

victoriam et pugnam. Difficultas etiam pugnae quae attenditur ex parte ipsius pugnae, est potior quam illa quae attenditur ex parte nostri, in quantum est nobis vicinior. Et ideo, simpliciter loquendo, aureola martyrum inter omnes est potior; et ideo dicitur Math. 5, in Glossa (Ambrosii), quod in octava beatitudine, quae ad martyres pertinet, scilicet: *Beati qui persecutionem patiuntur etc.*, omnes aliae perficiuntur. Propter hoc etiam Ecclesia in commemoratione sanctorum martyres doctoribus et virginibus praedecedit. Sed quantum ad aliquid, nihil prohibet alias aureolas excellentiores esse.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cum meritum sit quodammodo praemii causa; oportet diversificari praemia, secundum quod merita diversificantur. Aliquid enim intenditur et remittitur per intentionem et remissionem suae causae. Meritum autem aureolae potest esse majus et minus; unde et aureola potest esse major et minor. Sciendum tamen, quod meritum aureolae potest intendi dupliciter: uno modo ex parte radicis, alio modo ex parte operis. Contingit enim esse aliquos duos, quorum unus ex minori caritate majus tormentum martyrii sustinet, vel magis praedicationi instat, aut etiam magis se a delectabilibus carnis elongat. Intentioni ergo meriti quae attenditur penes radicem, non respondet intensio aureolae, sed intensio aureae; sed intentioni meriti quae est ex genere actus, respondet intensio aureolae. Unde potest esse quod aliquis qui minus in martyrio meretur quantum ad essentialia praemium, habeat pro martyrio majorem aureolam.

Ad primum ergo dicendum, quod merito quibus debentur aureolae, non attingunt ad terminum perfectionis simpliciter, sed secundum speciem; sicut

ignis est specie subtilissimum corporum; unde nihil prohibet unam aureolam alia esse excellentiorem, sicut unus ignis est alio subtilior.

Ad secundum dicendum, quod una virginitas potest esse alia major propter majorem recessum a virginitatis contrario; ut dicatur in illa esse major virginitas quae magis occasionem corruptionis vitat; sicut privationes intendi possunt, ut cum dicitur homo magis caecus, quia magis elongatur a visu.

Expositio textus.

Suos fines habebunt duae civitates. Hoc ideo dicitur, quia usque ad diem iudicii numerus electorum et damnatorum augetur; et etiam gloria et poena augeri potest, saltem quantum ad praemium et poenam accidentalem; sed post iudicium ulterius augeri non poterit.

Denarius enim unus. Hoc dicitur propter hoc quod idem est objectum omnium beatorum.

Ille quippe beate vivit qui vivit ut vult, nec male aliquid vult. Haec sententia Augustini concordat cum sententia Philosophi (2 de Anima, text. com. 37), ut per vivere operatio vitae intelligatur; per hoc autem quod dicitur: *ut vult*, ostenditur operatio non impedita; per hoc autem quod dicitur: *nec aliquid male vult*, ostenditur esse connaturalis, quia mala sunt contra naturam.

Quo retardatur quodammodo, ne tota intentione pergat in illud summum caelum, donec appetitus ille conquiescat. Ista retardatio intelligitur quantum ad hoc quod anima a corpore separata non habet perfectum esse; et ita nec perfectam operationem, qua possit Deo perfecte conjungi.

DISTINCTIO L.

Si mali in inferno peccabunt.

Hic oritur questio, ex praemissis ducens originem. Supra enim Augustinus (in Enchirid., cap. 111), loquens de malis in inferno damnatis, et de bonis in caelo glorificatis, dixit, quod nec bonis voluntas, nec mali facultas esse peccandi poterit. Et de bonis quidem constat; sed de malis, a quibus voluntatem malam non removel, quaeritur, quomodo sit verum eos non posse peccare; immo quomodo verum sit eos non peccare, cum malam habeant voluntatem, sed supplicium tantum illam voluntatem non esse peccatum, sed supplicium tantum. Alii vero peccatum esse fatentur, sed per illud eos non mereri aliquam poenam, quia non est ibi locus merendi. Illud ergo necessarium dicitur non esse meritum supplicii, sed supplicium mali meriti quod in hac vita praecessit. De hoc autem Augustinus (Fulgentius de fide ad Petrum, cap. 5), ita dicit: «Tempus acquirendi vitam aeternam in hac tantum vita Deus hominibus dedit, ubi voluit etiam poenitentiam esse fructuosam. Ideo hic (1) poenitentia fructuosa est, quia potest hic homo deposita nequitia bene vivere, et mutata voluntate injusta (2), merita simul operaque mutare, et ea gerere quae Deo placeant: quod qui in hac vita non fecerit, habebit quidem poenitentiam in futuro saeculo de malis suis, sed indulgentiam in conspectu Domini non inveniet: quia etsi erit stimulus poenitentiae, tamen nulla erit ibi correctio voluntatis. A talibus enim ita culpabitur iniquitas sua, ut nullatenus ab eis possit vel diligi vel desiderari iustitia: voluntas enim eorum talis erit,

(1) At ideo haec.
(2) At. d. est injusta.

« ut habeat semper in se malignitatis suae supplicium, nunquam tamen recipere possit bonitatis affectum. Quia sicut illi qui cum Christo regnabunt, nullas in se malas voluntatis reliquias habebunt; ita illi qui erunt in supplicio aeterno ignis cum diabolo et Angelis eius deputati, sicut nullam habebunt ulterius requiem, sic bonam nullatenus poterunt habere voluntatem; et sicut coheredibus Christi dabitur perfectio gratiae ad aeternam gloriam; ita consorsibus diaboli cumulabit ipsa malignitas poenam, quando exterioribus deputati tenebris, nullo illustrabuntur interiori lumine veritatis. » Ex his apparet reprobos in inferno poenitentiam sic gesturos, ut per eam pravam voluntatem non deserant; et illa maligna voluntas erit eis ad cumulum poenae, per quam tamen non merebuntur, quia nullus meretur nisi in hac vita.

Quare dicuntur tenebrae exteriores.

