

fit habitus, neque potentia cum habitu, manifeste apparet ex duobus. Primo quidem quia, si est habitus, oportet quod sit habitus naturalis: hoc enim est naturale homini quod sit liberi arbitrii. Nullus autem habitus naturalis adest nobis ad ea quæ subsunt libero arbitrio: quia ad ea respectu quorum habemus habitus naturales, naturaliter inclinamur, sicut ad assentiendum primis principiis. Ea autem ad quæ naturaliter inclinamur, non subsunt libero arbitrio, sicut dictum est (quæst. lxxxiii. art. 1. & 2.) de appetitu beatitudinis. Unde contra propriam rationem liberi arbitrii est quod sit habitus naturalis. Contra naturalitatem autem ejus est quod sit habitus non naturalis. Et sic relinquatur quod nullo modo sit habitus. Secundo hoc apparet, quia habitus dicuntur secundum quos nos habemus ad passiones, vel ad actus bene, vel male, ut dicitur in II. Ethic. (cap. v.) Nam per temperantiam bene nos habemus ad concupiscentias, per intemperantiam autem male. Per scientiam etiam bene nos habemus ad actum intellectus, dum verum cognoscimus, per habitum autem contrarium male. Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum, vel male. Unde impossibile est quod liberum arbitrium sit habitus. Relinquatur ergo quod sit potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod consuetum est potentiam significari nomine actus. Et sic per hunc actum, qui est liberum iudicium, nominatur potentia, quæ est hujus actus principium: alioquin si liberum arbitrium nominaret actum, non semper maneret in homine.

Ad secundum dicendum, quod facultas nominat quandoque potestatem expeditam ad operandum: & sic facultas ponitur in definitione liberi arbitrii. Bernardus autem accipit habitum, non secundum quod dividitur contra potentiam, sed secundum quod significat habitudinem quandam, qua aliquo modo se aliquis habet ad actum: quod quidem est tam per potentiam, quam per habitum: nam per potentiam homo se habet ut potens operari, per habitum autem ut aptus ad operandum bene, vel male.

Ad tertium dicendum, quod homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem, quæ est à coactione, sed quantum ad libertatem quæ est à culpa, & à miseria: de qua infra in tractatu moralium dicitur, in secunda parte hujus operis.

Ad quartum dicendum, quod liberum arbitrium fit alia potentia à voluntate. Et hoc patet ex eo quod dicitur in III. Ethic. (cap. 11.) quia voluntas est de fine, electio autem de his que sunt ad finem. Ergo liberum arbitrium est alia potentia à voluntate.

## ARTICULUS III.

417

Utrum liberum arbitrium sit potentia appetitiva.

II. dist. xxiv. quæst. 1. art. 3. & III. dist. xviii. art. 1. quæst. 3. ad 5. & veri. quæst. xxvii. art. 4. & 6.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia appetitiva, sed cognitiva. Dicit enim Damascenus (Lib. II. orth. Fidei cap. xxvii.) quod cum rationali consensum comitatur liberum arbitrium. Sed ratio est potentia cognitiva. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

2. Præterea. Liberum arbitrium dicitur quasi liberum iudicium. Sed iudicare est actus cognitive virtutis. Ergo liberum arbitrium est cognitiva potentia.

3. Præterea. Ad liberum arbitrium præcipue pertinet electio. Sed electio videtur ad cognitionem pertinere: quia electio importat quandam comparisonem unius ad alterum, quod est proprium cognitive virtutis. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. 11. circa med.) quod electio est desiderium eorum que sunt in nobis. Sed desiderium est actus appetitive virtutis. Ergo & electio. Liberum autem arbitrium est, secundum quod eligimus. Ergo liberum arbitrium est virtus appetitiva.

Respondeo dicendum, quod proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicitur, quod possimus unum recipere, alio recusato; quod est eligere: & ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrunt aliquid ex parte cognitive virtutis, & aliquid ex parte appetitive. Ex parte quidem cognitive requiritur consilium, per quod iudicatur, quid sit alteri præferendum. Ex parte autem appetitive requiritur quod appetendo acceptetur quod per consilium iudicatur. Et ideo Aristoteles in VI. Ethic. (cap. 11.) sub dubio relinquat, utrum principia pertineat electio ad vim appetitivam, vel ad vim cognitivam. Dicit enim, quod electio vel est intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus. Sed in III. Ethic. (cap. 11.) in hoc magis declinat quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem desiderium cognitivum. Et hujus ratio est, quia propriam obiectum electionis est illud quod est ad finem. Hoc autem, inquantum hujusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile. Unde cum bonum, inquantum hujusmodi, sit obiectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitive virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia.

Ad

417

Ad primum ergo dicendum, quod potentie appetitive concomitantur apprehensivas: & secundum hoc dicit Damascenus, quod cum rationali consensum comitatur liberum arbitrium.

Ad secundum dicendum, quod iudicium est quasi conclusio, & determinatio consilii. Determinatur autem consilium primo quidem per sententiam rationis, & secundo per acceptationem appetitus. Unde Philosophus dicit in III. Ethicor. (loc. nunc cit.) quod ex consilii iudicantes desideramus secundum consilium. Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam iudicium, à quo nominatur liberum arbitrium.

Ad tertium dicendum, quod ista collatio quæ importatur in nomine electionis, pertinet ad consilium præcedens, quod est rationis. Appetitus enim, quamvis non sit collativus, tamen inquantum à vi cognitive conferente movetur, habet quandam collationis similitudinem, dum unum alteri præoptat.

## ARTICULUS IV.

418

Utrum liberum arbitrium sit alia potentia à voluntate.

Locis sup. art. 3. induit.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia à voluntate. Dicit enim Damascenus in Lib. II (orth. Fid. cap. xxii.) quod aliud est Theleus, aliud vero Bouleus. Theleus autem est voluntas, Bouleus autem videtur arbitrium liberum: quia Bouleus secundum ipsum est voluntas, quæ est circa aliquid, quasi unius per comparisonem ad alterum. Ergo videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia à voluntate.

2. Præterea. Potentie cognoscuntur per actus. Sed electio, quæ est actus liberi arbitrii, est aliud à voluntate, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 11.) quia voluntas est de fine, electio autem de his que sunt ad finem. Ergo liberum arbitrium est alia potentia à voluntate.

3. Præterea. Voluntas est appetitus intellectivus. Sed ex parte intellectus sunt duæ potentie, scilicet agens, & possibilis. Ergo etiam ex parte appetitus intellectivi debet esse aliqua potentia præter voluntatem: & hæc non videtur esse nisi liberum arbitrium. Ergo liberum arbitrium est alia potentia præter voluntatem.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. xiv. circa med.) quod liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas.

