

cap. de div. Nom. (lect. 1.) quod animæ humanæ habent ex bonitate divina quod sint intellectuales, & quod habeant substantialem vitam incomsumptibilem.

Respondendo dicendum, quod necesse est dicere, animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem.

Dupliciter enim aliquid corrumpitur, uno modo per se, alio modo per accidens. Impossibile est autem aliquid subsistens generari, aut corrumpi per accidens, id est aliquo generato, vel corrupto. Sic enim competit alicui generari, & corrumpi, sicut & esse, quod per generationem acquiritur, & per corruptionem amittitur. Unde quod per se habet esse, non potest generari, vel corrumpi nisi per se. Quæ vero non subsistunt, ut accidentia, & formæ materiales, dicuntur fieri, & corrumpi per generationem, & corruptionem compositorum. Otensum est autem supra (art. 3.) hujus quæst. quod animæ brutorum non sunt per se subsistentes, sed sola anima humana. Unde animæ brutorum corrumpuntur, corruptis corporibus; anima autem humana non posset corrumpi, nisi per se corrumpetur. Quod quidem omnino est impossibile non solum de ipsa, sed de quolibet subsistente, quod est forma tantum. Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formæ, quæ est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam; secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur à seipsa: unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse.

Dato etiam quod anima esset ex materia, & forma composita, ut quidam dicunt, adhuc oporteret ponere eam incorruptibilem. Non enim invenitur corruptio, nisi ubi invenitur contrarietas: generationes enim, & corruptiones ex contrariis, & in contraria sunt. Unde corpora cælestia, quia non habent materiam contrarietati subjectam, incorruptibilia sunt. In anima autem intellectiva non potest esse aliqua contrarietas: recipit enim secundum modum sui esse. Ea vero quæ in ipsa recipiuntur, sunt absque contrarietate: quia etiam rationes contrariorum in intellectu non sunt contraria, sed est una scientia contrariorum. Impossibile est ergo quod anima intellectiva sit corruptibilis.

Potest etiam hujus rei accipi signum ex hoc quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscendis sequitur cognitionem. Sentus autem non cognoscit esse nisi sub hic & nunc.

Sed intellectus apprehendit esse absolute, & secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon inducit rationem illam ex persona insipientium, ut exprimitur Sapient. 11. Quod ergo dicitur, quod homo, & alia animalia habent simile generationis principium, verum est quantum ad corpus, similiter enim de terra facta sunt omnia animalia: non autem quantum ad animam. Nam anima brutorum producitur ex virtute aliqua corporea, anima vero humana à Deo: & ad hoc significandum dicitur Genes. 1. quantum ad alia animalia: *Producat terra animam viventem*. Quantum vero ad hominem dicitur, quod *inspiravit in faciem eius spiritum vitae*: Et ideo concluditur Eccl. ult. 7. *Reveratur pulvis in terram suam, unde erat; & spiritus redat ad Deum, qui dedit illum*. Similiter processus vite est similis quantum ad corpus: ad quod pertinet quod dicitur Eccl. 111. 19. *Similiter spirant omnia*: & Sapient. 11. 2. *Fumus; & status est in naribus nostris & c.* Sed non est similis processus quantum ad animam: quia homo intelligit, non autem animalia bruta. Unde falsum est quod dicitur (Eccl. 111. 19.) *Nihil habet bono iumento amplius*. Et ideo similis est interitus quantum ad corpus, sed non quantum ad animam.

Ad secundum dicendum, quod sicut potest creati dicitur aliquid non per potentiam passivam, sed solum per potentiam activam creatis, qui ex nihilo potest aliquid producere; ita cum dicitur aliquid veritabile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in creatore potentia ad hoc quod esse non influat. Dicitur autem aliquid corruptibile per hoc quod inest ei potentia ad non esse.

Ad tertium dicendum, quod intelligere cum phantasmate est propria operatio animæ, secundum quod corpori est unita. Separata autem à corpore habebit alium modum intelligendi similem aliis substantiis à corpore separatis, ut infra melius patebit, q. lxxxix. art. 1.

ARTICULUS VII. *De principio* 368

Utrum anima, & Angelus sint unius speciei.

II. dist. 111. quæst. 1. art. 6. & dist. xvii. quæst. 111. art. 1. & II. cont. cap. xciii. & xciiii. fin. & Lib. IV. cap. xxxi. de anima art. 7.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod anima, & Angelus sint unius speciei. Unumquodque enim ordinatur ad proprium finem.

finem per naturam suæ speciei, per quam habet inclinationem ad finem. Sed idem est finis anime, & Angeli, scilicet beatitudo æterna. Ergo sunt unius speciei.

2. Præterea. Ultima differentia specifica est nobilissima, quia complet rationem speciei. Sed nihil est nobilius in Angelo, & anima quam intellectuale esse. Ergo conveniunt anima, & Angelus in ultima differentia specifica: ergo sunt unius speciei.

3. Præterea. Anima ab Angelo differre non videtur nisi per hoc quod est copori unita. Corpus autem, cum sit extra essentiam anime, non videtur ad ejus speciem pertinere. Ergo anima, & Angelus sunt unius speciei.

Sed contra. Quorum sunt diversæ operationes naturales, ipsa differunt specie. Sed animæ, & Angeli sunt diversæ operationes naturales: quia, ut dicit Dionysius 111. cap. de div. Nom. (à princ. lect. 2.) *mentes angelicæ simplices, & bonos intellectus habent, non de visibilibus congregantes divinam cognitionem: cuius contrarium postmodum de anima dicit. Anima igitur, & Angelus non sunt unius speciei.*

Respondendo dicendum, quod Origenes (lib. I. Periarch. cap. vi. & 1111.) posuit, omnes animas humanas, & Angelos esse unius speciei: & hoc ideo quia posuit diversitatem gradus in hujusmodi substantiis inventam accidentalem, utpote ex libero arbitrio provenientem, ut supra dictum est, quæst. xlvii. art. 2.

Quod non potest esse: quia in substantiis incorporeis non potest esse diversitas secundum numerum absque diversitate secundum speciem, & absque naturali inæqualitate: quia cum non sint compositæ ex materia, & forma, sed sint formæ subsistentes; manifestum est quod necesse erit in eis esse diversitatem in specie. Non enim potest intelligi quod aliqua forma separata sit nisi una unius speciei; si contra si esset albedo separata, non posset esse nisi una tantum: hæc enim albedo non differt ab illa, nisi per hoc quod est hujus, vel illius. Diversitas autem secundum speciem semper habet diversitatem naturalem concomitantem, sicut in speciebus colorum unus est perfectior altero, & similiter in aliis. Et hoc ideo quia differentiæ dividentes genus sunt contrariæ. Contraria autem se habent secundum perfectum, & imperfectum: quia principium contrarietatis est privatio, & habitus, ut dicitur in X. Metaph. text. 15. & 16. Idem etiam sequeretur, si hujusmodi substantiæ essent compositæ ex materia, & forma. Si enim materia hujus distinguitur à materia illius, necesse est quod vel forma sit principium distinctionis materie, ut scilicet materie sint diversæ propter habitudinem ad diversas formas; & tunc sequitur adhuc diversitas secundum speciem, & inæqualitas naturalis: vel materia erit prin-

cipium distinctionis formarum. Nec potest dici materia hæc alia ab illa nisi secundum distinctionem quantitativam, quæ non habet locum in substantiis incorporeis, cujusmodi sunt Angelus, & anima. Unde non potest esse quod Angelus, & anima sint unius speciei.

Quomodo autem sint plures animæ unius speciei, infra ostendetur, quæst. seq. art. 2. ad 1.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de fine proximo, & naturali. Beatitudo autem æterna est finis ultimus, & supernaturalis.

Ad secundum dicendum, quod differentia specifica ultima est nobilissima, in quantum est maxime determinata, per modum quo actus est nobilior potentia. Sic autem intellectuale non est nobilissimum, quia est indeterminatum, & commune ad multos intellectualitatis gradus, sicut sensibile ad multos gradus in esse sensibili. Unde sicut non omnia sensibilia sunt unius speciei, ita nec omnia intellectualia.

Ad tertium dicendum, quod corpus non est de essentia anime; sed anima ex natura suæ essentia: habet quod sit corpori unita: unde nec proprie anima est in specie, sed compositum. Et hoc ipsum quod anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quod anima tenet inferiorum gradum intellectualitatis quam Angelus, qui corpori non unitur.

QUÆSTIO LXXVI.

De unione anime ad corpus.

in octo articulis divisa.

Deinde considerandum est de unione anime ad corpus: & circa hoc quærentur octo.

Primo, utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma.