Hic quaeri potest, quare illae tenebrae quibus involentur mali in gehenna, dicuntur tenebrae exteriores. Quia tunc mali poenitentia extra lucem corporalem et spirituales, scilicet Domini, erunt. Nunc enim etsi patiuntur tenebras in caecitate mentis, non tamen poenitentia extra lucem Dei sunt, nec corporali luce privantur. De hoc Augustinus sic ait (in Psalm. 6, vers. 6, aliis verbis): « Ira Dei et in iudicio erit, et hic est in caecitate mentis, cum dantur mali in reprobam sensum. Ibi exteriores tenebrae erunt, quia tunc peccatores poenitentia erunt extra Deum. Quod est enim poenitentia esse extra Deum, nisi in summa caecitate? Siquidem habitat Deus lucem inaccessibilem. Haec autem tenebrae hic jam incipiunt in peccante, cum ab interiori Dei luce secluduntur; sed non poenitentia dum in hac vita est. » Ecce quare ibi

peccator dicitur pati exteriores tenebras, et non hic quia ibi secluditur poenitentia a luce Dei, quod non hic. Sed quomodo intelligenda est illa seclusio? An quia non videbunt Deum per speciem? Sed nec aliquis videt hic Deum per speciem. An per dissimilitudinem quam facit peccatum inter Deum et hominem? Sed et hic multi per gravia peccata elongantur a Deo. An quia Deum odium, ita ut velint eum non esse? Sed et hic multi Deum odierunt, de quibus scriptum est (Psalm. 73, 25): « Superbia eorum qui te odierunt, » ascendit semper. » Quae est ergo illa elongatio? Sane exteriores tenebrae intelligi possunt quaedam malignitas odii et voluntatis, quae tunc exerceant in mentibus reproborum, et quaedam oblivio Dei: quia tormentorum interiorum et exteriorum doloribus adeo afficiuntur et turbantur, ut ab illis ad cogitandum aliquid de Deo vix, vel raro, vel nunquam mentem reveocent: ut qui nimio premuntur pondere adeo stupecent et turbantur, ut interim in aliam cogitationem non se extendant; sed illuc tendit impetus cogitationis, ubi sentitur vis doloris. Sed in hac vita nullus adeo malus est ut poenitentia secludatur a cogitatione Dei, qui nec perdit appetitum beatitudinis, et quaedam boni amorem quem naturaliter habet rationalis creatura. Illas autem exteriores et profundissimas tenebras reprobos perpressuros post iudicium dicit Augustinus, opponens de illo dicitur qui in inferno positus, elevans oculos vidit Abraham, et in sinu eius Lazarum; cuius comparatione exactus est confiteri mala sua usque ad deum ut fratres roget ab his praemoneri (Luc. 16), quod ante iudicium factum legitur; sed post iudicium in profundioribus tenebris erunt impii, et nullam Dei lucem videbunt cui confiteantur.

De animalibus damnatorum, si quam habent notitiam eorum quae hic fiunt.

Praeterea quaeri solet, si reproborum animae quae nunc in inferno cruciantur, notitiam habent eorum quae circa suos in hac vita geruntur, etsi aliquo modo doleant super infortuniis suorum carorum. Haec quaestio Augustinus (super Psalm. 108 versus finem) commemorat, ex parte eam explens, ex parte vero insolentiam relinquens: ait enim: « Quaecumque res aliquis, an ullus dolor tangat mortuos de his quae in suis post mortem contingunt, vel quomodo ea quae circa nos aguntur, noverint spiritus defunctorum. Cui respondeo, magnam esse quaestionem; nec in praesenti disserendam. Verumtamen breviter dici potest, quod est cura mortuis de suis caris, ut de divite legitur, qui dum tormenta apud inferos pateretur, levavit oculos ad Abraham, et inter alia dixit (Luc. 16, 28): « Habeo enim quinque fratres: mitte aliquem ex mortuis, ut testetur illis, ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum. Habent enim mortui curam de vivis, quos sciunt vivere: quia nec in locis poenitentiarum vident eos, ubi dives sine fratribus erat, nec in requie beatorum, ubi Lazarus et Abraham, quamvis in longe, agnoscebat. Non tamen alio consequens est eos scire quae circa caros suos aguntur hic vel laeta vel tristia. »

Quomodo accipienda sunt quae de Lazaro et divite leguntur.

Si quis autem quaerat, quomodo intelligitur quod de Lazaro et divite legitur, audiat Augustini responsum dicentis (lib. 8 super Gen. ad litteram, cap. 5): « Si quis putet animas corpore exutas locis corporalibus contineri, cum sint sine corpore, non deernit qui foveant, et divitem sicutem in loco corporali fuisse contendam, ipsamque animam corpoream praeparasse linguam, et stillam de Lazari digito cupisse. Sed melius est dubitare de occultis, quam ligare de inanis. Divitem in supplicio, pauperem in refrigerio esse non dubito; sed quomodo intelligatur divitis lingua, digitus Lazari, flamma inferni, sinus Abraham, et

« huiusmodi, vix a mansuetis, a contentiosis nunquam invenitur. »

Si se vident boni et mali.

Quaeri etiam solet, utrum vicissim se videant illi qui sunt in inferno, et illi qui sunt in gloria. Sicut sancti tradunt: et boni malos et mali bonos vident usque ad iudicium; post iudicium vero boni videbunt malos, sed non mali bonos. Unde Gregorius (hom. 40 in Evang.): « Infideles in imo possunt ante diem iudicii fideles super se in requie attendunt, » quorum gaudia post contemplari non possunt. »

De chaos inter bonos et malos.

Sed cum sancti malos in tormentis vident, nonne aliqua compassione erga eos moventur? Nonne eos de tormentis liberari cupiunt? Recole illud evangelicum, quod Abraham divitiis respondit (Luc. 16, 26): « Inter nos et vos chaos magnum firmatum est, ut hi qui volunt hinc transire ad vos, non possint, neque inde hinc transire. » Quid est illud chaos inter bonos et malos, nisi hic iustitia, inde iniquitas, quae nullatenus sociari valet? Adeo enim sancti Dei iustitiae addicti sunt, ut nulla compassione ad reprobos transire valeant, nulla pro eis inter sanctos fiat intercessio. Quomodo ergo vident aliqui transire ad illos, sed non possunt? Quia si Dei iustitia admittet, non fieret eis molesta liberatio eorum. Vel ita dicuntur velle et non posse, non quia vellent et non possunt; sed quia etsi vellent, non possent eos juvare. De hoc ita Gregorius ait (ubi supra): « Sicut reprobi a poenis ad gloriam sanctorum transire volunt et non possunt; ita et iusti per misericordiam mentis ire volunt ad positos in tormentis ut eos liberent, sed non possunt: quia iustorum animae etsi in naturae suae bonitate misericordiam habent, jam tunc auctoris sui iustitiae conjunctae tanta rectitudine constringuntur, ut nulla ad reprobos compassione moveantur. »

Quod visa impiorum poena non minuit beatorum gloriam.