Respondeo dicendum, quod potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis, ut supra dictum est (quæst. lxxv. art. 2. & quæst. lxxx. art. 2.) Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivæ se

habent intellectus, & ratio; ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas, & liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva. Et hoc patet ex habitu & obiectorum, & actu. Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicuius rei: unde intelligi dicuntur proprie principia, quæ sine collatione per seipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius. Unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quæ ex principiis innoscuntur. Similiter ex parte appetitus velle importat simplicem appetitum alicuius rei: unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum: unde proprie est eorum quæ sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimur; ita in appetitivis se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, quæ propter finem appetuntur. Unde manifestum est quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, id est ad liberum arbitrium. Ostensum est autem supra (quæst. lxxxix. art. 8.) quod eiusdem potentie est intelligere, & ratiocinari, sicut eiusdem virtutis est quiescere, & moveri: unde etiam eiusdem potentie est velle, & eligere. Et propter hoc voluntas, & liberum arbitrium non sunt duæ potentie, sed una.

Ad primum ergo dicendum, quod Bouleus distinguitur à Theleus non propter diversitatem potentialium, sed propter differentiam actuum.

Ad secundum dicendum, quod electio, & voluntas, id est ipsum velle, sunt diversi actus, sed tamen pertinent ad unam potentiam, sicut etiam intelligere, & ratiocinari, ut dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod intellectus comparatur ad voluntatem ut movens: & ideo non oportet in voluntate distinguere agens, & possibile.

## QUÆSTIO LXXXIV.

Quomodo anima conjuncta intelligat corporalis, quæ sunt infra ipsam.

Consequenter considerandum est de actibus, & de habitibus animæ quantum ad potentias intellectivas, & appetitivas: atque enim potentie non pertinent directe ad considerationem Theologi. Actus autem, & habitus appetitive partis ad considerationem moralis scientiæ pertinent: & ideo in secunda parte hujus operis de eis tractabitur, si qua considerandum est de morali materia. Nunc autem de actibus, & habitibus intellective partis agetur. Primo quidem de actibus.

Ggg

Se-

2. Præterea. Intelligibilia se habent ad intellectum sicut sensibilia ad sensum. Sed sensibilia, quæ sunt in actu extrinsecum, sunt causæ ipsorum sensibilibus quæ sunt in sensu, quibus sentimus. Ergo species intelligibiles, quibus intellectus noster intelligit, causantur ab aliquibus actibus intelligibilibus extra animam existentibus. Hujusmodi autem non sunt nisi formæ à materia separata. Formæ igitur intelligibiles intellectus nostri effluunt ab aliquibus substantiis separatis.

3. Præterea. Omne quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu. Si ergo intellectus noster prius in potentia existens postmodum actu intelligat, oportet quod hoc causetur ab aliquo intellectu qui semper est in actu. Hic autem est intellectus separatus. Ergo ab aliquibus substantiis separatis causantur species intelligibiles, quibus actu intelligimus.

Sed contra est, quia secundum hoc sensibus non indigeremus ad intelligendum: quod patet esse falsum ex hoc præcipue quod qui caret uno sensu, nullo modo potest habere scientiam de sensibilibus illius sensus.

Respondendo dicendum, quod quidam posuerunt species intelligibiles nostri intellectus procedere ab aliquibus formis, vel substantiis separatis. Et hoc dupliciter.

Primo enim, sicut dictum est (art. 1. hujus quæst.) posuit formas rerum sensibilibus per se sine materia subsistentes, sicut formas hominis, quam nominabat *per se hominem*; & formam vel ideam equi, quam nominabat *per se equum*; & sic de aliis. Has ergo formas separatas ponebant participari & ab anima nostra, & à materia corporali: ab anima quidem nostra, ad cognoscendum; à materia vero corporali, ad efficiendum; ut sicut materia corporalis per hoc quod participat ideam lapidis, fit hic lapis; ita intellectus noster per hoc quod participat ideam lapidis, fit intelligens lapidem. Participatio autem ideæ fit per aliquam similitudinem ipsius ideæ in participante ipsam, per modum quo exemplar participatur ab exemplo. Sicut igitur ponebat formas sensibiles, quæ sunt in materia corporali, effluere ab ideis, sicut quædam earum similitudines; ita ponebat species intelligibiles nostri intellectus esse similitudines quædam idearum ab eis effluentes. Et propter hoc, ut supra dictum est (art. 1. hujus quæst.) scientias, & definitiones ad ideas referrebat.

Sed quia contra rationem rerum sensibilibus est quod earum formas subsistant absque materiis, ut Aristoteles (Lib. VII. Metaph. à tex. 44. usque ad 58) multipliciter probat; ideo Avicenna hac positione remota, posuit omnium rerum sensibilibus intelligibiles species non

quidem per se subsistere absque materia, sed præexistere immaterialiter in intellectibus separatis: à quorum primo derivantur hujusmodi species in sequentem; & sic de aliis usque ad ultimum intellectum separatum, quem nominat *intellectum agentem*: à quo ut ipse dicit, effluunt species intelligibiles in animas nostras, & formæ sensibiles in materiam corporalem.

Et sic in hoc Avicenna cum Platone concordat quod species intelligibiles nostri intellectus effluunt à quibusdam formis separatis, quas tamen Plato dicit per se subsistere (ut refert Arist. I. Metaph. tex. 6. & 25.) Avicenna vero ponit eas in intelligentia agente. Differunt etiam quantum ad hoc quod Avicenna ponit, species intelligibiles non remanere in intellectu nostro, postquam desinit actu intelligere; sed indiget ut iterato se convertat ad recipiendum de novo: unde non ponit scientiam animæ naturaliter inditam, sicut Plato, qui ponit participationes idearum immobiliter in anima permanere.