Secundo, utrum intellectivum principium numero multiplicetur secundum multiplicationem corporum, vel sit unus intellectus omnium hominum.

Tertio, utrum in corpore, cujus forma est principium intellectivum, sit aliqua alia anima.

Quarto, utrum sit in eo aliqua alia forma substantialis.

Quinto, quale debeat esse corpus cuius intellectivum principium est forma.

Sexto, utrum tali corpori uniatur mediante aliquo alio corpore.

Septimo, utrum mediante aliquo accidente.

Octavo, utrum anima sit tota in qualibet parte corporis.

AR-

formam corporis. Cum enim forma sit actus, materia vero sit ens in potentia tantum, nullo modo id quod est ex materia, & forma compositum, potest esse alterius forma secundum se totum. Si autem secundum aliquid sui sit forma, id quod est forma, dicimus animam, & id cuius est forma, dicimus primum animatum, ut supra dictum est (quæst. LXXV. art. 5.)

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II. Physic. (text. 26.) ultima formarum naturalium ad quam terminatur consideratio Philosophi naturalis, scilicet anima humana, est quidem separata, sed tamen in materia. Quod ex hoc probat quia homo ex materia generat hominem, & Sol. Separata quidem est secundum virtutem intellectivam: quia virtus intellectiva non est virtus alicujus organi corporalis sicut virtus visiva est actus oculi: intelligere enim est actus qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Sed in materia est, inquantum ipsa anima, cuius est hæc virtus, est corporis forma, & terminus generationis humanæ. Sic ergo Philosophus dicit in III. de Anima (loc. cit. in arg.) quod intellectus est separatus, quia non est virtus alicujus organi corporalis.

Ergo per hoc patet responsio ad secundum, & tertium. Sufficit enim ad hoc quod homo possit intelligere omnia per intellectum, & ad hoc quod intellectus intelligat omnia immaterialia, & universalia, quod virtus intellectiva non est corporis actus.

Ad quartum dicendum, quod humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem: & ideo nihil prohibet aliquam ejus virtutem non esse corporis actum, quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma.

Ad quintum dicendum, quod anima illud esse in quo subsistit, communicat materię corporali: ex qua, & anima intellectiva sit unum; ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animæ: quod non accidit in aliis formis, quæ non sunt subsistentes: & propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore; non autem aliæ formæ.

Ad sextum dicendum, quod secundum se convenit animæ corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve, cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen, & inclinatione ad proprium locum; ita anima humana manet in suo esse, cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem, & inclinationem naturalem ad corporis unionem.

ARTICULUS II.

370

Utrum intellectivum principium multiplicetur secundum multiplicationem corporum.

Inf. quæst. LXXIX. art. 5. & II. dist. XVII. quæst. 11. art. 1. & II. cont. cap. LXXIII. & LXXV. & sp. art. 9. & 10. de anima art. 3. & opusc. 11. cap. LXXXV. & LXXXVI. & opusc. XVI. per tot.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod intellectivum principium non multiplicetur secundum multiplicationem corporum, sed sit unus intellectus in omnibus hominibus. Nulla enim substantia immaterialis multiplicatur secundum numerum in una specie. Anima autem humana est substantia immaterialis: non enim est composita ex materia, & forma, ut supra ostensum est (quæst. LXXV. art. 5.) Non ergo sunt multæ in una specie, sed omnes homines sunt unius speciei. Est ergo unus intellectus omnium hominum.

2. Præterea. Remota causa, removeatur effectus. Si ergo secundum multiplicationem corporum multiplicarentur animæ humanæ, consequens videretur quod remotis corporibus multitudo animarum non remaneret, sed ex omnibus animabus remaneret aliquod unum solum: quod est hæreticum, periret enim differentia premiorum, & poenarum.

3. Præterea. Si intellectus meus est alius ab intellectu tuo, intellectus meus est quoddam individuum, & similiter intellectus tuus: particularia enim sunt quæ differunt numero, & conveniunt in una specie. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo species rerum in intellectu meo, & tuo reciperentur individualiter: quod est contra rationem intellectus, qui est cognoscitivus universalium.

4. Præterea. Intellectum est in intellectu intelligente. Si ergo intellectus meus est alius ab intellectu tuo, oportet quod aliud sit intellectum à me, & aliud sit intellectum à te; & ita erit individualiter numerarum, & intellectum in potentia tantum; & oportebit abstrahere intentionem communem ab utroque: quia à quibuslibet diversis contingit abstrahere aliquod commune intelligibile: quod est contra rationem intellectus, quia sic non videretur distingui intellectus à virtute imaginativa. Videtur ergo relinquere quod sit unus intellectus omnium hominum.

5. Præterea. Cum discipulus accipit scientiam à magistro, non potest dici, quod scientia magistri generet scientiam in discipulo: quia sic etiam scientia esset forma activa, sicut calor; quod patet esse falsum. Videtur ergo quod

quod eadem numero scientia quæ est in magistro, communicetur discipulo: quod esse non potest nisi sit unus intellectus utriusque. Videtur ergo quod sit unus intellectus discipuli, & magistri, & per consequens omnium hominum.

6. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de quant. animæ (cap. xxxii. ad fin.) Si plures tantum animas humanas dixerim, ipsa me videbo. Sed maxime videtur anima esse una quantum ad intellectum. Ergo est unus intellectus omnium hominum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Physic. (text. 38.) quod sicut se habent causæ universales ad particularia, ita se habent causæ particulares ad particularia. Sed impossibile est quod una anima secundum speciem sit diversorum animalium secundum speciem. Ergo impossibile est quod anima intellectiva una numero sit diversorum secundum numerum.

Respondeo dicendum, quod intellectum esse unum omnium hominum omnino est impossibile.

Et hoc quidem patet, si secundum Platonis sententiam homo sit ipse intellectus. Sequeretur enim, si Socratis, & Platonis est unus intellectus tantum, quod Socrates, & Plato sint unus homo, & quod non distinguantur ad invicem, nisi per hoc quod est extra essentiam utriusque: & erit tunc distinctio Socratis, & Platonis non alia quam hominis unitatis, & cappati: quod est omnino absurdum.

Similiter etiam patet hoc esse impossibile, si secundum sententiam Aristotelis (Lib. III. de Anima text. 52.) intellectus ponatur pars, seu potentia animæ, quæ est hominis forma. Impossibile est enim plurium numero diversorum esse unam formam, sicut impossibile est quod eorum sit unum esse: nam forma est essendi principium.

Similiter etiam patet hoc esse impossibile, quocumque modo quis ponat unionem intellectus ad hunc, & ad illum hominem. Manifestum est enim quod si sit unum principale agens, & duo instrumenta; dici poterit unum agens simpliciter, sed plures actiones: sicut si unus homo tangat diversa duabus manibus erit unus tangens, sed duo tactus. Si vero è converso instrumentum sit unum, & principales agentes diversi; dicentur quidem plures agentes, sed una actio, sicut si multi uno fune trahant navem, erunt multi trahentes, sed unus tractus. Si vero agens principale sit unum, & instrumentum unum; dicetur unum agens & una actio; sicut cum faber uno martello percutit, est unus percussus, & una percussio. Manifestum est autem quod qualicumque intellectus seu uniat, seu copuletur huic vel illi homini, intellectus inter ce-

tera quæ ad hominem pertinent, principalitatem habet: obediunt enim vires sensitivæ intellectui, & ei deserviunt. Si ergo poneretur quod essent plures intellectus, & sensus unus duorum hominum, puta si duo homines haberent unum oculum; essent quidem plures videntes, sed una visio. Si vero intellectus est unus, quantumcumque diversificentur alia, quibus omnibus intellectus utitur quasi instrumentis; nullo modo Socrates, & Plato poterunt dici nisi unus intelligens. Et si addamus, quod ipsum intelligere, quod est actio intellectus, non fit per aliquod aliud organum nisi per ipsum intellectum; sequetur ulterius quod sit & agens unum, & actio una, id est quod omnes homines sint unus intelligens, & omnium unum intelligere: dico autem respectu ejusdem intelligibilis. Posset autem diversificari actio intellectualis mea, & tua per diversitatem phantasmatum, quia scilicet aliud est phantasma lapidis in me, & aliud in te; si ipsum phantasma, secundum quod est aliud in me, & aliud in te, esset forma intellectus possibilis: quia idem agens secundum diversas formas producit diversas actiones, sicut secundum diversas formas rerum respectu ejusdem oculi sunt diversæ visiones. Sed ipsum phantasma non est forma intellectus possibilis, sed species intelligibilis, quæ à phantasmatis abstrahitur. In uno autem intellectu à phantasmatis diversis ejusdem speciei non abstrahitur nisi una species intelligibilis; sicut in uno homine apparet, in quo possunt esse diversa phantasmata lapidis, & tamen ab omnibus eis abstrahitur una species intelligibilis lapidis, per quam intellectus unius hominis operatione una intelligit naturam lapidis, non obstante diversitate phantasmatum. Si ergo unus intellectus esset omnium hominum, diversitates phantasmatum, quæ sunt in hoc & in illo, non possent causare diversitatem intellectualis operationis hujus & illius hominis, ut Commentator fingit in III. de Anima (comment. 36.) Relinquitur ergo quod omnino impossibile, & inconveniens est ponere unum intellectum omnium hominum.