Postremo quaeritur, an poena reproborum visa decoloret gloriam beatorum, an eorum beatitudinem proficiat. De hoc ita Gregorius ait (ubi supra): « Apud animam iustorum non obfuscat beatitudinem aspecta poena reproborum: quia iam ubi compassio miseriae non erit, minuire beatorum laetitiam non valebit. Et licet iustus sua gaudia sufficiat; ad majorem tamen gloriam vident poenas malorum, quos per gratiam evaserunt: quia qui Dei claritatem vident, nil in creatura agitur quod videre non possint. Non est autem mirandum quod sancti iam immortales reprobos vident: mentis intelligentia, cum Prophetae mortales adhuc vident haec omnia meruerunt. Egredientur ergo electi non loco, sed intelligentia, vel visione manifesta, ad videndum impiorum cruciatum (ut Hieronymus ait in cap. 76 Isaiae): « quos videntes non dolore afficiuntur, sed laetitia satiabuntur, agentes gratias de sua liberatione, visa impiorum inefabili calamitate. Unde Isaias impiorum tormenta describens, et ex eorum visione laetitiam bonorum exprimit, ait (cap. 66): « Egredientur (electi scilicet) et videbunt cadavera virorum qui praeveritaverunt sint in me. Verbis eorum non morietur, et ignis non extinguetur; et erunt usque ad saecula tetalem visionis omni carni (id est electis): Letabitur enim iustus, cum viderit vindictam. »

(1) Haec de pedibus sedentis super solium excelsum, quos Seraphim duobus alis velabant, scriptoris, etsi non auditor, commemorasse sufficiat, qui a facie exorsus sedentis, per media ad pedes usque via ducit pervenit.

(1) Sequens appendix cum ejus expositione sejunctam ad caeterum libri ponitur in editione Parisiensis Nicolai.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de gloria sanctorum post iudicium generale, hic determinat de poenis impiorum; et dividitur in partes duas: in prima propositum prosequitur; in secunda ponit S. Th. Opera omnia. V. 7.

totius operae epilogum, ibi: *Haec de pedibus sedentis super solium excelsum... commemorasse sufficiat.* Prima autem pars dividitur in duas partes: in prima determinat de poenis damnatorum quantum ad effectum; in secunda determinat de poenis eorum quantum ad cognitionem, sive intellectum,

ibi: *Hic quaeri solet, quare illae tenebrae, quibus involentur mali in gehenna, dicuntur tenebrae exteriores.* Et haec pars dividitur in partes tres: in prima ostendit quomodo excluduntur a cognitione Dei per hoc quod sunt in tenebris exterioribus; in secunda ostendit quomodo se habeat eorum cognitio ad ea quae in hac vita aguntur, ibi: *Praeterea quaeri solet, si reproborum animae quae nunc in inferno cruciantur, notitiam habeant eorum quae circa suos in hac vita geruntur; in tertia qualiter se habeat ad cognoscenda ea quae erga sanctos aguntur, ibi: Quaeri etiam solet, utrum vicissim se videant illi qui sunt in inferno, et illi qui sunt in gloria.* Secunda pars dividitur in duas: in prima inquiri, utrum mortui cognoscant ea quae hic aguntur; in secunda movet dubitationem quamdam ex dictis, ibi: *Si quis autem quaerat quomodo intelligatur quod de Lazaro et divite legitur, audit Augustini responsum.* Tertia vero pars dividitur in duas: in prima ostendit quomodo boni et mali vicem se videant; in secunda inquiri, quid accidat sanctis ex visione damnatorum, ibi: *Sed cum sancti malos in tormentis videant, nome aliqua compassionis erga eos moventur?* Et haec pars dividitur in duas: in prima inquiri, utrum sancti videntes damnatorum miseriam eis compatiatur; in secunda, utrum ex hoc quod poenam damnatorum vident, eorum gloria minuatur, ibi: *Postremo quaeritur, an poena reproborum visa decoloret gloriam beatorum.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur duo. Primo de cognitione naturalium animae separatae. Secundo de poena damnatorum.

Circa primum quaeruntur quattuor: 1.^o utrum anima possit aliquid intelligere a corpore separata; 2.^o utrum possit intelligere per species quas a sensibus accipit, dum corpori esset juncta; 3.^o utrum anima separata singularia cognoscat; 4.^o utrum localis distantia ejus cognitionem impediatur. Utrum autem sensibus utatur, quaesitum est supra, dist. 44.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima aliquid intelligere possit a corpore separata. — (1 p., quaest. 89, art. 1; et de Ver., quaest. 19, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima nihil intelligere possit a corpore separata. Quia, ut dicit Philosophus in 1 de Anima (text. 66), intelligere et considerare consumitur quodam interius corrupto. Sed per mortem illud quod est interius ex parte corporis, corrumpitur. Ergo post mortem non potest anima intelligere aliquid et considerare.

2. Praeterea, nulla actio communis corpori et animae potest remanere in anima, corpore corrupto. Sed intelligere est quaedam actio corpori et animae communis, sicut et texere et aedificare, ut patet in 1 de Anima (text. 64). Ergo, corpore corrupto, anima non potest intelligere.

3. Praeterea, anima nihil potest intelligere sine intellectu possibili. Sed intellectus iste est corruptibilis, ut dicitur in 5 de Anim. (text. 20): non

autem corrumpitur nisi corpore corrupto. Ergo anima a corpore separata nihil potest intelligere.

4. Praeterea, ut dicitur in 5 de Anima (text. 50), sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad animam intellectivam. Sed destructis coloribus visus nihil posset videre. Ergo destructis phantasmatis anima nihil poterit intelligere. Phantasmata autem non remanent in anima separata, cum sint in imaginatione, quae habet organum corporale. Ergo anima separata nihil potest intelligere.

5. Praeterea, perfectius esse habet anima in corpore quam a corpore separata; sicut pars in toto perfectior est quam per se existens. Sed anima intellectiva, cum est in corpore, non potest intelligere sine phantasmatis, ut patet in 1 et 5 de Anima. Ergo nec separata a corpore sine eis intelligere poterit; et sic idem quod prius.

6. Praeterea, intellectus humanus est factus sicut tabula in qua nihil est scriptum, ut dicitur in 5 de Anima (text. 14). Ergo anima in sui creatione non habet aliquas formas concreatas. Si ergo intelligit aliquid, oportet quod intelligat per formas a sensibus acceptas; cum omnis cognitio fiat per aliquam formam quae sit similitudo rei cognitae. Sed animae puerorum defunctorum in utero matris non habent aliquas formas a sensibus acceptas. Ergo saltem animae puerorum non possunt intelligere aliquid, cum non habeant aliquas intelligibiles formas.

7. Praeterea, anima ad hoc dicitur esse corpori conjuncta, ut scientiis et virtutibus perficiatur. Ergo antequam in corpore fuerit scientia perfecta, non potest intelligere aliquid; alias frustra corpori conjungeretur. Sed animae parvulorum praedictorum non fuerunt aliqua scientia in corporibus perfectae. Ergo idem quod prius.