Sed secundum hanc positionem sufficiens ratio assignari non potest, quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici, quod anima intellectiva corpori uniat per corpus, quia nec forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed potius è converso. Maxime autem videtur corpus esse necessarium animæ intellectivæ ad ejus propriam operationem, quæ est intelligere: quia secundum esse suum à corpore non dependet. Si autem anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliorum separatorum principiorum tantum, & non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum unde frustra corpori uniretur. Si autem dicitur, quod indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, quibus quodammodo exciteretur ad consideranda ea quorum species intelligibiles à principis separatis recipit; hoc non videtur sufficere: quia hujusmodi excitatio non videtur necessaria animæ, nisi in quantum est *conspicienda* (secundum Platonicos) quodammodo, & *obliviosa* propter unionem ad corpus: & sic sensus non proficerent animæ intellectivæ, nisi ad tollendum impedimentum quod animæ provenit ex corporis unionem. Remanet igitur querendum, quæ sit causa unionis animæ ad corpus. Si autem dicitur secundum Avicennam, quod sensus sunt animæ necessarii, quia per eos excitatur, ut convertat se ad intelligentiam agentem, à qua recipit species; hoc quidem non sufficit: quia si in natura animæ est ut intelligat per species ab intelligentia agente effluxas, sequeretur quod quandoque anima posset se convertere ad intelli-

gendum agentem ex inclinatione suæ naturæ, vel etiam excitata per alium sensum, ut convertat se ad intelligentiam agentem, ad recipiendum species sensibilibus, quorum sensum aliquis non habet. Et sic cæcus natus posset habere scientiam de coloribus: quod est manifeste falsum.

Unde dicendum est, quod species intelligibiles, quibus anima nostra intelligit, non effluunt à formis separatis.

Ad primum ergo dicendum, quod species intelligibiles, quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per suam essentiam intelligibilem, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediatis formis rerum sensibilibus, & materialibus, à quibus scientiam colligimus, ut Dionysius dicit (cap. vi. de div. Nom. lect. 2.)

Ad secundum dicendum, quod res materiales secundum esse quod habent extra animam, possunt esse sensibiles actu, non autem actu intelligibiles. Unde non est simile de sensu, & intellectu.

Ad tertium dicendum, quod intellectus noster possibilis reducitur de potentia ad actum per aliquod ens actu, id est per intellectum agentem, qui est virtus quædam animæ nostræ, ut dictum est (quæst. lxxix. art. 3.) non autem per aliquem intellectum separatum, sicut per causam à propria proximam, sed forte sicut per causam remotam.

## ARTICULUS V.

Utrum anima intellectiva cognoscat res immateriales in rationibus æternis.

Infr. quæst. lxxxvii. art. 3. ad 1. & ver. quæst. viii. art. 7. ad 6. & quæst. x. art. 1. corp. & ad 6. & art.

Ad quantum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva non cognoscat res immateriales in rationibus æternis. Id enim in quo aliquid cognoscitur, ipsum magis, & per prius cognoscitur. Sed anima intellectiva hominis in statu presentis vite non cognoscit rationes æternas: quia non cognoscit ipsum Deum, in quo rationes æternæ existunt, sed ei sicut ignoto conjungitur, ut Dionysius dicit in 1. cap. myst. Theol. Ergo anima non cognoscit omnia in rationibus æternis.

2. Præterea. Rom. 1. 20. dicitur, quod *invisibilia Dei per ea que facta sunt, conspiciuntur*. Sed inter invisibilia Dei numerantur rationes æternæ. Ergo rationes æternæ per creaturas materiales cognoscuntur, & non è converso.

3. Præterea. Rationes æternæ nihil aliud sunt quam ideæ. Dicit enim Augustinus in

Lib. lxxxvii. Q. (quæst. xlvi. à med.) quod *ideæ sunt rationes stabiles verum in mente divina existentes*. Si ergo dicatur, quod anima intellectiva cognoscit omnia in rationibus æternis, reddibit opinio Platonis, qui posuit, omnem scientiam ab ideis derivari.

Sed contra est quod dicit Augustinus XII. Confess. (cap. xxv. à med.) *Si ambo videmus verum esse quod dicit, & ambo videmus verum esse quod dico; ubi quæso id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, que supra mentes nostras est, incommutabilis veritate*. Veritas autem incommutabilis in æternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus æternis.

Respondendo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in II. de doctr. christian. (cap. xl. in princ.) qui Philosophi vocantur, *si qua forte vera, & fidei nostræ accommodata dixerunt, ab eis tanquam ab injustis possessoribus in usum nostrum vendicanda sunt. Habent enim doctrinam Gentilium quædam simulata, & superficialia signamenta, que unusquisque nostrum de societate Gentilium exteri debet evitare* &c. Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platoniorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommodata in eorum dictis, assumpsit; quæ vero invenit fidei nostræ adversa, in melius commutavit. Posuit autem Plato, sicut supra dictum est (art. præc.) formas rerum per se subsistere à materia separatas, quas *ideæ* vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere; ut sicut materia corporalis per participationem ideæ lapidis fit lapis, ita intellectus noster per participationem ejusdem ideæ cognosceret lapidem. Sed quia videtur esse alienum à fide quod formæ rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, dicentes *per se vitam*, aut *per se sapientiam* esse quædam substantias creatrices, ut Dionysius dicit x. cap. de div. Nom. (à med. lect. 4.) ideo Augustinus in Lib. lxxxvii. Q. (quæst. xlvi.) posuit loco harum idearum, quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existentes, secundum quas omnia formantur, & secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit.

Cum ergo queritur, utrum anima humana in rationibus æternis omnia cognoscat; dicendum est, quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo sicut in objecto cognito, sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resulant: & hoc modo anima in statu presentis vite non potest videre omnia in rationibus æternis; sed sic in rationibus æternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident, & omnia in ipso.

actum. Sic igitur non sufficeret attribueret animæ principiorum naturam, ad hoc quod omnia cognosceret, nisi inessent ei natura, & forme singulorum effectuum; puta olis, & carnis, & aliorum hujusmodi, ut Aristoteles contra Empedoclem argumentatur in I. de Anima (text. 77.) Secundo quia si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset quare res quæ materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent; puta si anima igne cognosceret ignem, & ignis etiam, qui est extra animam, ignem cognosceret.

Relinquitur ergo quod oporteret materia cognita in cognoscente existere, non materialiter, sed magis immaterialiter. Et hujus ratio est, quia actus cognitionis se extendit ad ea quæ sunt extra cognoscentem. Cognoscimus enim etiam ea quæ extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum est quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. Et ideo quæ non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantæ, ut dicitur in II. Lib. de Anima (text. 12.) Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognite, tanto perfectius cognoscit. Unde & intellectus, qui abstrahit speciem non solum à materia, sed etiam à materialibus conditionibus individuandis, perfectius cognoscit quam sensus, qui accipit formam rei cognite sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus. Et inter ipsos sensus visus est magis cognoscitivus, quia est minus materialis, ut supra dictum est (quæst. LXXVII. art. 3.) Et inter ipsos intellectus tanto quilibet est perfectior, quanto immaterialior.