Ad primum ergo dicendum, quod licet anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, sicut nec Angelus; tamen est forma materialis alicujus, quod Angelo non convenit. Et ideo secundum divisionem materię sunt multe animæ unius speciei; multi autem Angeli unius speciei omnino esse non possunt.

Ad secundum dicendum, quod unumquodque hoc modo habet unitatem quod habet esse: & per consequens idem est iudicium de multiplicatione rei, & de esse ipsius. Manifestum est autem quod anima intellectualis secundum suum esse unitur corpori ut forma; &

ARTICULUS I.

369

Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma.

II. cont. cap. lvi. lxxviii. lxxix. lxx. & lxxi. & quodl. xli. art. 10. & sp. art. 2. & de anima art. 9. & opus. 11. cap. lxxx.

AD primum sic proceditur. Videtur quod intellectivum principium non uniatur corpori ut forma. Dicit enim Philosophus in III. de Anima (text. 6. & 7.) quod intellectus est separatus, & quod nullius corporis est adus. Non ergo unitur corpori ut forma.

2. Præterea. Omnis forma determinatur secundum naturam materię cupus est forma: alioquin non requireretur proportio inter materiam & formam. Si ergo intellectus uniretur corpori ut forma, cum omne corpus habeat determinatam naturam, sequeretur quod intellectus haberet determinatam naturam; & sic non esset omnium cognoscitivus, ut ex superioribus patet (quæst. præc. art. 2. & 5.) quod est contra rationem intellectus. Non ergo intellectus unitur corpori ut forma.

3. Præterea. Quæcumque potentia receptiva est actus alicujus corporis, recipit formam materialiter, & individualiter: quia receptum est in recipiente secundum modum recipientis. Sed forma rei intellectæ non recipitur in intellectu materialiter, & individualiter, sed magis immaterialiter, & universaliter; alioquin intellectus non esset cognoscitivus immaterialium, & universalium, sed singularium tantum, sicut & sensus. Intellectus ergo non unitur corpori, ut forma.

4. Præterea. Eiusdem est potentia, & actio: idem enim est quod potest agere, & quod agit. Sed actio intellectualis non est alicujus corporis, ut ex superioribus patet (quæst. præc. art. 2.) Ergo nec potentia intellectiva est alicujus corporis potentia. Sed virtus, sive potentia non potest esse abstractior, vel simplicior quam essentia, è qua virtus, vel potentia derivatur. Ergo nec substantia intellectus est corporis forma.

5. Præterea. Id quod secundum se habet esse, non unitur corpori ut forma: quia forma est quo aliquid est; & sic ipsum esse formæ non est ipsum formæ secundum se. Sed intellectivum principium habet secundum se esse, & est subsistens, ut supra dictum est (quæst. lxxv. art. 2.) Non ergo unitur corpori ut forma.

6. Præterea. Id quod inest alicui rei secundum se, semper inest ei. Sed formæ secundum se inest uniri materię: non enim per accidens aliquid, sed per essentiam suam est actus materię: alioquin ex materia, & for-

ma non fieret unum substantialiter, sed accidentaliter. Forma ergo non potest esse sine propria materia. Sed intellectivum principium, cum sit incorruptibile, ut supra ostensum est (quæst. lxxv. art. 6.) remanet corpori non unitum, corpore corrupto. Ergo intellectivum principium non unitur corpori ut forma.

Sed contra. Secundum Philosophum in VIII. Methaphysic. (text. 6.) differentia sumitur à forma rei. Sed differentia constitutiva hominis est rationale, quod dicitur de homine ratione intellectivi principii. Intellectivum ergo principium est forma hominis.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma ejus cui operatio attribuitur, sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas; & quo primo seit anima, est scientia: unde sanitas est forma corporis, & scientia animæ. Et hujus ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitæ, est anima. Anima enim est primum quo nutrimur, & sentimus, & movemur secundum locum, & similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis. Et hæc est demonstratio Aristotelis in II. de Anima (text. 24.) Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inventat modum quo ista actio, quæ est intelligere, sit hujus hominis actio. Experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit.

Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter, ut patet per Philosophum V. Physic. (text. 1.) Dicitur enim movere aliquid, aut agere vel secundum se totum, sicut medicus sanat; aut secundum partem, sicut homo videt per oculum; aut per accidens, sicut dicitur, quod album ædificat, quia accidit edificatori esse album. Cum igitur dicimus, Socratem, aut Platonem intelligere, manifestum est quod non attribuitur ei per accidens: attribuitur enim ei, inquantum est homo, quod essentialiter prædicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere, quod Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit, dicens (in 1. Alcib.) hominem esse animam intellectivam: aut oportet dicere, quod intellectus sit aliqua pars Socratis.

Et primum quidem stare non potest, ut supra ostensum est (quæst. lxxv. art. 4.) propter

ter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se intelligere, & sentire. Sentire autem non est sine corpore. Unde oportet corpus aliquam esse hominis partem.

Relinquitur ergo quod intellectus, quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis, ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur. Hanc autem unionem Commentator in III. de Anima (comment. 36.) dicit esse per speciem intelligibilem: quæ quidem habet duplex subjectum, unum scilicet intellectum possibilem, & aliud ipsa phantasmata, quæ sunt in organis corporeis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori hujus, vel illius hominis. Sed ista continuatio, vel unio non sufficit ad hoc quod actio intellectus sit actio Socratis. Et hoc patet per similitudinem in sensu, ex quo Aristoteles procedit ad considerandum ea quæ sunt intellectus. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, ut dicitur in III. de Anima (text. 18. & 30.) sicut colores ad visum. Sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili. Patet autem quod ex hoc quod colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti: non enim dicimus, quod paries videat, sed magis quod videatur. Ex hoc ergo quod species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quod Socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat; sed quod ipse, vel ejus phantasmata intelligantur.

Quidam autem dicere voluerunt, quod intellectus unitur corpori ut motor; & sic ex intellectu, & corpore fit unum ut actio intellectus toti attribui possit. Sed hoc est multipliciter vanum.

Primo quidem quia intellectus non movet corpus nisi per appetitum, cujus motus præsupponit operationem intellectus. Non ergo quia movetur Socrates ab intellectu, ideo intelligit; sed potius è converso, quia intelligit, ideo ab intellectu movetur Socrates.

Secundo quia cum Socrates sit quoddam individuum in natura, cujus essentia est una, composita ex materia, & forma, si intellectus non sit forma ejus sequitur quod sit præter essentiam ejus; & sic intellectus comparabitur ad totum Socratem sicut motor ad motum. Intelligere autem est actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio. Non ergo intelligere potest attribui Socrati propter hoc quod est motus ab intellectu.

Tertio quia actio motoris nunquam attribuitur moto nisi sicut instrumento, sicut actio carpentarii ferræ. Si igitur intelligere attribuitur Socrati, quia est actio motoris ejus,

sequitur quod attribuatür ei sicut instrumento: quod est contra Philosophum (I. de Anima text. 12.) qui vult quod intelligere non sit per instrumentum corporeum.

Quarto quia licet actio partis attribuatür toti, ut actio oculi homini; nunquam tamen attribuitur alii parti, nisi forte per accidens: non enim dicimus, quod manus videat, propter hoc quod oculus videt. Si ergo ex intellectu, & Socrate fit unum, & actio intellectus non potest attribui Socrati. Si verò Socrates est totum quod componitur ex unione intellectus ad reliqua quæ sunt Socratis, & tamen intellectus non unitur aliis quæ sunt Socratis nisi sicut motor; sequitur quod Socrates non sit unum simpliciter, & per consequens hæc ens, simpliciter sic enim aliquid est ens, quomodo & unum.

Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit (Lib. II. de Anima text. 25. & 26.) quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma.

Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humane. Natura enim uniuscujusque rei ex ejus operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, inquantum est homo, est intelligere: per hanc enim omnia alia animalia transcendit. Unde & Aristoteles in Lib. X. Ethic. (cap. vii.) in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo quod homo secundum illud speciem fortitatur quod est hujus operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma.

