

ARTICULUS IV. 435

Utrum intellectus noster cognoscat futura.

Sup. quæst. XIV. art. 13. & quæst. LVII. art. 3. & 2. quæst. XCV. art. 1. & I. dist. XXXVIII. art. 5. & II. dist. VII. quæst. 1. art. 2. & I. con. cap. LXVII. & ver. quæst. VIII. art. 12. & mal. XVI. art. 7. & opusc. 11. cap. XXXV. & CXXXVI.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat futura. Intellectus enim noster cognoscit per species intelligibiles; quæ abstrahunt ab hic & nunc, & ita se habent indifferenter ad omne tempus. Sed potest cognoscere præsentia. Ergo potest cognoscere futura.

2. Præterea. Homo, quando alienatur à sensibus, aliqua futura cognoscere potest, ut patet in dormientibus, & phreneticis. Sed quando alienatur à sensibus, magis (a) viget intellectu. Ergo intellectus, quantum est de se, est cognoscitivus futurorum.

3. Præterea. Cognito intellectiva hominis efficitur est quam cognitio quæcumque brutorum animalium. Sed quædam animalia sunt quæ cognoscunt quædam futura, sicut corniculae frequenter crocitantibus significant pluviam: mox futuram. Ergo multo magis intellectus humanus potest futura cognoscere.

Sed contra est quod dicitur Eccle. VIII. 6. *Multi hominis afflictio, quia ignorat præsentia, & futura nullo potest scire mentio.*

Respondet dicendum, quod de cognitione futurorum eodem modo distinguendum est, sicut de cognitione contingentium. Nam ipsa futura, ut sub tempore cadunt, sunt singularia, quæ intellectus humanus non cognoscit, nisi per reflexionem, ut supra dictum est (art. 1. huj. quæst.). Rationes autem futurorum possunt esse universales, & intellectu percipibiles; & de eis etiam possunt esse scientia. Ut tamen communiter de cognitione futurorum loquamur, sciendum est; quod futura dupliciter cognosci possunt: uno modo in seipsis; alio modo in suis causis. In seipsis quidem futura cognosci non possunt nisi à Deo; cui etiam sunt præsentia, dum in cursu rerum sunt futura; in quantum ejus æternus intuitus simul fertur supra totum temporis cursum, ut supra dictum est (quæst. XIV. art. 13.) cum de Dei scientia ageretur.

Sed prout sunt in suis causis cognosci possunt etiam à nobis. Et si quidem in suis causis sint ut ex quibus ex necessitate proveniant, cognoscuntur per certitudinem scientiæ; sicut astrologus præcognoscit eclipsim fu-

(a) Ita cod. Alcan. cum plurimis editis. Editiones Rom. & Patav. 1698. indiget. (b) Al. impeditur. (c) Al. cognoscit.

turam. Si autem sic sint in suis causis ab eis proveniant ut in pluribus; sic cognosci possunt per quamdam conjecturam vel magis, vel minus certam, secundum quod causa sunt vel magis, vel minus inclinata ad effectus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione quæ fit per rationes universales causarum, ex quibus futura cognosci possunt, secundum modum ordinis effectus ad causam.

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus dicit XII. Confess. (forte Lib. VII. cap. vi. nihil enim tale Lib. XII. habetur) anima habet quandam vim fortis ut ex sui natura possit futura cognoscere. Et ideo quando retrahitur à corporeis sensibus, & quodammodo revertitur ad seipsam, fit particeps notitiæ futurorum. Et hæc quidem opinio rationabilis est; si poneremus quod anima acciperet cognitionem rerum secundum participationem idearum, sicut Platonici posuerunt: quia sic anima ex sui natura cognosceret universales causas omnium effectuum, sed (b) impediretur per corpus: unde quando à corpore sensibus abstrahitur, futura (c) cognosceret. Sed quia iste modus cognoscendi non est connaturalis intellectui nostro, sed magis ut cognitionem à sensibus accipiat; ideo non est secundum naturam animæ quod futura cognoscat, cum à sensibus alienatur; sed magis per impressionem aliquarum causarum superiorum spiritualium, & corporalium. Spiritualium quidem, sicut cum virtute divina ministerio Angelorum intellectus humanus illuminatur, & phantasmata ordinantur ad futura aliqua cognoscenda; vel etiam cum per operationem demonum sit aliqua commotio in phantasia ad præsignandum aliqua futura, quæ demones cognoscunt, ut supra dictum est (quæst. LYII. art. 3. & 4.) Hujusmodi autem impressiones spiritualium causarum magis nata est anima humana suscipere, cum à sensibus alienatur: quia per hoc propinquior sit substantiis spiritualibus, & magis libera ab exterioribus inquietudinibus. Convingit autem & hoc per impressionem superiorum causarum corporalium. Manifestum est enim quod corpora superiora imprimunt in corpora inferiora. Unde cum vires sensitivæ sint actus corporalium organorum, consequens est quod ex impressione cælestium corporum immutetur quoddammodo phantasia. Unde cum cælestia corpora sint causa multorum futurorum, sunt in imaginatione aliqua signa quorundam futurorum. Hæc autem signa magis percipiuntur in nocte, & à dormientibus quam de die, & à vigilantibus: quia, ut dicitur