Ex his ergo patet quod si aliquis intellectus est qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quod essentia ejus habeat in se (a) immaterialiter omnia; sicut antiqui posuerunt, essentiam animæ actu componi ex principis omnium materialium, ut cognosceret omnia. Hoc autem est proprium Dei, ut sua essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute præexistunt in causa. Solum igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit; non autem anima humana, neque etiam Angelus.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de visione imaginaria, quæ fit per imagines corporum: quibus imaginibus formandis dat anima aliquid sue substantiæ, sicut subiectum datur, ut informetur per aliquam formam. Et sic de seipsa facit hujusmodi imagines: non quod anima, vel aliquid anime convertatur, ut fit hæc, vel illa imago; sed sicut dicitur de corpore fieri

(a) Edit. Rom. materialiter.

aliquid coloratum, prout informatur colore. Et hic sensus apparet ex his quæ sequuntur. Dicit enim, quod *ferunt aliquid*, scilicet non formatum tali imagine, & hoc libere de specie tantum imaginum iudicet: & hoc dicit esse mentem, vel intellectum. Partem autem quæ informatur hujusmodi imaginibus, scilicet imaginativam, dicit esse communem nobis, & bestiis.

Ad secundum dicendum, quod Aristoteles non posuit animam esse actu compositam ex omnibus, sicut antiqui Naturales; sed dixit, quod *animam esse omnia*, in quantum est in potentia ad omnia, per sensum quidem ad sensibilia, per intellectum vero ad intelligibilia.

Ad tertium dicendum, quod quælibet creatura habet esse finitum, & determinatum. Unde essentia superioris creature, etsi habeat quandam similitudinem inferioris creature, prout communicant in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius, quia determinatur ad aliquam speciem, præter quam est species inferioris creature. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium quantum ad omnia quæ in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium.

#### ARTICULUS III. 418

*Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas.*

*Ver. quæst. x. art. 6. & quodl. VIII. art. 3. & opusc. 11. cap. LXXXI.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas. Dicit enim Gregor. homil. Ascensionis (xxix. in Evang. parum à princ.) quod *homo habet commune cum Angelis intelligere*. Sed Angeli intelligunt omnia per formas naturaliter inditas: unde in Lib. de caus. (propos. 10.) dicitur, quod *omnis intelligentia est plena formis*. Ergo & anima habet species rerum naturalium inditas, quibus corporalia intelligit.

2. Præterea. Anima intellectiva est nobilior quam materia prima corporalis. Sed materia prima est creata à Deo sub formis, ad quas est in potentia. Ergo multo magis anima intellectiva est creata à Deo sub speciebus intelligibilibus: & sic anima intelligit corporalia per species sibi naturaliter inditas.

3. Præterea. Nullus potest verum respondere nisi de eo quod scit. Sed aliquis etiam idiotæ non habens scientiam acquisitam respondet verum de singulari, si tamen ordinate interrogetur, ut narratur in Menone Platonis (circ. med.) de quodam. Ergo antequam

aliquis acquirat scientiam, habet rerum cognitionem: quod non esset, nisi anima haberet species naturaliter inditas. Intelligit igitur anima res corporeas per species naturaliter inditas.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. de Anima (text. 14.) de intellectu loquens, quod est *sicut tabula in qua nihil est scriptum*.

Respondeo dicendum, quod cum forma sit principium actionis, oportet ut eo modo se habeat aliquid ad formam, quæ est actionis principium, quo se habet ad actionem illam; sicut si moveri sursum est ex levitate, oportet quod in potentia tantum sursum fertur, esse leve solum in potentia; quod autem actu sursum fertur, esse leve in actu. Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, tam secundum sensum, quam secundum intellectum; & de tali potentia in actu reducitur; ut sentiat quidem, per actiones sensibilibus in sensum; ut intelligat autem, per disciplinam, aut inventionem. Unde oportet dicere, quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines quæ sunt principia sentiendi, quam ad similitudines quæ sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles (loc. cit.) posuit, quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad hujusmodi species omnes.

Sed quia id quod habet actu formam, interdum non potest agere secundum formam propter aliquod impedimentum (sicut leve, si impediatur sursum ferri;) propter hoc Plato posuit quod intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impeditur ne possit in actu exire.

Sed hoc non videtur convenienter dictum. Primo quidem quia si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quod hujus naturalis notitiæ tantam oblivionem capiat, quod nesciat se hujusmodi scientiam habere. Nullus enim homo obliviscitur ea quæ naturaliter cognoscit, sicut quod omnem torum sit majus lua parte, & alia hujusmodi. Præcipue autem hoc videtur esse inconvenientem, si ponatur esse animæ naturale corpori uniti, ut supra habitum est (quæst. LXXVI. art. 1.) Inconveniens enim est quod naturalis operatio alicujus rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam. Secundo manifeste apparet hujus positionis falsitas ex hoc quod deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum quæ apprehenduntur secundum illum sensum; sicut cæcus natus nullam potest habere notitiam de coloribus: quod non esset, si intellectui anime essent naturaliter inditæ omnium intelligibilium rationes. Et ideo

dicendum est: quod anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas.

Ad primum ergo dicendum, quod homo quidem convenit cum Angelis in intelligendo, deficit tamen ab eminentia intellectus eorum; sicut & corpora inferiora, quæ tantum existunt, secundum Gregorium (loc. cit. in arg.) deficiunt ab existentia superiorum corporum. Nam materia inferiorum corporum non est completa totaliter per formam, sed est in potentia ad formas quas non habet; materia autem cælestium corporum est totaliter completa per formam, ita quod non est in potentia ad aliam formam, ut supra habitum est (quæst. LXXVI. art. 2.) Et similiter intellectus Angeli est perfectus per species intelligibiles secundum suam naturam: intellectus autem humanus est in potentia ad hujusmodi species.

Ad secundum dicendum, quod materia prima habet esse substantiale per formam; & ideo oportuit quod crearetur sub aliqua forma, alioquin non esset in actu. Sub una tamen forma existens est in potentia ad alias. Intellectus autem non habet esse substantiale per speciem intelligibilem: & ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod ordinata interrogatio procedit ex principis communibus per se notis ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima additensis. Unde cum verum responderet de his de quibus secundo interrogatur, hoc non est, quia prius ea noverit, sed quia tunc ea de novo addicit. Nihil enim refert utrum ille qui docet, proponendo, vel interrogando, procedat de principis communibus ad conclusiones. Utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora.