Sed contra, Philosophus dicit in 2 Caeli et Mundi (text. 17), quod omnis res est propter suam operationem: unde re remanente remanet ejus operatio; et hoc est quod Damascenus dicit (lib. 2 de Fide orthod., cap. 2), quod nulla substantia est otiosa. Si ergo anima post corpus remanet, sicut fides ponit; oportet quod aliqua ejus operatio remaneat; quia, ut dicitur in 1 de Anima (text. 15), si nulla operatio animae est ei propria sine corpore, non contingit eam separari. Sed intelligere est maxime propria ejus operatio. Ergo anima separata aliquid intelligere potest.

Praeterea, sicut dicit Avicenna in sua Metaph. (tract. 5, cap. 8), immunitas a materia est causa quare aliqua substantia sit intellectiva. Sed anima separata a corpore immuniore est a materia quam corpori conjuncta; quia tunc non est actus aliequae materiae, sicut modo est. Cum ergo anima modo intelligat, multo magis intelliget cum erit a corpore separata.

Praeterea, Avicenna dicit in 6 de Naturalibus (part. 3, cap. 5), quod anima non indiget imaginatione et aliis virtutibus sensibilibus nisi in principio tantum; et non postea, nisi parum. Cum ergo proficit et roboratur, sola per se operatur actiones suas absolute; et sic anima indiget sensibus sicut homo indiget jumento et ejus apparatu, ut perveniat eo quo proponit; quo cum accesserit, non ejus ulterius indiget. Ergo anima non semper indiget corpore ad intelligendum; et sic separata intelligere poterit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ponentibus intellectum a potentis sensitivis differre, necesse est ponere intellectus substantiam incorruptibilem esse, eo quod necesse est eum immaterialem ponere, nec a materia secundum esse dependentem. Omnem autem hujusmodi substantiam oportet incorruptibilem esse; quia materia, in quantum potest esse subjectum privationis et formae, est corruptionis causa in rebus materialibus. Unde dicit Philosophus in 1 de Anima (text. 63), quod intellectus videtur esse substantia quaedam, et non corrupti. Quidam vero hunc intellectum corruptibilem dixerunt non esse partem animae humanae, sed esse aliquam substantiam omnino a corpore separatam: animam vero humanam non dici intellectivam nisi secundum quamdam participationem intellectualitatis ex refugentia intellectus separati super ipsam; unde destructo corpore anima humana nec remaneret, nec aliquid intelligere poterat. Sed hoc videtur esse contra intentionem Philosophi; dicit enim in 2 de Anima (text. 21), de intellectu loquens, quod intellectus videtur esse alterum genus animae: et hoc solum contingit separari sicut perpetuum a corruptibili. In 12 etiam Metaph. (text. 19), dicit, quod anima est talis dispositio, ut scilicet possit separari non tota, sed intellectus. Ex quo patet quod intellectum, qui est pars animae, ponit a corpore separari; et ideo oportet animam, intellectivam, quae est anima humana, post corpus remanere, sicut fides ponit: et per consequens necesse est quod intelligat, cum intelligere sit ejus propria operatio. Sed quomodo intelligat, diversimode a quibusdam ponitur.

Quidam enim dicunt, quod anima separata, a rebus cognitionem accipit, sicut et nunc facit. Sed haec opinio videtur omnino irrationalis: anima enim humana a corpore separata non poterit uti sensitivis potentis, ut supra, dist. 44, qu. 3, art. 3, qu. 2, dictum est, cum harum potentiarum actus per organa corporea necesse sit exerceri; unde non erit nisi in usu potentiarum intellectivae partis. Intellectus autem non est natus accipere cognitionem a rebus sensibilibus immediate, sed mediantibus potentis sensitivis; cum oporteat esse quamdam convenientiam inter recipientem et receptum. Species autem in sensibus existentes habent convenientiam et cum intellectu, in quantum sunt sine materia, et cum rebus materialibus, in quantum sunt cum conditionibus materiae; unde convenienter sensus a rebus materialibus accipit, et intellectus a sensibus; non autem intellectus immediate a rebus materialibus; et ideo non potest poni quod anima separata cognitionem a rebus materialibus accipiat. Nec sufficit ponere in ea cognitionem solum quae fuit a sensibus accepta in corpore, propter animas puerorum decessentium in matris uteris, quae a sensibus cognitionem non acciperunt.

Et ideo alii dicunt, quod sicut Angelus habet apud se formas innatas causarum ordinis universi, ita et anima a sui creatione; sed dum est in corpore, a corpore opprimitur, ut illis formis uti non possit ad intelligendum; sed utitur formis quas a sensu accipit, vel etiam ipsis formis innatis, secundum quasdam qui posuerunt quod addicere non est aliud quam reminisci; sed postquam a corpore fuerit separata, utetur illis formis innatis. Sed illud contradicit sententiae Philosophi, qui dicit intellectum humanum esse sicut tabulam in qua

nihil est scriptum: contradicit etiam (1) experientiae, qua experimur nos nihil posse intelligere, nisi ex praecipuis a sensu ad intelligendum manuducamur. Nec esset probabile quod, cum anima naturaliter corpori unatur, totaliter impediretur per conjunctionem ad corpus, ut formis innatis uti posset. Sed hoc consonum videretur opinioni illorum qui posuerunt animam ante corpus creatam, et postea corpori accidentaliter conjunctam: non enim ea quae uni et eidem naturaliter insunt, ita se habent, quod unum eorum totaliter impediat alterum; alias in natura aliquid esset otiosum.