Sed considerandum est quod quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materię corporali, & minus ei immergitur, & magis sua operatione, vel virtute excedit eam: unde videmus quod forma mixti corporis habet aliam operationem, quæ non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus forme materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis plus quam forma elementaris, & anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde tantum sua virtute excedit materiam corporalem quod habet aliquam operationem, & virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis: & hæc virtus dicitur intellectus.

Est autem attendendum, quod si quis poneret animam componi ex materia, & forma, nullo modo posset dicere, animam esse

tum,

tamen, destructo corpore, remanet anima intellectualis in suo esse: & eadem ratione multitudo animarum est secundum multitudinem corporum; & tamen destructis corporibus remanent animæ in suo esse multiplicatae.

Ad tertium dicendum, quod individuatione intelligentis, aut speciei, per quam intelligit, non excludit intelligentiam universalem: alioquin, cum intellectus separati sint quedam substantiæ subsistentes, & per consequens particulares, non possent universalia intelligere. Sed materialitas cognoscens, & speciei, per quam cognoscitur, universalis cognitionem impedit. Sicut enim omnis actio est secundum modum formæ, qua agens agit, ut calefactio secundum modum caloris; ita cognitio est secundum modum speciei, qua cognoscens cognoscit. Manifestum est autem quod natura communis distinguitur, & multiplicatur secundum principia individuantia, quæ sunt ex parte materiæ. Si ergo forma, per quam fit cognitio, sit materialis, non abstracta à conditionibus materiæ, erit similitudo naturæ speciei, aut generis, secundum quod est distincta, & multiplicata per principia individuantia; & ita non poterit cognosci natura rei in sua communitate. Si vero species sit abstracta à conditionibus materiæ individualis, erit similitudo naturæ absque his quæ ipsam distinguunt, & multiplicant; & ita cognoscetur universaliter. Nec refert quantum ad hoc, utrum sit unus intellectus, vel plures: quia si etiam esset unus tantum, oporteret ipsum esse aliquem quemdam, & speciem, per quam intelligit, esse aliquam quamdam.

Ad quartum dicendum, quod si intellectus sit unus, siue plures, id quod intelligitur, est unum. Id enim quod intelligitur, non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem: lapis enim non est in anima, sed species lapidis, ut dicitur in III. de Anima (text. 38.) & tamen lapis est id quod intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectus supra seipsum: alioquin scientiæ non essent de rebus; sed de speciebus intelligibilibus. Conringit autem eadem rei diversa secundum diversas formas assimilari. Et quia cognitio fit secundum assimilationem cognoscens ad rem cognitam, sequitur quod idem à diversis cognoscens cognosci contingit, ut patet in sensu: nam plures vident eundem colorem secundum diversas similitudines; & similiter plures intellectus intelligunt unam rem intellectam. Sed hoc tantum interest inter sensum, & intellectum, secundum sententiam Aristotelis (loco nunc cit.) quia res sentitur secundum illam dispositionem quam extra animam ha-

bet in sua particularitate; natura autem quæ intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis, scilicet principis individuantibus; non autem hunc modum essendi habet extra animam. Sed secundum sententiam Platonis res intellecta eo modo est extra animam quo intelligitur: posuit enim naturas rerum à materia separatas.

Ad quintum dicendum, quod scientia alia est in discipulo, & alia in magistro. Quomodo autem causetur, in sequentibus ostendetur (quæst. cxvii, art. 1.)

Ad sextum dicendum, quod Augustinus intelligit, unam esse plures tantum, quin uniantur in una ratione speciei.

ARTICULUS III. 371

Utrum præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes.

II. cont. cap. LVIII. & de anim. art. II. & quodl. I. quæst. IV. art. 1. & quodl. VI. art. 5. & opusc. III. cap. XC. XCI. & XCII.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes, scilicet sensitiva, & nutritiva. Corruptibile enim, & incorruptibile non sunt unius substantiæ. Sed anima intellectiva est incorruptibilis; aliæ vero animæ, scilicet sensitiva, & nutritiva, sunt corruptibiles, ut ex superioribus patet (quæst. LXXV. art. 6.) Ergo in homine non potest esse una essentia animæ intellectivæ, sensitivæ, & nutritivæ.

2. Si dicatur, quod anima sensitiva in homine est incorruptibilis; contra: Corruptibile, & incorruptibile differunt secundum genus, ut dicitur in X. Metaph. (text. 26.) Sed anima sensitiva in equo, & leone, & aliis brutis animalibus est corruptibilis. Si igitur in homine sit incorruptibilis, non erit ejusdem generis animæ sensitiva in homine, & bruto. Animal autem dicitur ex eo quod habet animam sensitivam. Neque ergo animal erit unum genus commune hominis, & aliorum animalium: quod est inconveniens.

3. Præterea Philosophus dicit in Lib. II. de gener. animalium (cap. III.) quod embryo prius est animal quam homo. Sed hoc esse non posset, si esset eadem essentia animæ sensitivæ, & intellectivæ, est enim animal per animam sensitivam, homo vero per animam intellectivam. Non ergo in homine est una essentia animæ sensitivæ, & intellectivæ.

4. Præterea Philosophus dicit in VIII. Metaph. (text. 6.) quod genus sumitur à materia, differentia vero à forma. Sed rationale, quod

est differentia constitutiva hominis, sumitur ab anima intellectiva; animal vero dicitur ex hoc quod habet corpus animatum anima sensitiva. Anima ergo intellectiva comparatur ad corpus animatum anima sensitiva sicut forma ad materiam. Non ergo anima intellectiva est eadem per essentiam cum anima sensitiva in homine; sed præsupponit eam sicut materiale suppositum.

Sed contra est quod dicitur in Lib. de Eccles. dogm. (cap. xv.) Neque duas animas esse dicimus in homine uno, sicut Jacobus, & alii Syrorum scribunt; unam animale, qua animetur corpus, & immixta sit sanguini; & alteram spirituale, qua rationem movet: sed dicimus, unam & eandem esse animam in homine, quæ & corpus sua societate vivificat, & semetipsam sua ratione disponit.

Respondeo dicendum, quod Plato (ut refert Arist. Lib. I. de Anima tex. 90.) posuit diversas animas esse in corpore uno etiam secundum organa (a) distincta, quibus diversa opera vite attribuebat, dicens, vin nutritivam esse in hepate, concupiscibilem in corde, cognoscitivam in cerebro.

Quam quidem opinionem Aristoteles reprobat in Lib. III. de Anima (text. 41 & seq.) quantum ad illas animæ partes quæ corporeis organis in suis operibus utuntur, ex hoc quod in animalibus quæ decem vivunt, in qualibet parte inveniuntur diversæ operationes animæ, sicut sensus, & appetitus. Hoc autem non esset, si diversa principia operationum animæ, tamquam per essentiam diversæ, diversis partibus corporis distributa essent. Sed de intellectiva sub dubio videtur relinquere, utrum sit separata ab aliis partibus animæ solum ratione, an etiam loco.

Opinio autem Platonis sustineri utique posset, si poneretur quod anima unitur corpori non ut forma, sed ut motor, ut posuit Plato. Nihil enim inconveniens sequitur, si idem mobile à diversis motoribus moveatur, præcipue secundum diversas partes.

Sed si ponamus animam corpori uniti sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse. Quod quidem triplici ratione manifestari potest.

Primo quidem quia animal non esset simpliciter unum, cuius essent animæ plures: nihil enim est simpliciter unum, nisi per formam unam, per quam habet res esse: ab eodem enim habet res quod sit ens, & quod sit una: & ideo ea quæ denominantur à diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma haberet quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili; & ab alia forma quod sit ani-

S. T. Op. Tom. I.

(a) Al. distincta.

mal, scilicet ab anima sensibili, & ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali; sequeretur quod homo non esset unum simpliciter, sicut & Aristoteles argumentatur contra Platonem in III. Metaph. (text. 20.) quod si alia esset idea animalis, & alia bipedis, non esset unum simpliciter animal bipes. Et propter hoc in I. de Anima (text. 90.) contra ponentes diversas animas in corpore inquit, quid contineat illas, id est quid faciat ex eis unum. Et non potest dici, quod uniat per corporis unitatem: quia magis anima continet corpus, & facit ipsum esse unum, quam est converso.