#### ARTICULUS IV. 419

*Utrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis.*

*Loc. sup. art. 3. notatis.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis. Omne enim quod per participationem est tale, causatur ab eo quod est per essentiam tale; sicut quod est ignitum, reducitur sicut in causam in ignem. Sed anima intellectiva, secundum quod est actu intelligens, participat ipsa intelligibilia: intellectus enim in actu quodammodo est intellectum in actu. Ergo ea quæ secundum se, & per essentiam suam sunt intellecta in actu, sunt causæ anime intellectivæ quod actu intelligat. Intellecta autem in actu per essentiam suam sunt forme sine materia existentes. Species igitur intelligibiles, quibus anima intelligit, causantur à formis aliquibus separatis.

Secundo autem de habitibus. In consideratione vero actuum hoc modo procedemus. Primo namque considerandum est, quomodo intelligit anima corpori conjuncta. Secundo, quomodo intelligit à corpore separata. Prima autem consideratio erit tripartita. Primo namque considerabitur, quomodo anima intelligit corporalia, quæ sunt infra ipsam. Secundo, quomodo intelligit seipsam, & ea quæ in ipsa sunt. Tertio, quomodo intelligit substantias immateriales, quæ sunt supra ipsam.

Circa cognitionem vero corporalium tria consideranda occurrunt. Primo quidem, per quid ea cognoscit. Secundo, quomodo, & quo ordine. Tertio, quid in eis cognoscit.

Circa primum quaruntur octo.  
Primo, utrum anima cognoscat corpora per intellectum.

Secundo, utrum intelligat ea per essentiam suam, vel per aliquas species.

Tertio, si per aliquas species, utrum species omnium intelligibilium sint ei naturaliter innatæ.

Quarto, utrum effluant in ipsam ab aliquibus formis immaterialibus separatis.

Quinto, utrum anima nostra omnia quæ intelligit, videat in rationibus æternis.

Sexto, utrum cognitionem intelligibilem acquirat à sensu.

Septimo, utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles, quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.

Octavo, utrum iudicium intellectus impediatur per impedimentum sensitivarum virtutum.

## ARTICULUS I.

416

Utrum anima cognoscat corpora per intellectum.

Ver. quæst. x. art. 1.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod anima non cognoscat corpora per intellectum. Dicit enim Augustinus in II. Soll. (cap. iv. à med.) quod corpora intellectu comprehendendi non possunt; nec aliquod corpus nisi sensibus videri potest. Dicit etiam XII. super Gen. ad litt. cap. xxiii. quod visio intellectualis est eorum quæ sunt per essentiam suam in anima. Huiusmodi autem non sunt corpora. Ergo anima per intellectum corpora cognoscere non potest.

2. Præterea. Sicut se habet sensus ad intelligibilia, ita se habet intellectus ad sensibilia. Sed anima per sentum nullo modo potest cognoscere spiritualia, quæ sunt intelligibilia. Ergo neque per intellectum potest cognoscere corpora, quæ sunt sensibilia.

3. Præterea. Intellectus est necessarium,

& semper eodem modo se habentium. Sed corpora omnia sunt mobilia, & non eodem modo se habentia. Anima ergo per intellectum corpora cognoscere non potest.

Sed contra est quod scientia est in intellectu. Si ergo intellectus non cognoscit corpora, sequitur quod nulla scientia sit de corporibus; & sic peribit scientia naturalis, quæ est de corpore mobili.

Respondeo dicendum ad evidentiam huius quæstionis, quod primi Philosophi, qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo præter corpus. Et quia videbant, omnia corpora mobilia esse, & putabant ea in continuo fluxu esse, existimaverunt, quod nulla certitudo de rerum veritate haberi posset à nobis. Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest, quia prius labitur quam mente disjucetur; sicut Heraclitus dixit, quod non est possibile aquam suam currentis bis tangere, ut recitat Philosophus in IV. Metaph. (text. 22.)

His autem superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis à nobis per intellectum haberi, posuit præter ista corporalia aliud genus entium à materia, & motu separatum, quod nominabat species, sive ideas; per quarum participationem unumquodque istorum singularium, & sensibilem dicitur vel homo, vel equus, vel aliquid huiusmodi. Sic ergo dicebat, scientias, & definitiones, & quidquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia, & separata; ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas.

Sed hoc dupliciter apparet falsum. Primo quidem quia, cum illæ species sint immateriales, & immobiles, excluderetur à scientiæ cognitio motus, & materiæ, quod est proprium scientiæ naturalis, & demonstratio per causas moventes, & materiales. Secundo quia derivabile videtur ut, dum eorum quæ nobis manifesta sunt, notitiam quarimus, alia entia in medium afferamus, quæ non possunt esse eorum substantiæ, cum ab eis differant secundum esse: & sic, illis substantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus iudicare possemus.

Videtur autem in hoc Plato deviare à veritate, quia cum æstimaret omnem cognitionem per modum alicujus similitudinis esse, credidit quod forma cognitæ ex necessitate sit in cognoscente, eo modo quo est in cognito. Consideravit autem, quod forma rei intellectæ est in intellectu universaliter, & immaterialiter, & immobiliter: quod ex ipsa operatione intellectus apparet, qui intelligit universaliter, & per modum necessitatis cujusdam. Modus enim actionis est secundum modum formæ agentis. Et ideo

existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in seipsis subsistere, & scilicet immaterialiter, & immobiliter. Hoc autem necessarium non est: quia etiam in ipsis sensibilibus videmus, quod forma alio modo est in uno sensibili quam in altero; puta cum in uno est albedo intensior, in alio remissior; & cum in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re, quæ est extra animam, & alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilem absque materia, sicut colorem aurifine auro. Et similiter intellectus species corporum, quæ sunt materiales, & mobiles, recipit immaterialiter, & immobiliter secundum modum suum: nam receptum est in recipiente per modum recipientis.

Dicendum est ergo, quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universaliter, & necessaria.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum quantum ad ea quibus intellectus cognoscit, non autem quantum ad ea quæ intellectus cognoscit. Cognoscit enim corpora intelligendo, sed non per corpora, neque per similitudines materiales, & corporeas, sed per species immateriales, & intelligibiles, quæ per sui essentiam in anima esse possunt.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XXII. de Civit. Dei (cap. xxix. à med.) non est dicendum, quod sicut sensus cognoscit sola corporalia, ita intellectus cognoscit sola spiritualia: quia sequeretur quod Deus, & Angeli corporalia non cognoscerent. Hujus autem diversitatis ratio est, quia inferior virtus non se extendit ad ea quæ sunt superioris virtutis; sed virtus superior ea quæ sunt inferioris virtutis, excellentiori modo operatur.