Et ideo aliter dicendum est, quod anima in sui creatione nullas habet formas concreatas: nec ad hoc quod post separationem a corpore intelligat, requiruntur aliqua formae a rebus acceptae vel tunc vel prius; sed intelligit, de naturali cognitione loquendo, per influentiam a substantiis superioribus, Deo, scilicet, vel Angelis; et loquor de naturali influentia; et hoc sic patet. Intellectus enim noster est medius inter substantias intelligibiles et res corporales; unde anima intellectiva dicitur esse creata in horizonte aeternitatis, in libro de Causis (prop. 2); et hoc ideo quia ipsa per intellectum attingit ad substantias intelligibiles; in quantum vero est actus corporis, contingit res corporales. Omne autem medium quanto magis appropinquat uni extremorum, tanto magis recedit ab alio; et quanto magis recedit ab uno, tanto magis alteri appropinquat. Unde cum anima nostra in statu viae maxime ad corpus accedat, utpote actus ejus existens; non habet respectum ad res intelligibiles nisi aliquo modo contingendo corpus; et propter hoc anima in statu hujus viae non recipit influentiam a superioribus substantiis, nisi ut cognoscat sub speciebus a sensibus acceptis; unde Dionysius dicit (cap. 4 cael. Hierarch.), quod non est possibile nobis in hac vita aliter superlucere divinum radium, nisi cum varietate sensibilium formarum: Et ideo etiam in hac vita quanto anima magis a corpore abstrahitur, tanto magis a substantiis spiritualibus influxum cognitionis recipit; et inde est quod quaedam occulta cognoscunt in dormiendo, et in excessu mentis, quando anima a corporis sensibus abstrahitur; unde cum actu erit a corpore separata, erit paratissima ad recipiendum influentiam a substantiis superioribus, scilicet Deo vel Angelis; et sic per hujusmodi influentiam cognitionem habebit majorem, vel minorem secundum modum naturalis capacitatis ipsius animae; et sic etiam Commentator (in 5 de Anima), qui ponit intellectum possibilem esse substantiam separatam, quamvis in hoc erret; tamen quantum ad hoc recte dicit quod ex hoc quod ponitur substantia separata, habet respectum ad alias substantias spirituales superiores ut eas intelligat; sed secundum illum respectum quo comparatur ad nostrum corpus recipiendo species a phantasmatis, non conjungitur substantiis altioribus.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de actu intellectus quo nunc in via intelligimus, abstrahendo a phantasmatis: hic enim actus esse desinit, phantasmatis destructis, in separatione animae a corpore.

Ad secundum dicendum, quod intelligere, se-

(1) At. enim.

cundum quod exit (1) ab intellectu, non est actio communis animae et corpori (non enim intellectus intelligit mediante aliquo organo corporali), sed est communis animae et corpori ex parte objecti, in quantum intelligimus abstrahendo a phantasmatibus, quae sunt in organo corporali; et hunc modum intelligendi anima separata non habet.

Ad tertium dicendum, quod passivus intellectus, de quo Philosophus loquitur, non est intellectus possibilis, sed ratio particularis, quae dicitur vis cogitativa, habens determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis, ut Commentator ibidem dicit; et sine hoc anima nihil modo intelligit; intelligit autem in futuro, quando a phantasmatibus abstrahere non indigebit.

Ad quartum dicendum, quod comparatio illa intelligitur de anima intellectiva ex parte illa qua corpori conjungitur, et non prout est intellectiva simpliciter: quia intellectus, in quantum hujusmodi, non respicit phantasmata, sicut patet de intellectu angelico.

Ad quintum dicendum, quod anima habet esse perfectius in corpore quam separata, in quantum est forma, non autem in quantum est intellectus; nisi forte conjungatur tali corpori quod est omnino animae subditum, in nullo intellectum distrahens, sicut erit corpus gloriosum: *Corpus enim quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena habitatio sensum multa cogitantem*: Sapientiae 9, 13.

Ad sextum dicendum, quod animae puerorum quamvis non habeant formas intelligibiles ex influenza divina luminis, cooperante ministerio Angelorum.

Ad septimum dicendum, quod anima ex hoc quod in corpore scientis perfecta fuit, etiam separata magis intelligit, ut infra dicitur: non tamen sequitur quod, si non fuerit in scientia perfecta, nullo modo intelligat.

ARTICULUS II.

Utrum anima per species quas nunc a corpore abstrahit, separata postmodum per eas aliquid intelligat. — (1 p., quaest. 89, art. 6; et 1-2, quaest. 67, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima per species quas nunc a corpore abstrahit, separata postmodum per eas nihil intelligat. Hujusmodi enim species ejusdem rationis erunt in anima separata ejus modo sunt. Sed nunc per eas non potest anima intelligere sine phantasmatibus: quod patet ex hoc quod laeso organo phantasiae anima impeditur in consideratione eorum quae prius a sensu accepit. Ergo haec anima separata per illas species intelligere poterit, cum in ea nulla phantasmata sint.

2. Praeterea, ex similibus actibus similes habitus relinquuntur. Sed habitus scientiae nunc acquiritur ex actu intelligendi, quo anima a phantasmatibus abstrahit. Ergo habitus scientiae acquisite non inclinat nisi in similes actus. Cum ergo talis actus intelligendi non possit esse in anima separata, scilicet accipiendo a phantasmatibus; videtur quod per scientiam hic acquisitam, vel per

(1) *Al. cit.*

species hic a sensibus acceptas, anima separata nihil intelligat.

3. Praeterea, in operibus naturae nihil est superfluum; nec natura facit per duo quod per unum facere potest. Sed anima separata poterit intelligere per influentiam a substantiis superioribus, ut supra dictum est. Ergo non intelligit per aliquas species a sensibus acceptas.

4. Praeterea, impossibile est duas formas ejusdem speciei esse in eodem subjecto. Sed anima separata recipiat aliquas formas intelligibiles ex influentia substantiae superioris, per quas poterit res intelligere. Ergo in ipsa non possunt remanere intelligibiles formae earumdem rerum a sensibus acceptae.

5. Praeterea, ex hoc intellectus noster actu intelligit quod forma intelligibilis in eo existit. Ergo postquam destitit actu intelligere, forma intelligibilis in eo non remanet; et sic videtur quod non remaneant in anima separata al quae formae intelligibiles a sensibus acceptae, per quas intelligere possit.

6. Praeterea, considerare illud cuius scientiam aliquis prius accepit, videtur ad memoriam vel reminiscitiam pertinere. Sed destructo corpore, anima non reminiscitur, ut dicit Philosophus in 1 et 5 de Anima. Anima ergo separata non intelligit per species in hac vita a sensibus acceptas.

Sed contra est quod Philosophus dicit, quod anima est locus specierum; et loquitur de parte intellectiva. Sed locus conservat locatum. Ergo species a sensibus acceptae in intellectiva conservantur; et sic videtur quod per eas possit intelligere anima separata a corpore, sicut et nunc potest.

Praeterea, finis remanet remotis etiam his quae sunt ad finem. Sed sensus ordinatur ad cognitionem animae intellectivae sicut ad finem, in quantum ex sensibus cognitionem accipit. Ergo cognitio quam anima accipit a sensibus, remanet in ea etiam destructis sensibus corporis; quod erit cum anima fuerit a corpore separata.

Praeterea, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sed anima est incorruptibilis et perpetua. Ergo quod in ea recipitur, recipitur ut perpetuo conservabile in ipsa; ergo species intelligibiles quas a sensibus accipit, remanent in ea post separationem a corpore. Frustra autem remanerent, nisi per eas intelligeret formas prius a sensibus acceptas.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc duplex est opinio.