Secundo hoc apparet impossibile ex modo prædicationis. Quæ enim sumuntur à diversis formis, prædicantur ad invicem: vel per accedens, si formæ non sint ad invicem ordinatæ, puta cum dicimus, quod album est dulce; vel si formæ sint ordinatæ ad invicem, erit prædicatio per se in secundo modo dicendi per se: quia subiectum ponitur in definitione prædicati, sicut superficies præambula est ad colorem. Si ergo dicamus quod corpus superficium est coloratum, erit secundus modus prædicationis per se. Si ergo alia forma sit à qua aliquid dicitur animal, & à qua aliquid dicitur homo; sequeretur quod vel unum horum non posset prædicari de altero nisi per accedens, si itæ duæ formæ ad invicem ordinem non habent; vel quod sit ibi prædicatio in secundo modo dicendi per se, si una animarum sit ad aliam præambula. Utrumque autem horum est manifeste falsum: quia animal per se de homine prædicatur, non per accedens; homo autem non ponitur in definitione animalis, sed de converso. Ergo oportet eandem formam esse per quam aliquid est animal, & per quam aliquid est homo: alioquin homo non vere esset id quod est animal, ut sic animal per se de homine prædicetur.

Tertio apparet hoc esse impossibile per hoc quod una operatio animæ, cum fuerit intensa, impedit aliam: quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum.

Sic ergo dicendum, quod eadem numero est anima in homine, sensitiva; & intellectiva, & nutritiva.

Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum, & formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species, & formæ differre ad invicem secundum perfectiorem, & minus perfectum; sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, & animalia plantis, & homines animalibus brutis: & in singulis horum gene-

Act 2

tum

rum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles in VIII. Metaph. (text. 10.) assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem, vel subtractionem unitatis: & in II. de Anima (text. 30. & 31.) comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam, sicut pentagonum continet tetragonum, & excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quicquid habet anima sensitiva brutorum, & nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies quæ habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, & per aliam pentagona, quia superfluet figura tetragona, ex quo in pentagona continetur; ita nec per aliam animam Socrates est homo, & per aliam animal, sed per unam & eandem.

Ad primum ergo dicendum, quod anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod est sensitiva; sed ex hoc quod est intellectiva, et incorruptibilis debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantum, corruptibilis est; quando vero cum sensitivo intellectivo habet, est incorruptibilis: licet enim sensitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest.

Ad secundum dicendum, quod formæ non collocantur in genere, vel specie, sed composita. Homo autem corruptibilis est, sicut & alia animalia. Unde differentia secundum corruptibile, & incorruptibile, quæ est ex parte formarum, non facit hominem secundum genus ab aliis animalibus differre.

Ad tertium dicendum, quod prius embryo habet animam quæ est sensitiva tantum, quæ ablata, advenit perfectior anima, quæ est simul sensitiva, & intellectiva, ut infra plenius ostenditur (quæst. cxviii. art. 2. ad 2.)

Ad quartum dicendum, quod non oportet secundum diversas rationes, vel intentiones logicas, quæ consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere: quia ratio unum & idem secundum diversos modos apprehendere potest. Quia igitur, ut dictum est (in corp. art.) anima intellectiva virtute continet id quod sensitiva habet, & adhuc amplius, potest seorsum ratio considerare quod pertinet ad virtutem sensitivæ, quasi quoddam imperfectum, & materiale: & quia hoc invenit commune homini, & aliis animalibus, ex hoc rationem generis format: id vero in quo anima intellectiva sensitivam excedit, accipit quasi formale, & completivum; & ex eo format differentiam hominis.

ARTICULUS IV.

373

Utrum in homine sit alia forma præter animam intellectivam.

Loc. sup. art. 3. cit.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod in homine sit alia forma præter animam intellectivam. Dicit enim Philoſophus in II. de Anima (text. 4. & 5.) quod *anima est actus corporis physici potentia vitam habentis*. Comparatur igitur anima ad corpus sicut forma ad materiam. Sed corpus habet aliquam formam substantialem, per quam est corpus. Ergo ante animam præcedit in corpore aliqua forma substantialis.

2. Præterea. Homo, & quodlibet animal est movens seipsum. Omne autem movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens, & alia est mota, ut probatur in VIII. Phys. (text. 30.) pars autem movens est anima. Ergo oportet quod alia pars sit talis quæ possit esse mota. Sed materia prima non potest moveri, ut dicitur in V. Phys. (text. 8.) cum sit ens solum in potentia; quin immo omne quod movetur, est corpus. Ergo oportet quod in homine, & in quolibet animali sit alia forma substantialis, per quam constituatur corpus.

3. Præterea. Ordo in formis attenditur secundum habitudinem ad materiam primam: prius enim, & posterius dicitur per comparisonem ad aliquod principium. Si ergo non esset in homine aliqua forma substantialis præter animam rationalem, sed immediate materie primæ inhereret; sequeretur quod esset in ordine imperfectissimarum formarum, quæ immediate inheret materie.

4. Præterea. Corpus humanum est corpus mixtum. Mixtio autem non fit secundum materiam tantum, quia tunc esset corruptio sola. Oportet ergo quod remaneant formæ elementorum in corpore mixto, quæ sunt formæ substantiales: ergo in corpore humano sunt alie formæ substantiales præter animam intellectivam.

Sed contra. Unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva.

Respondeo dicendum, quod si poneretur anima intellectiva non uniri corpori ut formæ, sed solum ut motor, ut Platonici posuerunt; necesse esset dicere, quod in homine esset alia for-

373

forma substantialis, per quam corpus ab anima mobile in suo esse constitueretur.

Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut supra jam diximus (art. 1. hujus quæst.) impossibile est quod aliqua alia forma substantialis præter eam inveniat in homine.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod forma substantialis in hoc a forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale; sicut calor facit suum subiectum non simpliciter esse, sed esse calidum. Et ideo cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri, vel generari simpliciter, sed fieri tale, aut aliquo modo se habens: & similiter cum recedit forma accidentalis, non dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed secundum quid. Forma autem substantialis dat esse simpliciter: & ideo per ejus adventum dicitur aliquid simpliciter generari, & per ejus recessum simpliciter corrumpi. Et propter hoc antiqui Naturales, qui posuerunt, materiam primum esse aliquod ens actu, puta ignem, aut ærem, & aliquid hujusmodi, dixerunt, quod nihil generatur, aut corrumpitur simpliciter; sed omne fieri statuerunt alterari, ut dicitur in I. Physic. (text. 33.) Si igitur ita esset quod præter animam intellectivam præexistere quæcumque alia forma substantialis in materia, per quam subiectum anime esset ens actu; sequeretur quod anima non daret esse simpliciter, & per consequens quod non esset forma substantialis, & quod per adventum anime non esset generatio simpliciter, (a) neque per ejus recessum corruptio simpliciter, sed solum secundum quid: quæ sunt manifeste falsa.

Unde dicendum est, quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, & quod ipsa sicut virtute continet animam sensitivam, & nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, & facit ipsa sola quicquid imperfectiores formæ in aliis faciunt.

Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis, & de nutritiva in plantis, & universaliter de omnibus formis perfectioribus respectu imperfectarum.

Ad primum ergo dicendum, quod Aristoteles non dicit, animam esse actum corporis tantum, sed *actum corporis physici organici potentiam vitam habentis*, & quod talis potentia non abicit animam. Unde manifestum est quod in eo cuius anima dicitur actus, etiam anima includitur, eo modo loquendi quo calor est actus calidi, & lumen est actus lucidi; non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem. Et similiter dicitur, quod *anima est*

actus corporis, &c., quia per animam & est corpus, & est organicum, & est potentia vitam habens. Sed actus primus dicitur respectu actus secundi, qui est operatio. Talis enim potentia est non abiciens, id est, non excludens animam.

Ad secundum dicendum, quod anima non movet corpus per esse suum, secundum quod unitur corpori ut forma, sed per potentiam motivam, cujus actus præsupponit jam corpus affectum in actu per animam; ut sic anima secundum vim motivam sit pars movens, & corpus animatum sit pars mota.

Ad tertium dicendum, quod in materia considerantur diversi gradus perfectionis, sicut esse, vivere, sentire, & intelligere. Semper autem secundum superveniens priori perfectius est. Forma ergo quæ dat solum primum gradum perfectionis materie, est imperfectissima; sed forma quæ dat primum, & secundum, & tertium, & sic deinceps, est perfectissima, & tamen materia immediata.

Ad quartum dicendum, quod Avicenna possuit, formæ substantiales elementorum integras remanere in mixto; mixtionem autem fieri; secundum quod contrariæ qualitates elementorum reducuntur ad medium.

Sed hoc est impossibile: quia diversæ formæ elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materie, ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensionis subjecta non invenitur nisi in corpore; diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Unde sequitur quod elementa sint in mixto distincta secundum situm, & ita non erit vera mixtio, quæ est secundum totum, sed mixtio ad sensum, quæ est secundum minimam juxta se posita.