Ad tertium dicendum, quod omnis motus supponit aliquid immobile. Cum enim transmutatio sit secundum qualitatem, remanet substantia immobilis, & cum transmutatur forma substantialis, remanet materia immobilis. Rerum etiam mutabiles sunt immobiles habitudines; sicut Socrates, est non semper sedet, tamen immobiliter est verum quod quando sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.

## ARTICULUS II.

417

Utrum anima per essentiam suam corporalia intelligat.

Ver. quæst. x. art. 2. cor.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod anima per essentiam suam corporalia intelligat. Dicit enim Augustinus X. de Trinit. s. Tb. Op. Tom. I.

(cap. v. vers. fin.) quod anima imagine corporum convolvit, & rapit factas in semetipsa de semetipsa. Dat enim eis formandis quoddam substantiam suam. Sed per similitudines quorum corpora intelligit. Ergo per essentiam suam, quam dat formandis talibus similitudinibus, & de qua eas format, cognoscit corporalia.

2. Præterea. Philosophus dicit in III. de Anima (text. 37.) quod anima quodammodo est omnia. Cum ergo simile simili cognoscatur, videtur quod anima per seipsam corporalia cognoscat.

3. Præterea. Anima est superior corporalibus creaturis. Inferiora autem sunt in superioribus eminentiori modo quam in seipsis, ut Dionysius dicit (cap. xii. cæl. Hierar.) Ergo omnes creatura corporeæ nobiliori modo existunt in ipsa essentia animæ quam in seipsis. Per suam ergo substantiam potest creaturas corporeas cognoscere.

Sed contra est quod Augustinus dicit IX. de Trinit. (cap. lxxv. in fin.) quod mens corporearum motus per sensus corporis colligit. Ipsa autem anima non est cognoscibilis per corporis sensus. Non ergo cognoscit corporea per suam substantiam.

Respondeo dicendum, quod antiqui Philosophi posuerunt, quod anima per suam essentiam cognoscit corpora. Hoc enim animis omnium communiter inditum fuit, quod simili simili cognoscitur. Existimabant autem, quod forma cogniti sit in cognoscente eo modo quo est in re cognita. E contrario tamen Platonicus posuerunt. Plato enim, quia perpexit, intellectualem animam immaterialem esse, & immaterialiter cognoscere, posuit formas rerum cognitarum immaterialiter subsistere. Prioris vero naturales, quia considerabant res cognititas esse corporeas, & materiales, posuerunt oportere res cognititas etiam in anima cognoscente materialiter esse. Et ideo ut animæ attribuerent omnium cognitionem, posuerunt eam habere naturam communem cum omnibus. Et quia natura principiorum ex principis constituitur, attribuerunt animæ naturam principii, ita quod qui dixit principium omnium esse ignem, posuit animam esse de natura ignis; & similiter de aere, & aqua. Empedocles autem, qui posuit quatuor elementa materialia, & duo moventia, ex his etiam dixit animam esse constitutam. Et ita cum res materialiter in anima ponerent, posuerunt omnem cognitionem animæ materialem esse, non differentes inter intellectum, & sensum.

Sed hæc opinio improbat. Primo quidem quia in materiali principio, de quo loquebantur, non existunt principia nisi in potentia. Non autem cognoscitur aliquid, secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu, ut patet in IX. Metaph. (text. 20.) Unde nec ipsa potentia cognoscitur nisi per

Alio modo dicitur aliquid cognosci in alio quo sicut in cognitionis principio : sicut si dicamus , quod in Sole videntur ea quae videntur per Solem : & sic necesse est dicere , quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis per ipsarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Psal. iv. 6. dicitur: Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni Psalmista respondet dicens: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine; quasi dicat: per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur. Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis exiuntur species intelligibiles à rebus acceptae ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt, quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam. Unde Augustinus dicit in IV. de Trin. (cap. xv.) Nunquid quia Philosophi docuerunt certissimi persuadent aeterni: rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere, quot sunt animalium genera, quae semina singulorum? Nomen ista omnia per locorum, ac temporum historiam quaesierunt?

Quod autem Augustinus non sic intellexerit, omnia cognosci in rationibus aeternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsae rationes aeternae videantur, patet per hoc quod ipse dicit in Libro LXXXI. Q. (quaest. LXVI. à med.) quod rationalis anima non omnis, & quaecumque, sed quae sancta, & pura fuerit, asseritur illi visioni, scilicet rationum aeternarum, esse idonea; sicut fuit anima (a) beatorum. Et per hæc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VI. 421

Utrum intellectiva cognitio accipiat à rebus sensibilibus.

Ver. quæst. x. art. 6. & opusc. 11. cap. LXXXI. & LXXXII.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod intellectiva cognitio non accipiat à rebus sensibilibus. Dicit enim Augustinus in Lib. LXXXI. Q. (quaest. ix. in princ.) quod non est expectanda sinceritas veritatis à corporis sensibus; & hoc probat dupliciter. Uno modo per hoc quod omne quod corporeus sensus attingit, sine ulla inermisione temporis commutatur: quod autem non manet, percipi non potest. Alio modo

(a) Ita codd. Alcan. & Tarrac. cum editis plurimi. Rom. edit. bonorum.

do per hoc quod omnia quae per corpus sentiuntur, etiam cum non adiant sensibus; imaginæ tamen eorum patimur, ut in somno, vel furore. Non autem sensibus discernere valemus, utrum ipsa sensibilia, vel imaginæ eorum falsas sentiamus; nihil autem percipi potest quod à falso non discernitur. Et sic concludit, quod non est expectanda veritas à sensibus. Sed cognitio intellectualis est apprehensiva veritatis. Non ergo cognitio intellectualis est expectanda à sensibus.

2. Præterea. Augustinus dicit XII. super Gen. ad lit. (cap. xvi.) Non est putandum facere aliquid corpus in spiritum, tanquam spiritus corpori facienti materia vice substat. Omni enim modo praesentior est qui facit, ea re de qua aliquid facit. Unde concludit, quod imaginem corporis non corpus in spiritum, sed ipse spiritus in seipso facit. Non ergo intellectualis cognitio à sensibus derivatur.

3. Præterea. Effectus non se extendit ultra virtutem suae causae. Sed intellectualis cognitio se extendit ultra sensibilia: intelligimus enim quaedam quae sensu percipi non possunt. Intellectualis ergo cognitio non derivatur à rebus sensibilibus.