in Lib. de somn. & vig. (sen de divinat. per somn. cap. 11. circ. med.) *que deferuntur de die, dissolvuntur. Plus est enim sua turbatione aer noctis, eo quod silentiores sunt noctes, & in corpore facilius sensum proter somnum: quia parvi motus interiores magis sentiuntur à dormientibus quam à vigilantibus. Hi vero motus faciunt phantasmata, ex quibus prævidentur futura.*

Ad tertium dicendum, quod animalia bruta non habent aliquid supra phantasia quod ordinet phantasmata, sicut homines habent rationem, & ideo phantasia brutorum animalium totaliter sequitur impressionem cælestem. Et ideo ex motibus hujusmodi animalium magis possunt cognosci quædam futura, ut pluvia, & hujusmodi, quam ex motibus hominum, qui moventur per consilium rationis. Unde Philosophus dicit in Lib. de somn. & vig. (loc. cit.) *quod quidam imprudentissimi sunt maxime prævidentes. Nam intelligentia horum non est coram afflictis; sed tanquam diserta, & vacua ab omnibus, & nota secundum motum ducitur.*

QUÆSTIO LXXXVII.

Quomodo anima intellectiva seipsam, & ea quæ sunt in ipsa, cognoscat.

in quatuor articulis divisa.

DEinde considerandum est, quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam, & ea quæ in se sunt: & circa hoc queruntur quatuor.

Primo, utrum cognoscat seipsam per suam essentiam.

Secundo, quomodo cognoscat habitus in se existentes.

Tertio, quomodo intellectus cognoscat proprium actum.

Quarto, quomodo cognoscat actum voluntatis.

ARTICULUS I.

Utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam.

II. cont. cap. XVI. princ. & III. cap. XXXV. & ver. quæst. VIII. art. 6. & II. de Anima lec. 6. fin. & III. lec. 8.

AD primum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam. Dicit enim Augustinus IX. de Trinit. (cap. 11. in fin.) *quod mens seipsam novit per seipsam, quoniam est incorporea.*

2. Præterea. Angelus, & anima humana conveniunt in genere intellectualis substantiæ. Sed Angelus intelligit seipsam per essentiam suam. Ergo & anima humana.

3. Præterea. In his quæ sunt sine materia, sicut Thom. Op. Tom. I.

(a) Ita cod. Alcan. & edit. plurimi. Edit. Rom. intelligitlem.

idem est intellectus, & quod intelligitur, ut dicitur in III. de Anima (text. 15.) Sed mens humana est sine materia: non enim est actus corporis alicujus, ut supra dictum est (quæst. lxxv. art. 2.) Ergo in mente humana est idem intellectus, & quod intelligitur: ergo intelligit se per essentiam suam.

Sed contra est quod dicitur in II. de Anima (loc. cit.) *quod intellectus intelligit seipsum, sicut & alia.* Sed alia non intelligit per essentiam eorum, sed per eorum similitudines. Ergo neque se intelligit per essentiam suam.