Averroes autem possuit in III. de celo (comm. 67.) quod formæ elementorum propter sui imperfectionem sunt media inter formas accidentales, & substantiales; & ideo recipiunt magis, & minus; & ideo remittuntur in mixtione, & ad medium reducuntur, & constatur ex eis una forma.

Sed hoc est etiam magis impossibile: nam esse substantiale cujuslibet rei in indivisibili consistit; & omnis additio, & subtractio variat speciem, sicut in numericis; ut dicitur in VIII. Metaph. (text. 10.) Unde impossibile est quod forma substantialis quæcumque recipiat magis, & minus. Nec minus est impossibile, aliquid esse medium inter substantiam, & accidens.

Et ideo dicendum est secundum Philosophum (II. de part. anim. à princ.) quod

(a) Ita cod. Alcan. cum aliis cod. & editis plurimis post Lovan. & Duac. Theologi; nisi quod cod. cit. habet abscisum. In edit. Rom. omittitur neque per ejus recessum corruptio simpliciter.

formæ elementorum manent in mixto non actu, sed virtute: manent enim qualitates propriæ elementorum; licet remissa, in quibus est virtus formarum elementarium. Et huiusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta formam lapidis, vel animati cuiuscumque.

ARTICULUS. V. 373

Utrum anima intellectiva convenienter tali corpori uniatur.

2. diff. viii. quest. v. art. 3. ad 2. & II. diff. v. quest. 11. art. 5. & mal. quest. v. art. 5. cor. & sp. art. 7. & de anima art. 8.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva inconvenienter tali corpori uniatur. Materia enim debet esse proportionata formæ. Sed anima intellectiva est forma incorruptibilis. Non ergo convenienter unitur corpori corruptibili.

2. Præterea. Anima intellectiva est forma maxime immaterialis: cuius signum est quod habet operationem in qua non communicat materia corporalis. Sed quanto corpus est subtilius, tanto minus habet de materia. Ergo anima deberet subtilissimo corpori uniri, puta igni, & non corpori mixto, & magis terrestri.

3. Præterea. Cum forma sit principium speciei, ab una forma non proveniunt diversæ species. Sed anima intellectiva est una forma. Ergo non debet uniri corpori quod componitur ex partibus dissimilium specierum.

Præterea. Perfectioris formæ debet esse perfectius susceptibile. Sed anima intellectiva est perfectissima animarum. Cum igitur aliorum animalium corpora habeant naturaliter insita regumenta, puta pilorum loco vestium, & unguarum loco calceamentorum; habeant etiam arma naturaliter sibi data, sicut ungues, dentes, & cornua: videtur quod anima intellectiva non debuisset uniri corpori imperfecto; tanquam talibus auxiliis privato.

Sed contra est quod dicit Philosophus in II. de Anima (text. 4. & 5.) quod anima est actus corporis physici organici potentiam vitam habentis.

Respondeo dicendum, quod cum forma non sit propter materiam; sed potius materia propter formam; ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis, & non e converso: Anima autem intellectiva, sicut supra habitum est (quest. LV. art. 2.) secun-

dum naturæ ordinem infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet; in tantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut Angeli; sed oportet quod eam colligat ex rebus (a) divisibilibus per viam sensus, ut Dionysius dicit vii. cap. de Div. Nomin. (inter princ. & med. lect. 2.) Natura autem nulli deest in necessariis. Unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam corpori uniri quod possit esse conveniens organum sensus. Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum. Ad organum autem tactus requiritur quod sit medium inter contraria, quæ sunt calidum, & frigidum, humidum, & siccum, & similia, quorum est tactus apprehensivus: sic enim est in potentia ad contraria, & potest ea sentire. Unde quanto organum tactus fuerit magis reductum ad æqualitatem complexionis, tanto perceptibilior erit tactus. Anima autem intellectiva habet completissime virtutem sensitivam: quia quod est inferioris, præexistit perfectius in superiori, ut dicit Dionysius in Lib. de Div. Nomin. (loc. nunc cit.) Unde oportuit corpus cui unitur anima intellectiva, esse corpus mixtum, inter omnia alia magis reductum ad æqualitatem complexionis.

Et propter hoc homo inter omnia animalia melioris est tactus, & inter ipsos homines, qui sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus: cuius signum est quod molles carnes bene aptos mente videmus, ut dicitur in II. de Anima (text. 94.)

Ad primum ergo dicendum, quod hanc objectionem aliquis forte velle evadere per hoc quod diceret, corpus hominis ante peccatum incorruptibile fuisse.

Sed hæc responsio non videtur sufficiens: quia corpus hominis ante peccatum immortale fuit non per naturam, sed per gratiæ divinæ donum, alioquin immortalitas ejus per peccatum sublata non esset, sicut nec immortalitas dæmonis.

Et ideo alter dicendum est, quod in materia duplex conditio invenitur: una quæ eligitur ad hoc quod sit convenientis formæ: alia quæ ex necessitate consequitur priorem dispositionem: sicut artifex ad formam ferræ eligit materiam ferream aptam ad secundum duram; sed quod dentes ferræ hebetari possint, & tubiginem contrahere, sequitur ex necessitate materię. Sic igitur & animæ intellectivæ debet corpus quod sit æqualis complexionis. Ex hoc autem de necessitate materię sequitur quod sit corruptibile.

ARTICULUS VI. 374

Utrum anima intellectiva uniatur corpori medianteibus dispositionibus accidentalibus.

II. contr. cap. lxxi. & vers. quest. xlii. art. 4. cor. & mal. quest. iv. art. 3. cor. II. sp. art. 2. & de anima art. 9. & art. 10. cor. & II. lib. de Anima lect. 1. fin.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva uniatur corpori medianteibus aliquibus dispositionibus accidentalibus. Omnis enim forma est in materia sibi propria, & disposita. Sed dispositiones ad formam sunt accidentia quædam. Ergo oportet præintelligi accidentia aliqua in materia ante formam substantialem, & ita ante animam, cum anima sit quædam substantialis forma.

2. Præterea. Diversæ formæ unius speciei requirunt diversas materie partes, diversæ autem partes non possunt intelligi nisi secundum divisionem dimensionum quantitarum. Ergo oportet intelligere dimensiones in materia ante formas substantiales, quæ sunt multæ unius speciei.

3. Præterea. Spirituale applicatur corporali per contactum virtutis. Virtus autem animæ est ejus potentia. Ergo videtur quod anima uniatur corpori mediante potentia, quæ est quoddam accidens.

Sed contra est quod accidens est posterius substantia & tempore, & ratione, ut dicitur in VII. Metaph. (text. 4.) Non ergo forma accidentalis aliqua potest intelligi in materia ante animam, quæ est forma substantialis.

Respondeo dicendum, quod si anima uniretur corpori solum ut motor, nihil prohiberet, immo magis necessarium esset esse aliquas dispositiones medias inter animam & corpus; potentiam scilicet ex parte animæ, per quam moveret corpus; & aliquam habitatem ex parte corporis, per quam corpus esset ab anima mobile.

Sed si anima intellectiva uniatur corpori ut forma substantialis sicut jam supra dictum est (art. 1. hujus quest.) impossibile est quod aliqua dispositio accidentaliter cadat media inter corpus & animam, vel inter quantumque formam substantialem, & materiam suam. Et huius ratio est, quia cum materia sit in potentia ad omnes actus ordine quodam, oportet quod id quod est primum simpliciter in actibus, primo in materia intelligatur. Primum autem inter omnes actus est esse. Impossibile est ergo intelligere materiam prius esse calidam, vel quantam quam esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quæ facit esse simpliciter, ut jam dictum est (art. 4. hu-

(2) Ita cod. Alcan. cum editis. Quidam. cod. viciabilibus.

hujus quæst. Unde impossibile est quod quæcumque dispositiones accidentales præexistant in materia ante formam substantialem, & per consequens ante animam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet (art. 3. & 4. hujus quæst.) forma perfectior virtute continet quicquid est inferiorum formarum: & ideo una & eadem existens perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus. Una enim & eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, & per quam est corpus, & per quam est vivum, & per quam est animal, & per quam est homo. Manifestum est autem quod unumquodque genus consequuntur propria accidentia. Sicut ergo materia præintelligitur perfecta secundum esse ante intellectum corporeitatis, & sic de aliis; ita præintelliguntur accidentia, quæ sunt propria entis, ante corporeitatem: & sic præintelliguntur dispositiones in materia ante formam, non quantum ad omnem ejus effectum, sed quantum ad posteriorem.

Ad secundum dicendum, quod dimensiones quantitativa sunt accidentia consequentia corporeitatem, quæ toti materiæ conveniunt. Unde materia jam intellecta sub corporeitate, & dimensionibus, potest intelligi ut distincta in diversas partes, ut sic accipiat diversas formas secundum superiores perfectionis gradus. Quamvis enim eadem forma sit secundum essentiam, quæ diversos perfectionis gradus materia attribuit, ut dictum est (art. 4. hujus quæst.) tamen secundum considerationem rationis differt.

Ad tertium dicendum, quod substantia spiritualis quæ unitur corpori solum ut motor, unitur ei per potentiam, & virtutem; sed anima intellectiva corpori unitur ut forma per suum esse; administrat tamen ipsum, & movet per suam potentiam, & virtutem.

ARTICULUS VII. 375

Utrum anima uniat corpori animalis mediante aliquo corpore.

Locis supra art. 6. inductis.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod anima uniat corpori animalis mediante aliquo corpore. Dicit enim Augustinus III. super Gen. ad lit. (cap. v.) quod anima per succum, id est ignem, & aerem, quæ sunt similia spiritui, corpus administrat. Ignis autem, & aer sunt corpora. Ergo anima unitur corpori humano mediante aliquo corpore.

2. Præterea. Id quod subtracto solvitur unio aliquorum unitorum, videtur esse medium inter ea: Sed, deficiente spiritu, anima à cor-

pore separatur. Ergo spiritus, qui est quoddam corpus subtile, medium est in unione corporis, & animæ.

3. Præterea. Ea quæ sunt multum distantia, non uniantur nisi per medium. Sed anima intellectiva multum distat à corpore, & quia est incorporea, & quia est incorruptibilis. Ergo videtur quod uniantur ei mediante aliquo quod sit corpus incorruptibile: & hoc videtur esse aliqua lux cælestis, quæ conciliat elementa, & redigit in unum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. de Anima (text. 7.) quod non oportet querere, si unum est anima, & corpus, sicut neque ceram, & figuram. Sed figura unitur ceræ nullo corpore mediante. Ergo & anima corpori.

Respondeo dicendum, quod si anima secundum Platonicos corpori uniretur solum ut motor, conveniens esset dicere, quod inter animam hominis, vel cujuscumque animalis, & corpus aliqua alia corpora media intervenire: convenit enim motori aliquo distans per media magis propinqua movere.

Si vero anima unitur corpori ut forma, sicut jam dictum est (art. præc. & art. 1. hujus quæst.) impossibile est quod uniantur ei aliquo corpore mediante. Cujus ratio est, quia sic dicitur aliquid unum, quomodo & ens. Forma autem per se simpliciter facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sit actus, nec dat esse per aliquod medium. Unde unitas rei compositæ ex materia, & forma est per ipsam formam, quæ secundum se ipsam unitur materiæ ut actus ejus. Nec est aliquid aliud uniens, nisi agens, quod facit materiam esse in actu, ut dicitur in VIII. Metaph. (text. 15.)

Unde patet esse falsas opiniones eorum qui posuerunt, aliqua corpora esse media inter animam & corpus hominis. Quorum quidam Platonici dixerunt, quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, à quo nunquam separatur, & eo mediante unitur corpori hominis corruptibile. Quidam vero dixerunt, quod unitur corpori mediante spiritu corporeo. Alii vero dixerunt, quod unitur corpori mediante luce, quam dicunt esse corpus, & de natura quintæ essentiæ, ita quod anima vegetabilis unitur corpori mediante luce æli sideris, anima vero sensibilis mediante luce æli crystallini, anima vero intellectualis, mediante luce æli empyrei. Quod fictitium, & derisibile apparet: tum quia lux non est corpus: tum quia quinta essentia non venit materialiter in compositionem corporis mixti, cum sit inalterabilis, sed virtualiter tantum: tum etiam quia anima immediate tantum: tum etiam quia anima immediate unitur corpori ut forma materiei.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de anima, in quantum movet corpus: unde utitur verbo administratio-

nis

nis. Et verum est quod partes grossiores corporis per subtiliores movet: & primum instrumentum virtutis motivæ est spiritus, ut dicit Philosophus in Lib. de causa motus animal. (sæ de comm. animal. mot. cap. vi.)

Ad secundum dicendum, quod subtracto spiritu, deficit unio animæ ad corpus, non quia sit medium, sed quia tollitur dispositio per quam corpus est dispositum ad talem unionem. Est tamen spiritus medium in movendo, sicut primum instrumentum motoris.

Ad tertium dicendum, quod anima distat à corpore plurimum, si utriusque conditiones seorsum considerentur. Unde si utrumque ipsorum separatim esse haberet, oporteret quod multa media intervenire. Sed in quantum anima est forma corporis, non habet esse seorsum ab esse corporis, sed per esse suum corpori unitur immediate. Sic enim & quælibet forma, si consideretur ut actus, habet magnam distantiam à materia, quæ est eis in potentia tantum.

ARTICULUS VIII. 376

Utrum anima sit tota in qualibet parte corporis.

I. dist. VIII. quæst. v. art. 3. & II. com. cap. LXXII. & IV. cap. LXXVII. fin. & de spir. art. 4. & de anima art. 10. & apud. LXI. cap. XLVII.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod anima non sit tota in qualibet parte corporis. Dicit enim Philosophus in Lib. de causa motus animalium (cap. vii. parum à principio) *Non opus est in unaqueque corporis parte esse animam, sed in quadam principio corporis existente alia vivere, eo quod simul nata sunt facere proprium motum per naturam.*

2. Præterea. Anima est in corpore cujus est actus. Sed est actus corporis organici. Ergo non est nisi in corpore organico. Sed non quælibet pars corporis hominis est corpus organico. Ergo anima non est in qualibet parte corporis tota.

3. Præterea. In II. de Anima (text. 9. & 10.) dicitur, quod sicut se habet pars animæ ad partem corporis, ut visus ad pupillam; ita anima tota ad totum corpus animalis. Si igitur tota anima est in qualibet parte corporis, sequitur quod quælibet pars corporis sit animal.

4. Præterea. Omnes potentie animæ in ipsa essentia animæ fundantur. Si igitur anima tota est in qualibet parte corporis, sequitur quod omnes potentie animæ sint in

qualibet corporis parte, & ita visus erit in auro, & auditus in oculo: quod est inconveniens.

5. Præterea. Si in qualibet parte corporis esset tota anima, quælibet pars corporis immediate dependeret ab anima. Non ergo una pars dependeret ab alia, nec una pars esset principalior quam alia: quod est manifeste falsum. Non ergo anima est in qualibet parte corporis tota.

Sed contra est quod Augustinus dicit in VI. de Trinit. (cap. vi.) quod anima ut in quocumque corpore & in toto est tota, & in qualibet ejus parte tota est.

Respondeo dicendum, quod, sicut in aliis jam dictum est (art. præc.) si anima unitur corpori solum ut motor, posset dici, quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantum, per quam alias moveret.

Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto, & in qualibet parte corporis: non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cujuslibet partis. Cum enim totum consistat ex partibus, forma totius quæ non dat esse singulis partibus, est forma quæ est compositio, & ordo, sicut forma domus; & talis forma est accidentalis. Anima vero est forma substantialis. Unde oportet quod sit forma, & actus, non solum totius, sed cujuslibet partis. Et ideo, recedente anima, sicut non dicitur animal, & homo nisi æquivoco, quemadmodum & animal pictum, vel lapideum; ita est de manu, & oculo, aur carne, & osse, ut Philosophus dicit (II. de Anim. text. 9.) Cujus signum est quod nulla pars corporis habet proprium opus anima recedente; cum tamen omne quod retinet speciem, retineat operationem speciei. Actus autem est in eo cujus est actus. Unde oportet animam esse in toto corpore, & in qualibet ejus parte. Et quod tota sit in qualibet parte ejus, hinc inconsiderari potest, quia cum totum sit quod dividitur in partes, secundum triplicem divisionem est triplex totalitas. Est enim quoddam totum quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea, vel totum corpus. Est etiam quoddam totum quod dividitur in partes rationis, & essentia; sicut definitum in partes definitionis, & compositum res solvitur in materiam, & formam. Tertium autem totum est potentiale quod dividitur in partes virtutis. Primus autem totalitatis modus non convenit formis, nisi forte per accidens; & illis solum formis quæ habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum, & partes ejus; sicut albedo, quantum est de sui ratione, æqualiter se habet, ut sit in tota

superficie, & qualiter superficiei parte. Et ideo, divisa superficie, dividitur albedo per accidens. Sed forma quæ requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, & præcipue animalium perfectorum, non æqualiter se habet ad totum, & partes: unde non dividitur per accidens, scilicet per divisionem quantitatis. Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animæ nec per se, nec per accidens. Sed totalitas secunda, quæ attenditur secundum rationis, & essentia perfectionem, proprie & per se convenit formis: similiter autem, & totalitas virtutis, quia forma est operationis principium. Si ergo quereretur de albedine, utrum esset tota in tota superficie, & in qualibet eius parte; distinguere oportet: quia si fiat mentio de totalitate quantitativa, quam habet albedo per accidens, non tota esset in qualibet parte superficiei: & similiter dicendum est de totalitate virtutis: magis enim potest movere visum albedo quæ est in tota superficie, quam albedo quæ est in aliqua eius particula. Sed si fiat mentio de totalitate speciei, & essentia, tota albedo est in qualibet superficiei parte. Sed quia anima totalitatem quantitativam non habet nec per se, nec per accidens, ut dictum est (in isto art.) sufficit dicere, quod anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis, & essentia, non autem secundum totalitatem virtutis: quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis; sed secundum visum in oculo, secundum auditum in auro, & sic de aliis.

Tamen attendendum est, quod quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum, & ad partes: sed ad totum quidem primo & per se, sicut ad proprium, & proportionatum perfectibile; ad partes autem per posterius, secundum quod partes habent ordinem ad totum.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de potentia motiva animæ. Ad secundum dicendum, quod anima est actus corporis organici sicut proportionari, & primi perfectibilis.

Ad tertium dicendum, quod animal est quod componitur ex anima, & corpore toto, quod est primum, & proportionatum eius perfectibile. Sic autem anima non est in parte: unde non oportet quod pars animalis sit animal.

Ad quartum dicendum, quod potentiarum animæ quædam sunt in ea, secundum quod excedit totam corporis capacitatem, scilicet intellectus, & voluntas: unde huiusmodi potentia in nulla parte corporis esse dicuntur. Aliæ vero potentia sunt communes animæ, & corpori: unde talium potentiarum non oportet quod qualibet sit in quocumque

est anima, sed solum in illa parte corporis quæ est proportionata ad talis potentia operationem.

Ad quintum dicendum, quod una pars corporis dicitur esse principalior quam alia propter potentias diversas, quarum sunt organa partes corporis: quæ enim est principalioris potentia organum, est principalior pars corporis, vel quæ etiam eidem potentia principalis deservit.

QUÆSTIO LXXVII.

De his quæ pertinent ad potentia animæ in generali,

in octo articulis divisæ.

DEinde considerandum est de his quæ pertinent ad potentia animæ, & primo in generali; secundo in speciali.

Circa primum queruntur octo.

Primo, utrum essentia animæ sit eius potentia, vel plures.

Secundo, utrum sit una tantum potentia animæ, vel plures.

Tertio, quomodo potentia animæ distinguatur.

Quarto, de ordine ipsarum ad invicem.

Quinto, utrum anima sit subiectum omnium potentiarum.

Sexto, utrum potentia fluant ab essentia animæ.

Octavo, utrum omnes potentia animæ remaneant in ea post mortem.

ARTICULUS I. 377

Utrum ipsa essentia animæ sit eius potentia.

In dist. 111. quæst. 14. art. 2. & quodl. x. art. 5. & de sp. art. 11. & de anima art. 12. & art. 19. cor.

AD primum sic proceditur. Videtur quod ipsa essentia animæ sit eius potentia. Dicit enim Augustinus in IX. de Trinit. (cap. 14. parum à princ.) quod *mens, notitia, & amor sunt substantialiter in anima, vel, ut idem dicant, essentialiter*: & in X. (cap. 11. à med.) dicit, quod *memoria, intelligentia, & voluntas sunt una vita, una mens, & una essentia*.

2. Præterea. Anima est nobilior quam materia prima. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis anima.

3. Præterea. Forma substantialis est simplicior quam accidentalis: cuius signum est quod forma substantialis non intenditur, vel remittitur, sed in indivisibili consistit. Forma autem accidentalis est ipsa sua virtus. Ergo multo magis forma substantialis, quæ est anima. Præ-

4. Præterea. Potentia sensitiva est qua sentimus, & potentia intellectiva qua intelligimus. Sed *id quo primo sentimus, & intelligimus, est anima*, secundum Philosophum in II. de Anima (text. 24.) Ergo anima est suæ potentia.

5. Præterea. Quod non est de essentia est accidens. Si ergo potentia animæ est præter essentiam ejus, sequitur quod sit accidens: quod est contra Augustinum in IX. de Trinit. (cap. 14. paulo post princ.) ubi dicit, quod *prædicta non sunt in anima sicut in subiecto, ut color, aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas, aut quantitas: quicquid enim tale est, non excedit subiectum in quo est. Mens autem potest etiam alia amare, & cognoscere*.

6. Præterea. Forma simplex subiectum esse non potest. Anima autem est forma simplex, cum non sit composita ex materia, & forma, ut supra dictum est (quæst. LXXV. art. 5.) Non ergo potentia animæ potest esse in ipsa sicut in subiecto.

7. Præterea. Accidens non est principium substantialis differentia. Sed sensibile, & rationale sunt substantiales differentia, & solummuntur à sensu, & ratione, quæ sunt potentia animæ. Ergo potentia animæ non sunt accidentia: & ita videtur quod potentia animæ sit ejus essentia.

Sed contra est quod Dionysius dicit xi. cap. caelest. Hierarch. (circ. med.) quod *celestes spiritus dividuntur in essentiam, virtutem, & operationem*. Multo igitur magis in anima aliud est essentia, & aliud virtus, sive potentia.

Respondeo dicendum, quod impossibile est dicere, quod essentia animæ sit ejus potentia; licet quod quidam posuerunt: & hoc dupliciter ostenditur quantum ad præsens. Primo quia, cum potentia, & actus dividantur ens, & quolibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia, & actus: & ideo si actus non est in genere substantia, potentia quæ dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantia. Operatio autem animæ non est in genere substantia sed in solo Deo operatio est ejus substantia. Unde Dei potentia, quæ est operationis principium, est ipsa Dei essentia: quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura, ut supra etiam de Angelo dictum est (quæst. LXX. art. 2.) Secundo hoc etiam impossibile apparet in anima. Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animæ esset immedatum operationis principium, semper haberet animam, actu haberet opera vitæ, sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim, inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non

S. Th. Op. Tom. I.

competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma, sed secundum suam potentiam: & sic ipsa anima secundum quod subest suæ potentia, dicitur actus primus ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitæ. Unde etiam in definitione animæ dicitur, quod est *actus corporis potentia vitam habentis*, quæ tamen potentia non abjicit animam. Relinquitur ergo quod essentia animæ non est ejus potentia: nihil enim est in potentia secundum actum, inquantum est actus.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de mente, secundum quod noscitur se, & amat se. Sic ergo notitia, & amor, inquantum referuntur ad ipsam ut cognitam, & amatam, substantialiter, vel essentialiter sunt in anima: quia ipsa substantia, vel essentia animæ cognoscitur, & amatur. Et similiter intelligendum est quod alibi dicit, quod sunt *una vita, una mens, una essentia*.

Vel, sicut quidam dicunt, hæc locutio verificatur secundum modum quo totum potestativum prædicatur de suis partibus; quod medium est inter totum universale, & totum integrale. Totum enim universale adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam, & virtutem, ut animal homini, & equo; & ideo proprie de singulis partibus prædicatur. Totum vero integrale non est in qualibet parte neque secundum totam essentiam, neque secundum totam virtutem: & ideo nullo modo de singulis partibus prædicatur, sed aliquo modo; licet improprie, de omnibus simul; ut si dicamus, quod paries, tectum, & fundamentum sunt domus. Totum vero potentiale adest singulis partibus secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam virtutem: & ideo quodammodo potest prædicari de qualibet parte, sed non ita proprie, sicut totum universale. Et per hunc modum Augustinus dicit, quod memoria, intelligentia, & voluntas sunt una animæ essentia.

Ad secundum dicendum, quod actus ad quem est in potentia materia prima, est substantialis forma: & ideo potentia materia non est aliud quam ejus essentia.

Ad tertium dicendum, quod actio est composita, sicut & esse: existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter; per virtutem autem, quæ consequitur formam substantialem, operatur. Unde sic se habet forma accidentaliter activa ad formam substantialem agentis (ut calor ad formam ignis) sicut se habet potentia animæ ad animam.

Ad quartum dicendum, quod hoc ipsum quod forma accidentaliter est actiois principium, habet à forma substantiali: & ideo forma

Bbb 2

sub-