Sed contra est quod Philosophus probat in I. Metaph. (cap. 1.) & in fine Post. (Lib. II. text. 27.) quod principium nostrae cognitionis est à sensu.

Respondet dicendum, quod circa istam quaestionem triplex fuit Philosophorum opinio. Democritus enim posuit, quod nulla est alia causa cujuslibet nostrae cognitionis, nisi cum ab his corporibus quae cogitamus, veniunt, atque intrant imaginæ in animas nostras, ut Augustinus dicit in epist. sua ad Dioscorum. Et Aristoteles etiam dicit in Lib. de somn. & vigil. (Lib. de divin. per somnum cap. 11.) quod Democritus posuit cognitionem fieri per idola, & defuxiones. Et hujus positionis ratio fuit, quia tam ipse Democritus, quam alii antiqui Naturales non ponebant intellectum differre à sensu, ut Aristoteles dicit in Lib. II. de Anima (text. 150. & 151.) Et ideo quia sensus immutatur à sensibili, arbitrabantur, omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem à sensibilibus. Quam quidem immutationem Democritus assererat fieri per imaginum defuxiones.

Plato vero è contrario posuit, intellectum differre à sensu, & intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non potest immutari à corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus à sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est (art. 4. & 5. præc.)

(a) Ita codd. Alcan. & Tarrac. cum editis plurimi. Rom. edit. bonorum.

Sensum etiam posuit virtutem quamdam per se operantem. Unde nec ipse sensus, cum sit quaedam vis spiritalis, immutatur à sensibilibus; sed organa sensuum à sensibilibus immutatur: ex qua immutatione anima quodammodo excitatur, ut in species sensibilibus formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus XII. super Gen. ad lit. (cap. xvi. in med.) ubi dicit, quod corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad fornicandum in seipso quod extrinsecus nunciatur. Sic igitur secundum Platonis opinionem neque intellectus cognitio à sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter à sensibilibus rebus; sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum, & similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum.

Aristoteles autem media via processit. Posuit enim (II. de Anima text. 152.) cum Platone, intellectum differre à sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere fine communicatione corporis, ita quod sentire non sit actus animae tantum, sed conjuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivae partis. Quia igitur non est inconveniens quod sensibilia, quae sunt extra animam, causent aliquid in conjunctum, in hoc Aristoteles cum Democritus concordavit, quod operationes sensitivae partis causentur per impressionem sensibilibus in sensum, non per modum defuxionis, ut Democritus posuit, sed per quamdam operationem. Nam & Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum, ut patet in I. de generat. (text. 56. & seq.) intellectum vero posuit Aristoteles (Lib. III. de Anima text. 12.) habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem secundum Aristotelem non sufficit sola impressio sensibilibus corporum, sed requiritur aliquid nobilius: quia agens est honorabilis patiente, ut ipse dicit (Lib. III. de Anima text. 19. non eam ita quod intellectualis operatio causetur ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit; sed illud superioris, (a) & nobilioris agens, quod vocat intellectum agentem, de quo jam supra diximus (quaest. LXXIX. art. 3. & 4.) facit phantasmata à sensibus accepta intelligibilia in actu per modum abstractionis cujusdam.

Secundum hoc ergo ex parte phantasmatum intellectualis operatio à sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficient immutari.

S. Th. Op. Tom. I. articulus 11. quæstio 11.

(a) Ita codd. Alcan. & Tarrac. cum editis plurimi. Rom. edit. bonorum.

tate intellectum possibilem, sed oportet quod fiat intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici, quod sensibilibus cognitio sit totaliter, & perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae.

Ad primum ergo dicendum, quod per verba illa Augustini datur intelligi quod veritas non fit totaliter à sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mirabilibus cognoscimus, & discernimus ipsas res à similitudinibus rerum.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus non loquitur de intellectuali cognitione, sed de imaginaria. Et quia secundum Platonis opinionem vis imaginaria habet operationem quae est animae solius, eadem ratione usus est Augustinus ad ostendendum quod corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam, sed hoc facit ipsa anima, qua utitur Aristoteles (Lib. III. de Anima text. 19.) ad probandum intellectum agentem esse aliquid separatum, quia scilicet agens est honorabilis patiente. Et procul dubio oportet secundum hanc positionem in vi imaginaria ponere non solum potentiam passivam, sed etiam activam. Sed si ponamus secundum opinionem Aristotelis (Lib. II. de Anima text. 153. & 155. usque ad fin. Lib.) quod actio virtutis imaginativae sit conjuncti, nulla sequitur difficultas: quia corpus sensibile est nobilior organo animalis secundum hoc quod comparatur ad ipsum ut ens in actu ad ens in potentia, sicut coloratum in actu ad pupillam, quae colorata est in potentia.

Possent tamen dici, quod quamvis prima immutatio virtutis imaginariae sit per motum sensibilibus, quia phantasia est motus factus secundum sensum, ut dicitur in Lib. II. de Anima (text. 160.) tamen est quaedam operatio animae in homine quae dividendo, & componendo format diversas rerum imagines, etiam quae non sunt à sensibus acceptae. Et quantum ad hoc possunt accipi verba Augustini.

Ad tertium dicendum, quod sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis; & ideo non est mirum, si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendat. Sed quia phantasmata non sufficient immutari. Hh

(a) Ita codd. Alcan. & Tarrac. cum editis plurimi. Rom. edit. bonorum.

ARTICULUS VII. 422  
Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles, quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.

Inf. quæst. LXXXIX. art. 1. & 2. & III. Part. quæst. XI. art. 2. & quæst. XXI. art. 1. cor. & II. cor. cap. LIX. & LXXI. & IV. cap. XI. & I. Cor. XII. lect. 3.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles, quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata. Intellectus enim sic in actu per speciem intelligibilem, qua informatur. Sed intellectum esse in actu est ipsam intelligere. Ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc quod intellectus actu intelligat, absque hoc quod ad phantasmata se convertat.

2. Præterea. Magis dependet imaginatio à sensu quam intellectus ab imaginatione. Sed imaginatio potest imaginari actu, absentibus sensibilibus. Ergo multo magis intellectus potest intelligere actu, non convertendo se ad phantasmata.

3. Præterea. Incorporalium non sunt aliqua phantasmata: quia imaginatio tempus, & continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu, nisi converteretur ad phantasmata, sequeretur quod non posset intelligere incorporeum aliquid: quod patet esse falsum: intelligimus enim veritatem ipsam, & Deum, & Angelos.

Sed contra est quod Philoſophus dicit in III. de Anima (text. 30.) quod nihil sine phantasmate intelligi anima.