Una occasionatur ex opinione Avicennae (lib. 6 Natural., par. 3, cap. 15), qui dicit, quod intellectus noster possibilis non servat aliquas formas postquam actu intelligere desinit; quia formae intelligibiles non possunt esse in intellectu possibili nisi ut in vi apprehendende. Non enim utitur organo corporali, ut ex parte ejus possit aliquid esse in intellectu non ut in apprehendente actu; per quem modum aliquid est in potentis sensitivae partis, quae potentiae thesauri dicuntur, sicut memoria et imaginatio (1); sed intellectus possibilis cum convertit se ad intelligentiam agentem, quam ponit separatam, accipit species intelligibiles ex influentia ejus, cuius est formas a phantasmatibus abstrahere, et ponere eas in intellectu possibili; et cum desinit

(1) *Al. imago.*

se convertere ad intellectum agentem, formae illae desinunt esse in eo; sicut forma visibilis desinit esse in oculo, cum oculus desinit se convertere ad rem visam. Oportet autem ut si iterum velit intellectus possibilis considerare quod prius consideravit, de novo se convertat ad intellectum agentem, et de novo species intelligibiles recipiat; et secundum hoc quidam eum sequentes dicunt, quod in anima nostra nullae species intelligibiles reservantur, quibus possit post mortem uti ad intelligendum; et sic etiam dicunt, quod scientia hic acquisita nullo modo manet neque quantum ad actum neque quantum ad habitum. Sed haec opinio non videtur esse conveniens. Primo, quia contrariatur manifeste sententiae Philosophi, qui ponit animam esse locum specierum; unde oportet quod species in illa conserventur. Secundo, quia ex quo species in intellectu possibilem imprimuntur, non est probabile eas aboleri, nisi aliqua causa corrumpens eas fuerit; cum multo nobilius recipiantur formae intelligibiles in intellectu possibili quam formae sensibiles in materia prima. Tertio, quia Augustinus (lib. 14 de Trinit., cap. 12) ponit partem mentis esse memoriam; et sic in ea species intelligibiles reservantur. Quarto, quia dato quod nullae species intelligibiles remanerent in anima separata, non propter hoc tolleretur quin habitus scientiae remaneret, etiam secundum praedictam opinionem Avicennae. Vult enim quod quamvis species intelligibiles non remaneant in intellectu possibili cum actu non intelligit, remanet tamen in eo quaedam habitatio, ut facilius se convertat ad recipiendum species intelligibiles ab intellectu agente, ratione cuius non oportet quod semper aliquis ita laboret ad aliquid intelligendum, sicut cum de novo didicit vel invenit; et habitus haec nihil aliud est quam habitus scientiae. Unde etiam in anima separata hujusmodi habitus remanebit, ut scilicet paratior sit ad recipiendum cognitionem ex influentia superioris substantiae anima quae habitus scientiae in hoc mundo fuit perfecta, quam alia quae hujusmodi habitu caruit.

Et ideo ponendum secundum alios videtur, quod species intelligibiles remanent in anima postquam actu intelligere desierit, et etiam major habitus ad recipiendum ab intellectu agente; et quod utrumque eorum remanebit in anima separata, et utroque uti poterit in intelligendo; alio tamen modo eis utitur cum est corpori conjuncta. Cum enim est conjuncta corpori, ejus intellectus non potest aliquid considerare nec per species acquisite, nec per aliquem influxum superioris substantiae, nisi convertendo se ad phantasmata; quia, propter perfectam conjunctionem ejus ad corpus, potentia intellectiva ejus nihil cognoscit nisi per ea quae per corpus recipiuntur, unde habet phantasmata quasi objecta ad quae respicit; sed cum erit a corpore separata, intelligit per alium modum, ut supra dictum est, scilicet non aspiciendo ad phantasmata.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis species intelligibiles, per se loquendo, sint ejusdem rationis dum sunt in anima conjuncta corpori, et cum sunt in anima separata; tamen per accidens sunt rationis diversae, in quantum anima in qua sunt, diversimode se habet in conjunctione ad materiam, vel separationem ab ea; et ideo per species illas anima conjuncta non intelligit nisi convertendo se ad phantasmata; sed cum fuerit separata, intelligit per eas etiam sine tali conversione.

Ad secundum dicendum, quod actus non specificantur a termino a quo, sed magis a termino ad quem; unde idem specie motus est dealbatio, sive per eam aliquis fiat de nigro albus, sive de rubeo albus. Unde et intelligere non diversificatur specie per hoc quod intelligitur abstrahendo a phantasmatibus, vel non abstrahendo, dummodo sit unius modi quod intelligitur et quo intelligitur; et propterea habitus scientiae qui acquiritur ex actibus intellectus accipientis a phantasmate, inclinat in actum intelligendi quo phantasmata non respicit. Et praeterea intelligere nostrum secundum statum istum est secundum phantasmata illustrata lumine intellectus agentis; unde est unius rationis cum cognitione animae separatae, quae est per influentiam luminis a superiori substantia, quantum ad ipsam illustrationem, quamvis non quantum ad phantasmata.

Ad tertium dicendum, quod ex ipsis speciebus intelligibilibus praevistentibus in intellectu possibili efficitur intellectus possibilis paratior ad perfectius recipiendum cognitionem ex influentia superioris substantiae; unde non sequitur quod frustra hujusmodi species in anima separata remaneant ad intelligendum per eas.

Ad quartum dicendum, quod formae intelligibiles acceptae non sunt omnino unius rationis cum illis formis qua immediate ex influentia divina proveniunt; quia ex diversis imprimuntibus diversae impressiones relinquuntur; sic etiam et habitus virtutis acquisite non est ejusdem rationis cum habitu virtutis infusae. Unde nihil prohibet utraque formas in anima separata remanere; et formas illas tunc acceptas ex influxu superioris substantiae esse formales et completivas respectu formarum acquiratarum a sensibus.

Ad quintum dicendum, quod in intellectu nostro remanent formae intelligibiles, etiam postquam actu intelligere desinit; nec in hoc opinionem Avicennae sequimur. Remanent autem hujusmodi formae intelligibiles in intellectu possibili, cum actu non intelligit, non sicut in actu completo, sed in actu medio inter potentiam puram et actum perfectum, sicut etiam forma quae est in fieri, hoc modo se habet.

Ad sextum dicendum, quod Philosophus loquitur de memoria et reminiscitiam, quae est pars animae sensitivae, cuius actus corrupto corpore non potest remanere; et haec indigemus ad intelligendum ad praesens ea quae prius intelleximus; propter hoc oportet nos ad phantasmata converti, quae quandoque oportet de thesauro memoriae adduci: sed memoria prout ab Augustino ponitur in mente, remanebit in anima post mortem.