Respondet dicendum, quod unumquodque cognoscibile est, secundum quod est in actu, & non secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX. Metaph. (text. 20.) Sic enim aliquid est ens, & verum, quod sub cognitione cadit; prout actu est. Et hoc quidem manifeste apparet in rebus essentialibus: non enim vilis percipit coloratum in potentia, sed solum coloratum in actu: & similiter intellectus. Manifestum est enim quod, in quantum est cognoscitivus rerum materialium, non cognoscit nisi quod est actu. Et inde est quod non cognoscit materiam primam, nisi secundum proportionem ad formam, ut dicitur in I. Physic. (text. 69.) Unde & in substantiis immaterialibus, secundum quod unaquæque earum se habet ad hoc quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essentiam intelligibilis. Essentia igitur Dei, quæ est actus purus, & perfectus, est simpliciter, & perfecte secundum se ipsam intelligibilis: unde Deus per suam essentiam non solum seipsam, sed etiam omnia intelligit. Angeli autem essentia est quidem intelligibilis ut actus, non tamen ut actus purus, neque completus: unde eorum intelligere non compleitur per essentiam suam. Est enim per essentiam suam se intelligit Angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere; sed cognoscit alia à se per eorum similitudines. Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut & materia prima se habet in genere rerum sensibilium: unde possibilis nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod se actu. Sic enim etiam Platonici posuerunt ordinem entium intelligibilium supra ordinem intellectuum: quia intellectus non intelligit nisi per participationem (a) intelligibilis: participans autem est infra participatum secundum eos. Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut Platonici posuerunt; per

nem, vel unionem cuiusdam substantiæ separatae à nobis, quam vocat *intellectum agentem*: qui quidem, cum sit substantia separata, naturaliter substantias separatas intelligit. Unde cum fuerit nobis unitus sic ut per eum intelligere possimus, intelligemus & nos substantias separatas, sicut nunc per intellectum possibilem nobis unitum intelligimus res materiales. Ponit autem intellectum agentem sic nobis unitum. Cum enim intelligamus per intellectum agentem, & per intelligibilia speculata, ut patet cum conclusiones intelligimus per principia intellecta, necesse est quod intellectus agens comparetur ad intellecta speculata vel sicut agens principale ad instrumenta, vel sicut forma ad materiam. His enim duobus modis attribuitur actio aliqua duobus principijs; principali quidem agenti, & instrumento, sicut sectio artificij, & ferræ; formæ autem, & subiecto, sicut calefactio calori, & igni. Sed utroque modo intellectus agens comparabitur ad intelligibilia speculata sicut perfectio ad perfectibile; & actus ad potentiam. Simul autem recipitur in aliquo perfectum, & perfectio, sicut visibile in actu, & lumen in pupilla. Simul igitur in intellectu possibili recipiuntur intellecta speculata, & intellectus agens: & quanto plura intellecta speculata recipimus, tanto magis appropinquamus ad hoc quod intellectus agens perfecte uniatur nobis; ita quod cum omnia intellecta speculata cognoverimus, intellectus agens perfecte unietur nobis, & poterimus per eum omnia cognoscere & materialia, & immaterialia. Et in hoc ponit ultimam hominis felicitatem. Nec refert, quantum ad propositum pertinet, utrum in illo statu felicitatis intellectus possibilis intelligat substantias separatas per intellectum agentem, ut ipse sentit: vel (ut ipse imponit Alexandro) intellectus possibilis numquam intelligat substantias separatas, propter hoc quod ponit intellectum possibilem corruptibilem; sed homo intelligit substantias separatas per intellectum agentem.

Sed prædicta stare non possunt. Primo quidem quia si intellectus agens est substantia separata, impossibile est quod per ipsam formaliter intelligamus: quia id quo formaliter agens agit, est forma, & actus agentis; cum omne agens agat, in quantum est actu, sicut supra dictum est (quæst. lxxix. art. 3.) circa intellectum possibilem.

Secundo quia secundum modum prædictum intellectus agens, si est substantia separata, non unietur nobis secundum suam substantiam, sed solum lumen ejus, secundum quod participatur (a) in intellectis speculatis, & non

(a) In cod. Tarrac. desit in.

quantum ad alias actiones intellectus agentis, ut possimus per hoc intelligere substantias immateriales; sicut dum videmus colores illuminatos à Sole, non unietur nobis substantia Solis, ut possimus actiones Solis agere, sed solum nobis unietur lumen Solis ad visionem colorum.

Tertio quia dato quod secundum modum prædictum uniretur nobis substantia intellectus agentis, tamen ipsi non ponunt quod intellectus agens totaliter unietur nobis secundum unum intelligibile, vel duo, sed secundum omnia intellecta speculata. Sed omnia intellecta speculata desciunt à virtute intellectus agentis: quia multo plus est intelligere substantias separatas quam intelligere omnia materialia. Unde manifestum est quod etiam intellectus omnibus materialibus, non sic unietur intellectus agens nobis ut possimus intelligere per eum substantias separatas.

Quarto quia intelligere omnia intellecta materialia vix competitur alicui in hoc mundo; & sic nullus, vel pauci ad felicitatem perveniunt: quod est contra Philosophum in I. Ethic. (cap. ix. ante med.) qui dicit, quod *felicitas est quoddam bonum commune, quod potest provenire omnibus non orbatis ad virtutem*. Est etiam contra rationem quod finem alicujus speciei ut in paucioribus consequantur ea que continentur sub specie.

Quinto quia Philosophus dicit expresse in I. Ethic. (cap. x.) quod *felicitas est operatio secundum perfectam virtutem*: & enumeratis multis virtutibus, in X. (cap. vii.) concludit, quod felicitas ultima consistens in cognitione maximorum intelligibilium est secundum virtutem sapientie, quam posuerat in VI. (cap. vii.) esse caput scientiarum speculativarum. Unde patet quod Aristoteles posuit ultimam felicitatem hominis in cognitione substantiarum separatarum, qualis potest haberi per scientias speculativas, & non per continuationem intellectus agentis à quibusdam consistam.

Sexto quia supra ostensum est (quæst. lxxix. art. 4.) quod intellectus agens non est substantia separata, sed virtus quedam animæ ad eadem active se extendens ad quæ se extendit intellectus possibilis receptive: quia, ut dicitur in III. de Anima (text. 18.) intellectus possibilis est *quo est omnia fieri*, intellectus agens, *quo est omnia fieri*. Uterque ergo intellectus se extendit secundum statum presentis vite ad materialia sola, quæ intellectus agens facit intelligibilia actu, & recipiuntur in intellectu possibili.

Unde secundum statum presentis vite neque per intellectum possibilem, neque per intellectum agentem possumus intelligere substantias separatas immateriales secundum seipsas.

Ad

ARTICULUS II. 441

Utrum intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales.

Locis supr. art. 1. inducitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate Augustini haberi potest quod illud quod mens nostra de cognitione incorporeorum rerum accipit, per seipsum cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud Philosophum dicatur (text. 2. Lib. I. de Anima) quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsum, pergit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere, non quod simpliciter, & perfecte eas cognoscat cognoscendo seipsum.

Ad secundum dicendum, quod similitudo nature non est ratio sufficiens ad cognitionem: alioquin oporteret dicere quod Empedocles dicit, quod anima esset de natura omnium, ad hoc quod omnia cognosceret. Sed requiritur ad cognoscendum ut sit similitudo rei cognite in cognoscente, quasi quædam forma ipsius. Intellectus autem noster possibilis secundum statum presentis vite est natus informari similitudinibus rerum materialium à phantasmatis abstrahis: & ideo cognoscit magis materialia quam substantias immateriales.

Ad tertium dicendum, quod requiritur aliqua proportio objecti ad potentiam cognoscentiam, ut activi ad passivum, & perfectionis ad perfectibile. Unde quod excellentia sensibilia non capiuntur à sensu, non sola ratio est, quia corrumpunt organa sensibilia, sed etiam quia sunt inproportionata potentis sensitivis. Et hoc modo substantie immateriales sunt inproportionate intellectui nostro secundum presentem statum, ut non possint ab eo intelligi.

Ad quartum dicendum, quod illa ratio Commentatoris multipliciter deficit. Primo quidem quia non sequitur quod, si substantie separatae non intelluntur à nobis, non intelligantur ab aliquo intellectu: intelliguntur enim à seipsis, & à se invicem. Secundo quia non est finis substantiarum separatarum ut intelligantur à nobis. Illud autem otiose, & frustra esse dicitur quod non consequitur finem ad quem est: & sic non sequitur substantias immateriales esse frustra, etiam si nullo modo intelligerentur à nobis.

Ad quintum dicendum, quod eodem modo sensus cognoscit & superiora, & inferiora corpora, scilicet per immutationem organi à sensibili. Non autem eodem modo intelliguntur à nobis substantie materiales, quæ intelliguntur per modum abstractionis, & substantie immateriales, quæ non possunt sic à nobis intelligi, quia non sunt earum aliqua phantasmata.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales. Dicit enim Dionysius 1. cap. celest. Hier. (statim à med.) quod *non est possibile humane menti ad immaterialem illam suscipi excitari cognitionem Hierarchiarum contemplationem, nisi secundum se materiam manducatione utatur*. Relinquitur ergo quod per materialia manduci possumus ad intelligendum substantias immateriales.

2. Præterea. Scientia est in intellectu. Sed scientia, & definitiones sunt de substantiis immaterialibus: definit enim Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. 111.) Angelum, & de Angelis aliqua documenta traduntur tam in theologicis, quam in philosophicis disciplinis. Ergo substantie immateriales intelligi possunt à nobis.

3. Præterea. Anima humana est de genere substantiarum immaterialium. Sed ipsa intelligi potest à nobis per actum suum, quo intelligit materialia. Ergo & alie substantie immateriales intelligi possunt à nobis per suos effectus in rebus materialibus.

4. Præterea. Illa sola causa per suos effectus comprehendi non potest quæ in infinitum distat à suis effectibus. Hoc autem solius Dei est proprium. Ergo alie substantie immateriales create intelligi possunt à nobis per res materiales.

Sed contra est quod Dionysius dicit 1. cap. de Div. Nom. (non procul à princ.) quod *sensibilibus intelligibilia, & conceptis simplicia, & corpora in se incorporalia apprehendi non possunt*.

Respondeo dicendum, quod, sicut Averroes narrat in III. de Anima (comm. 36.) quidam Avempace nomine posuit, quod per intellectum substantiarum materialium pervenire possumus secundum vera Philosophiæ principia ad intelligendum substantias immateriales. Cum enim intellectus noster natus sit abstrahere quidditatem rei materialis à materia, si iterum in illa quidditate sit aliquid materie, poterit iterato abstrahere: & cum hoc in infinitum non procedat, tandem pervenire poterit ad intelligendum aliquam quidditatem, quæ sit omnino sine materia: & hoc est intelligere substantiam immaterialem.

Quod quidem efficaciter diceretur, si substantie immateriales essent forme, & species

2. Præterea. Actus habet speciem ab objecto. Sed objectum voluntatis differt ab objecto intellectus. Ergo & actus voluntatis speciem habet diversam ab objecto intellectus: non ergo cognoscitur ab intellectu.

3. Præterea. Augustinus in Lib. X. Confess. (cap. xviii.) attribuit affectionibus animæ quod cognoscuntur neque per imagines, sicut corpora; neque per presentiam, sicut artes; sed per quasdam notiones. Non videtur autem quod possint esse aliæ notiones rerum in anima, nisi vel essentiarum rerum cognitarum, vel etiam similitudines. Ergo impossibile est quod intellectus cognoscat affectiones animæ, quæ sunt actus voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit X. de Trinit. (cap. x. & xi.) *Intellego me velle.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxviii. art. 1.) actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quedam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cuiuslibet rei est in ipsa re per modum ejus. Unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; inclinatio autem quæ est appetitus sensibilis, est sensibilibiter in sentiente; & similiter inclinatio intelligibilis, quæ est actus voluntatis, est intelligibilibiter in intelligente sicut in principio, & in proprio subjecto. Unde & Philosophus hoc modo loquendi utitur in III. de Anima (text. 42.) quod voluntas in ratione est. Quod autem intelligibilibiter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu & inquantum aliquis percipit se velle, & inquantum aliquis cognoscit naturam hujus actus, & per consequens naturam ejus principii, quod est habitus, vel potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si voluntas, & intellectus, sicut sunt diversæ potentie, ita etiam subiecto differrent: sic enim quod est in voluntate, esse abens ab intellectu. Nunc autem cum utrumque radicetur in una substantia animæ, & unum sit quodammodo principium alterius, consequens est ut quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu.

Ad secundum dicendum, quod bonum, & verum, quæ sunt objecta voluntatis, & intellectus, differunt quidem ratione, verumtamen unum eorum continetur sub alio, ut supra dictum est (quæst. lxxxii. art. 3. ad 1. & quæst. xvi. art. 4. ad 1.) nam verum est quoddam bonum, & bonum est quoddam verum. Et ideo quæ sunt voluntatis, cadunt sub intellectu; & quæ sunt intellectus, possunt cadere sub voluntate.