Respondeo dicendum, quod impossibile est intellectum secundum præſentis vite statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus modis apparet.

Primo quidem, quia cum intellectus sit vis quædam non utens corporali organo, nullo modo impeditur in suo actu per læsionem alicujus corporalis organi, si non requireretur ad ejus actum alicujus potentie utens organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus, & imaginatio, & alie vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum phantasma est similitudo rei particularis: unde non indiget imaginatio alia aliqua similitudine particulari, sicut indiget intellectus.

Ad tertium dicendum, quod incorporea quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur à nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata: sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur. Deum autem, ut Dionysius

Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspicit quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum.

Hujus autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus Angeli, qui est totaliter à corpore separatus, objectum proprium est substantia intelligibilis à corpore separata; & per hujusmodi intelligibile materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quiddam, sive natura in materia corporali existens; & per hujusmodi naturas visibilibus rerum, etiam in invisibilibus rerum aliquam cognitionem ascendit. De ratione autem hujus nature est quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali; sicut de ratione nature lapidis est quod sit in hoc lapide, & de ratione nature equi est quod sit in hoc equo, & sic de aliis. Unde natura lapidis, vel ejusdemque materialis rei cognosci non potest complete, & vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum; & imaginationem: & ideo necesse est, ad hoc quod intellectus intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Si autem proprium objectum intellectus nostri esset forma separata, vel si forme rerum sensibilibus subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos, non operetur quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

Ad primum ergo dicendum, quod species conservate in intellectu possibili in eo existunt habitualiter, quando actu non intelligit, sicut supra dictum est (quæst. LXXXIX. art. 6.) Unde ad hoc quod intelligamus in actu, non sufficit ipsa conservatio specierum; sed oportet quod eis utamur, secundum quod convenit rebus quarum sunt species, quæ sunt nature in particularibus existentibus.

Ad secundum dicendum, quod etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis: unde non indiget imaginatio alia aliqua similitudine particulari, sicut indiget intellectus.

Ad tertium dicendum, quod incorporea quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur à nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata: sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur. Deum autem, ut Dionysius

ius dicit (cap. 1. de div. Nom. lect. 3.) cognoscimus ut causam, & per excessum; & per remotionem. Alias etiam incorporeas substantias in statu præſentis vite cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo cum de hujusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.

ARTICULUS VIII. 423

Utrum judicium intellectus impediatur per ligamentum sensus.

2. 2. quæst. CLIV. art. 3. cor. & quæst. CLXXI. art. 1. & ver. quæst. XI. art. 3. & III. de Anima lect. 7.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod judicium intellectus non impediatur per ligamentum sensus. Superius enim non dependet ab inferiori. Sed judicium intellectus est supra sensum. Ergo judicium intellectus non impeditur per ligamentum sensus.

2. Præterea. Syllogizare est actus intellectus. In somno autem ligatur sensus, ut dicitur in Lib. de somno & vig. (cap. 1.) contingit tamen quandoque quod aliquis dormiens syllogizat. Ergo non impeditur judicium intellectus per ligamentum sensus.

Sed contra est quod in dormiendo, ea que contra licitos mores contingunt, non impediuntur ab intellectu, ut Augustinus in XII. super Genes. ad lit. (cap. xv.) dicit. Hoc autem non esset, si homo in dormiendo usum rationis, & intellectus haberet. Ergo impeditur rationis usus per ligamentum sensus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur est (art. præc.) proprium objectum intellectus nostri proportionatum est nature rei sensibilibus. Judicium autem perfectum de re aliqua dati non potest, nisi ea omnia que ad rem pertinent, cognoscantur; & præcipue si ignoraretur id quod est terminus, & finis iudicii. Dicit autem Philoſophus in III. de celo (text. 61.) quod sicut finis scilicet scientie est opus ita naturali scientie finis est quod videtur semper proprie secundum sensum. Eaber enim non querit cognitionem cultelli nisi propter opus, ut operetur hunc particularem cultellum: & similiter. Naturalis non querit cognoscere naturam lapidis, & equi, nisi ut sciat rationes eorum que videntur secundum sensum. Manifestum est autem quod non potest esse perfectum judicium fabri de cultello, si opus ignoraret: & similiter non potest esse perfectum judicium scientie naturalis de rebus naturalibus, si sensibilia ignorentur. Omnia autem que in præſenti statu intelligimus, cognoscuntur à nobis per comparationem ad res

sensibiles naturales. Unde impossibile est quod sit in nobis judicium intellectus perfectum cum ligamento sensus; per quem res sensibiles cognoscimus.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis intellectus sit superior sensu, accipit tamen aliquo modo à sensu, & ejus objecta prima, & principalia in sensibus fundantur: & ideo necesse est quod impediatur judicium intellectus ex ligamento sensus.

Ad secundum dicendum, quod sensus ligatur in dormientibus propter evaporationes quasdam, & fumositates resolutas, ut dicitur in Lib. de somno, & vig. (cap. 1. & 111.) & ideo secundum dispositionem hujusmodi evaporationum contingit esse ligamentum sensus majus, vel minus. Quando enim multus fuerit motus vaporum, ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata; sicut præcipue accidit cum aliquis incipit dormire post multum cibum, & potum. Si vero motus vaporum aliquantulum fuerit remissior, apparent phantasmata, sed distorta, & inordinata, sicut accidit in febricitantibus. Si vero adhuc magis motus sedetur, apparent phantasmata ordinata; sicut maxime solet contingere in fine dormitionis; & in hominibus sobriis, & habitibus fortem imaginationem. Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte solvitur; ita quod homo iudicat interdum in dormiendo, ea que videt, somnia esse, quasi iudicans inter res, & rerum similitudines. Sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus. Et ideo licet aliquas similitudines discernat à rebus, tamen semper in aliquibus decipitur. Sic igitur per modum quo sensus solvitur, & imaginatio in dormiendo, liberatur judicium intellectus; non tamen ex toto. Unde illi qui dormiendo syllogizant, cum excirantur, semper recognoscunt se in aliquo defecisse.

QUÆSTIO LXXXV.

De modo, & ordine intelligendi.

De modo, & ordine intelligendi, in isto articulo divisum. Primum est de modo, & ordine intelligendi; & circa hoc quæstio tractatur octo articulis. Primo, utrum intellectus noster intelligat abstrahendo species à phantasmatis. Secundo, utrum species intelligibiles abstracte à phantasmatis se habeant ad intellectum nostrum ut quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur.