infiniti intellectus, secundum positionem Aristotelis, qui posuit mundum aeternum et homines semper fuisse.

Ad hanc autem objectionem sic respondet Algazel in sua Metaphysica: dicit enim, quod "in quocumque fuerit unum istorum sine alio, idest quantitas vel multitudo sine ordine, infinitas non removebitur ab eo, sicut a motu caeli;" et postea subdit: "Similiter etiam animas humanas quae sunt separabiles a corporibus per mortem, concedimus esse infinitas numero, quamvis habeant esse simul; quoniam non est inter eas ordinatio naturalis, qua remota desinant esse animae, eo quod nullae earum sunt causae alii; sed simul sunt sine prius et posterius, natura et situ. Non enim intelligitur in eis prius et posterius, secundum tempus creationis suae. In essentia autem earum secundum quod sunt essentiae, non est ordinatio illo modo, sed sunt aequales in esse, e contrario spatio et corporibus, et causae et causato."

Quomodo autem haec Aristoteles solveret, a nobis sciri non potest, quia illam partem Metaphysicam non habemus quam fecit de substantiis separatis. Dicit enim Philosophus in 2 Physic., quod de formis quae sunt separatae, in materia autem, in quantum sunt separabiles, considerare, est opus Philosophiae primae. Quicquid autem circa hoc dicatur, manifestum est quod ex hoc nullam angustiam Catholici patiuntur, qui ponunt mundum incepsisse.

Patet autem falsum esse quod dicunt, hoc fuisse principium apud omnes philosophantes, et Arabes et Peripateticos, quod intellectus non multiplicaretur numeraliter, licet apud Latinos non. Algazel enim Latinus non fuit, sed Arabs; Avicenna etiam,

qui Arabs fuit, in suo libro de anima sic dicit: "Prudentia et stultitia et opinio et alia his similia, non sunt nisi in essentia animae." Ergo anima non est una sed sunt multae numero, et ejus species una est. Et ut Graecos non omitamus, ponenda sunt circa hoc verba Themistii in commento de Anima (lib. 3, cap. 32, juxta edit. Barb.) Cum enim quaesisset de intellectu agente, utrum sit unus aut plures, subjungit solvens: "Aut primus illustrans est unus, illustrati et illustrantes sunt plures. Sol quidem unus est: lumen autem dices partiri aliquo modo adversus. Propter hoc enim non solem posuit in comparationem sicut Aristoteles, sed lumen; Plato autem solem." Ergo patet per verba Themistii, quod nec intellectus agens, de quo Aristoteles loquitur, est unus, qui est illustrans; nec etiam possibilis, qui est illustratus; sed verum est quod principium illustrationis est unum, scilicet aliqua substantia separata, vel Deus secundum Catholicos, vel intelligentia ultima secundum Avicennam. Unitatem autem hujus principii separati probat Themistius per hoc quod docens et addiscens idem intelligit: quod non esset, nisi esset idem principium illustrans. Sed verum est quod postea dicit, quosdam dubitasse de intellectu possibili utrum sit unus. Nec circa hoc plus loquitur, quia non erat intentio ejus tangere diversas opiniones Philosophorum, sed exponere sententiam Aristotelis, Platonis et Theophrasti: unde in fine concludit: "Quod dixi pronuntiare quidem de eo quod dicit Philosophus, singularis est studii et sollicitudinis. Quod autem maxime aliquis utique ex verbis quae collegimus, accipiat de his sententiam Aristotelis et Theophrasti, magis autem ipsis Platonis, hoc promptum est propalare. Ceterum quaerere quid quisque de anima senserit, et loci et curae alterius est. At quatenam fuerit opinio Aristotelis, quae Theophrasti, et quae etiam Platonis, facile arbitror colligi posse ex verbis his quae supra de libris eorum prompsimus praeteximusque." Ergo patet quod Aristoteles et Theophrastus et ipse Plato non habuerunt pro principio, quod intellectus possibilis sit unus in omnibus. Patet etiam quod Averroes perverse refert sententiam Themistii et Theophrasti de intellectu possibili et agente; unde merito supra diximus eum Philosophiae Peripateticae perversorem. Unde mirum est quomodo aliqui solum commentum Averrois videntes, pronuntiare praesumunt, quod ipse dicit, hoc sensisse omnes Philosophos Graecos et Arabes, praeter la-

<sup>1</sup> Al. ex citata translatione: "An primus quidem intellectum illuminantem credi unum oportet, illuminatos vero, et subinde illuminantes multos? Quenadmodum quamquam sol est unus, tamen lux quae de sole prodit et mittitur, quasi abjungitur ab eo et dividitur, atque ita in multos obtutus distribuitur. Quamobrem Aristoteles intellectum non soli, sed lumen comparavit. Plato autem soli."

minos. Est etiam majori admiratione, vel etiam indignatione dignum, quod aliquis Christianum se profitemis tam irreverenter de christiana fide loqui praesumpserit: sicut cum dicit, quod "Latini pro principis eorum haec non recipiunt," scilicet quod sit unus intellectus tantum, "quia forte lex eorum est in contrarium." Ubi duo sunt mala: primo quia dubitat an hoc sit contra fidem; secundo quia alienum se inmut ab hac lege. Et quod postmodum dicit: "Haec est ratio per quam Catholici videntur habere hanc positionem," ubi sententiam fidei positionem nominat. Nec minoris praesumptionis est quod postmodum asserere audeat, Deum facere non posse quod sint multi intellectus, quia implicat contradictionem. Adhuc autem gravius est quod postmodum dicit: "Per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero; firmiter tamen teneo oppositum per fidem." Ergo sentit quod fides sit de aliquibus quorum contraria de necessitate concludi possunt. Cum autem de necessitate concludi non possit nisi verum necessarium, cujus oppositum est falsum et impossibile; sequitur secundum ejus dictum, quod fides sit de falso et impossibili: quod etiam Deus facere non potest. Quod fidelium aures ferre non possunt. Non caret etiam magna temeritate quod de his quae ad philosophiam non pertinent, sed sunt purae fidei, disputare praesumat, sicut quod anima patiatur ab igne inferni, et dicere, sententias Doctorum de hoc esse reprobandas. Pari ergo ratione posset disputare de Trinitate, de Incarnatione, et aliis hujusmodi, de quibus non nisi balbutiens loqueretur.

Haec igitur sunt quae in destructionem praedicti erroris conscripsimus, non per documenta fidei, sed per ipsorum Philosophorum rationes et dicta. Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia velit contra haec quae scripsimus, aliquid dicere; non loquatur in angulis, nec coram pueris, qui nesciunt de causis arduis judicare; sed contra hoc scriptum scribat, si audeat; et inveniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios, qui veritatis sunt cultores, per quos ejus errori resistetur, vel ignorantiae consuletur.