ARTICULUS III.

Utrum anima separata singularia cognoscat. — (1 p., quaest. 89, art. 4; et de Ver., quaest. 19, art. 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod anima separata singularia non cognoscat. Anima enim separata non utitur potentis sensitivis. Sed singularia non cognoscuntur ab anima nisi per potentias sensitivas; singulare est enim aliquid, dum sentitur, ut Boetius dicit (in praedic. substantiae, in princ.). Ergo anima separata singularia non cognoscat.

2. Praeterea, intellectus animae separatae magis erit a materia remotus quam intellectus animae conjunctae corpori. Sed anima conjuncta corpori non potest intellectu cognoscere singularia propter intellectus immaterialitatem. Ergo nec cum est a corpore separata.

3. Praeterea, differentia hic ponitur praecipue inter sensum et intellectum, eo quod sensus cognoscit hic et nunc, intellectus autem abstrahit ab utroque. Si ergo intellectus animae separatae possit singularia cognoscere, in nullo ejus cognitio a sensu differet; quod est inconveniens.

4. Praeterea, sicut in statu viae per sensum particularia cognoscimus, ita per intellectum universalis. Sed sensus nunquam potest devenire ad hoc quod universalis cognoscat. Ergo nec intellectus ad hoc quod cognoscat singularia.

5. Praeterea, eadem est natura animae separatae, et corpori conjunctae. Sed per naturam intellectivae animae, formae quae in intellectu recipiuntur dum corpori est conjuncta, non ducunt in cognitionem singularium; sunt enim in ea per modum ipsius. Ergo eodem modo erunt in ipsa postquam fuerit a carne separata; et sic non ducunt in singularium cognitionem.

1. Sed contra, Luc. 16, 28, dicitur quod dives in inferno existens secundum animam tantum, dixit: *Habeo enim quinque fratres, etc.*: (1) ex quo patet quod singularia cognoscunt animae separatae.

2. Praeterea, intellectus animae corpori conjunctae singularia cognoscit; quod patet ex hoc quod propositionem format, cujus praedicatum est universale, et subiectum singulare; et syllogismum componit, cujus minor est singularis. Ergo etiam a corpore separata anima per intellectum singularia cognoscat.

3. Praeterea, nullus potest disponere de his quae ignorat. Sed anima in corpore existens per intellectum disponit de his quae circa singularia sunt agenda. Ergo etiam in corpore existens singularia cognoscit per intellectum. Cum ergo intellectus in anima separata integer maneat, videtur quod anima separata singularia cognoscat.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum omnis cognitio sit per formas, quibus cognoscens rebus cognitis assimilatur; duplex erit cognoscendi modus: unus per formas a rebus acceptas; alius per formas quae sunt causae rerum, vel a causis rerum acceptas. Ad hoc enim quod aliqua duo sint similia, oportet unum esse causam alterius, vel ambo sub eadem causa procedere: cum unitas effectus causae indicet unitatem. In illa ergo cognitione quae fit per formas a rebus acceptas, ipsae res per suam actionem sunt cognitionis causa. Cum ergo omnis actio sit per formam, forma autem quantum est de se sit universalis; per talem modum non potest deveniri in cognitionem rerum singularium: quia per hunc modum non cognoscitur materia, quae est individuationis principium, nisi in universalis, in quantum scilicet habet habitudinem ad formam universalem: sicut qui cognoscit simum, cognoscit nasum in quantum est subiectum simi; nisi quando formae individualiter recipiuntur in cognoscente ut sunt in rebus extra animam, sicut accidit in potentiis cognoscitivis per organum corporale. Sed in illa cognitione quae est per formas quae sunt rerum causae, vel earum impressiones,

(1) *Al. ergo et.*

pervenitur usque ad singularia, quamvis hujusmodi formae sint omnino immateriales, eo quod causa rei prima est quae rebus esse influit: esse autem communiter materiam et formam respicit. Unde hujusmodi formae ducunt directe in cognitionem utriusque, scilicet materiae et formae; et propter hoc per talem cognitionem cognoscuntur res et in universali et in singulari. Anima ergo, cum est corpori conjuncta, non cognoscit nisi per formas a rebus acceptas; et ideo per potentiam illam cognoscitivam in qua formae a rebus omnino immaterialiter recipiuntur, directe singularia non cognoscit, sed solummodo per potentias organice affixas; sed indirecte, et per quandam reflexionem, etiam per intellectum, qui organo non utitur, cognoscit singularia; prout scilicet ex objecto proprio redit ad cognoscendum suum actum, ex quo actu redit in speciem, quae est intelligendi principium; et ex ea procedit ad considerandum phantasma, a quo species hujusmodi est abstracta; et sic per phantasma singulare cognoscit. Anima vero separata utitur utraque cognitione: quia et cognoscit per species acceptas a sensibus, et per species receptas a superioribus substantiis, quae species sunt causarum impressiones, id est rationum idealium in Deo existentium; et ideo secundum illum modum quo cognoscit per species a sensibus acceptas, singularia directe non cognoscit: sed per illum modum quo cognoscit ex influenza superioris substantiae, cognoscere potest singularia eadem ratione qua et Angeli, de quorum cognitione dictum est 2 lib., dist. 5, quaest. 2, per totam.

Ad primum ergo dicendum, quod anima in statu viae non cognoscit singularia directe, nisi per potentias sensitivas, quia non cognoscit nisi per formas a rebus acceptas; quae cum ad intellectum pervenerint, in quo omnino immaterialiter recipiuntur, non possunt esse principium cognoscendi singularia: sed cum fuerit a corpore separata, habebit alium modum cognoscendi, quo singularia cognoscere poterit, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod anima separata est quodammodo immaterialior quam corpori conjuncta, est propinquior substantiis superioribus, quae sunt omnino immateriales: et magis parata ad recipiendum earum influxum, et per consequens ad intelligendum eo modo quo ipsae intelligunt.

Ad tertium dicendum, quod intellectus qui singularia cognoscit, alio modo cognoscit quam sensus. Sensus enim singulare cognoscit per formam quodammodo materialem; unde per illam formam non potest se extendere ejus cognitio ultra singulare: sed intellectus singulare cognoscit per formam immaterialem, quae potest esse principium cognoscendi universale et singulare; et sic adhuc remanet differentia inter sensum et intellectum.

Ad quartum dicendum, quod virtus sensitiva est infra virtutem intellectivam; unde magis potest intellectus se extendere ad id quod est sensus, quam sensus ad id quod est intellectus.

Ad quintum dicendum, quod eodem modo recipitur forma in intellectu animae separatae et in intellectu animae conjunctae, scilicet immaterialiter: sed tamen forma quae est in anima separata, erit alterius rationis et virtutis; prout scilicet erit effluens a substantiis superioribus, sicut dictum est, in corp. art.

Primum obiectum in contrarium est concedendum. Sed ad alia duo oportet respondere: quia concludunt quod intellectus animae conjunctae corpori singularia cognoscat.

Ad secundum dicendum, quod intellectus noster in statu viae utitur singularibus componendo propositiones, et formando syllogismos, in quantum reflectitur ad potentias sensitivae partis, ut dictum est, et quodammodo continuatur cum eis, secundum quod earum motus et operationes ad intellectum terminantur, prout intellectus ab eis accipit.

Ad tertium dicendum, quod intellectus practicus ad hoc quod de singularibus disponat, ut dicitur in 5 de Anima (text. 47), indiget ratione particulari, qua mediante, opinio quae est universalis (quae est in intellectu) ad particulare opus applicetur: ut sic quidem fiat syllogismus, cujus major est universalis, quae est opinio intellectus practici; minor vero singularis, quae est aestimatio rationis particularis, quae alio nomine dicitur cogitativa: conclusio vero consistit in electione operis.

ARTICULUS IV.

Utrum localis distantia impediatur cognitionem animae separatae. — (Ubi supra, art. 7.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod localis distantia impediatur cognitionem animae separatae. Anima enim hic existens ea quae hic aguntur cognoscit. Sed existens in receptaculo sibi debito, ea quae hic aguntur non cognoscit; unde dicit Augustinus in libro de Cura pro mortuis agenda (cap. 15): *Ibi sunt defunctorum animae ubi ea quae hic aguntur, scire non possunt*. Ergo localis distantia cognitionem animae separatae impedit.

2. Praeterea, naturalis cognitio animae separatae non est potior quam naturalis cognitio daemonis. Sed daemones naturali cognitione non cognoscunt absentia; unde Augustinus in libro de Divinatione daemonum (cap. 5), dicit, quod ea quae etiam alibi sunt, celeritate motus sui cito ad nos deferunt, ut quasi ea praedicere videantur quae nos postea nuntiantibus hominibus sumus scituri. Ad hoc autem nihil faceret celeritas motus, si hic nobiscum existentes absentia cognoscere possent. Ergo anima separata non cognoscit absentia; et sic ejus cognitio per localem distantiam impeditur.

3. Praeterea, omnis cognoscens rem sub hic et nunc, aliter cognoscit sub hic et nunc quae sunt hic et quae sunt alibi. Sed anima separata cognoscit sub hic et nunc, quia cognoscit singularia, ut dictum est. Ergo aliter cognoscit propinqua et remota; et sic idem est quod prius.

4. Praeterea, sicut est aliquid distans secundum tempus, ita est distans aliquid secundum locum. Sed anima separata non potest cognoscere distantia secundum tempus, ut puta futura: hoc enim solius Dei est, ut patet per id quod habetur Isa. 41, 23: *Annuntiate nobis quae ventura sunt, et dicemus quia dii estis*. Ergo nec distantia secundum locum potest cognoscere.

5. Praeterea, operatio non excedit substantiam operantis; unde Damascenus dicit (lib. 2, cap. 5), quod Angeli ibi sunt ubi operantur. Sed anima separata est in aliquo loco, cum ei locus corporalis pro receptaculo assignetur. Ergo operatio animae separatae non potest se extendere ultra locum illum; et sic ea quae sunt distantia secundum locum, cognoscere non potest.

Sed contra, sancti a damnatis distant maxime, etiam secundum locum. Sed damnati vident beatos, ut patet Luc. 16, de divite, qui in tormentis positus Abraham et Lazarum vidit. Ergo localis distantia cognitionem animae separatae non impedit.

Praeterea, nulla operatio impeditur per loci distantiam, nisi sit situalis: quia propinquum et distans secundum locum, ad situm pertinere videntur. Sed anima separata non habet aliam cognitionem nisi intellectivam, cum potentiis sensitivis non utatur; intellectiva autem cognitio nullo modo est situalis, cum non fiat per corporea instrumenta. Ergo ad cognitionem animae separatae nihil loci propinquitatis facit vel distantia.

Praeterea, lux intelligibilis est potentior quam lux aliqua sensibilis. Sed lux sensibilis solis non impeditur a sua operatione per aliquam localem distantiam, quia totum mundum illuminat. Ergo nec lux intelligibilis animae separatae impeditur a sua cognitione per distantiam aliquam corporalem.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, quidam ponunt, quod anima separata cognoscat accipiendo a rebus: quod si verum esset, localis distantia proculdubio cognitionem animae separatae impediatur, eo quod rerum sensibilibus actiones non aequaliter se extendunt ad propinquum et distans, cum per propinqua in distantia moveantur; et sic in remotis virtus primi agentis paulatim deficit; et inde est quod non possumus sentire ea quae sunt procul a nobis: Sed si ponamus quod anima separata cognoscat per formas aliquas vel concretas vel influxas a superioribus substantiis, non potest esse quod ejus cognitio per rei distantiam impediatur. Non enim per hujusmodi formas cognoscit in quantum res aliquid agant in animam, vel anima in res, ut sic medium corporale, per quod actio fiat, cognitionem impedire possit; sed cognitio praedicta perficitur ex hoc solo quod formae in anima existentes representant res quae sunt extra animam; quas aequaliter representant, sive sint propinqua, sive sint distantes; sicut imago Herulis aequaliter representat Herculem, ubicumque sit Hercules: unde etiam potentia cognoscitivae quae cognoscunt res per formas a rebus acceptas, dummodo non cognoscant solummodo dum accipiunt, aequaliter cognoscunt res distantes et propinquas; sicut intellectus noster in statu viae aequaliter cognoscit solem et lunam; et imaginatio aequaliter imaginatur hominem propinquum et distantem. Sed quia cognitio sensus perficitur in hoc ipso quod sensus a sensibili movetur; inde est quod sensitiva cognitio per localem distantiam impeditur. Si ergo cognitio animae separatae non fit per acceptionem formarum a rebus sensibilibus, ut supra positum est, nullo modo esse poterit ut ejus cognitionem localis distantia impediatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis aliqua animae defunctorum in suis receptaculis existentes ea quae hic aguntur ignorent, non tamen hoc contingit propter localem distantiam, sed propter aliquam aliam causam, utpote quia afficiuntur vehementer ad ea quae in illis receptaculis patiuntur: vel etiam quia influenza superioris substantiae quamvis eas perficiat ad aliqua cognoscenda, non tamen ad omnia, sed ad illa tantum quae ei secundum modum suum competunt.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus frequenter utitur illa positione qua ponuntur daemo-