Ad tertium dicendum, quod affectus animæ non sunt in intellectu neque per similitudinem

2. Præterea. Actus habet speciem ab objecto. Sed objectum voluntatis differt ab objecto intellectus. Ergo & actus voluntatis speciem habet diversam ab objecto intellectus: non ergo cognoscitur ab intellectu.

3. Præterea. Augustinus in Lib. X. Confess. (cap. xviii.) attribuit affectionibus animæ quod cognoscuntur neque per imagines, sicut corpora; neque per presentiam, sicut artes; sed per quasdam notiones. Non videtur autem quod possint esse aliæ notiones rerum in anima, nisi vel essentiarum rerum cognitarum, vel etiam similitudines. Ergo impossibile est quod intellectus cognoscat affectiones animæ, quæ sunt actus voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit X. de Trinit. (cap. x. & xi.) *Intellego me velle.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxviii. art. 1.) actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quedam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cuiuslibet rei est in ipsa re per modum ejus. Unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; inclinatio autem quæ est appetitus sensibilis, est sensibilibiter in sentiente; & similiter inclinatio intelligibilis, quæ est actus voluntatis, est intelligibilibiter in intelligente sicut in principio, & in proprio subjecto. Unde & Philosophus hoc modo loquendi utitur in III. de Anima (text. 42.) quod voluntas in ratione est. Quod autem intelligibilibiter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu & inquantum aliquis percipit se velle, & inquantum aliquis cognoscit naturam hujus actus, & per consequens naturam ejus principii, quod est habitus, vel potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si voluntas, & intellectus, sicut sunt diversæ potentie, ita etiam subiecto differrent: sic enim quod est in voluntate, esse abens ab intellectu. Nunc autem cum utrumque radicetur in una substantia animæ, & unum sit quodammodo principium alterius, consequens est ut quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu.

Ad secundum dicendum, quod bonum, & verum, quæ sunt objecta voluntatis, & intellectus, differunt quidem ratione, verumtamen unum eorum continetur sub alio, ut supra dictum est (quæst. lxxxii. art. 3. ad 1. & quæst. xvi. art. 4. ad 1.) nam verum est quoddam bonum, & bonum est quoddam verum. Et ideo quæ sunt voluntatis, cadunt sub intellectu; & quæ sunt intellectus, possunt cadere sub voluntate.

Ad tertium dicendum, quod affectus animæ non sunt in intellectu neque per similitudinem

nam tantum, sicut corpora, neque per presentiam ut in subiecto, sicut artes; sed sicut principium in principio, in quo habetur notio principii. Et ideo Augustinus dicit, affectus animæ esse in memoria per quasdam notiones.

QUÆSTIO LXXXVIII.

Quomodo anima humana cognoscat ea quæ supra se sunt.

in tres articulos divisa.

DEinde considerandum est, quomodo anima humana cognoscat ea quæ supra se sunt, scilicet immateriales substantias: & circa hoc quaruntur tria.

Primo, utrum anima humana secundum statum præsentis vite possit intelligere substantias immateriales, quas Angelos dicimus, per seipsas.

Secundo, utrum possit ad earum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium.

Tertio, utrum Deus sit id quod primo à nobis cognoscitur.

ARTICULUS I. 440

Utrum anima humana secundum statum vite præsentis possit intelligere substantias immateriales per seipsas.

II. cont. cap. 1. & III. cap. xxi. xlii. xlii. xlii. xlii. xlv. fin. & de anima art. 15. & opus. xlii. cap. vi.

AD primum sic proceditur. Videtur quod anima humana secundum statum vite præsentis possit intelligere substantias immateriales per seipsas. Dicit enim Augustinus in IX. de Trin. (cap. 111. in fin.) *Mens ipsa sicut corporarum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporarum rerum per sensus ipsam.* Hujusmodi autem sunt substantie immateriales. Ergo mens humana substantias immateriales intelligit.

2. Præterea. Simile simili cognoscitur. Sed magis assimilatur mens humana rebus immaterialibus quam materialibus; cum nostra mens sit immaterialis, ut ex supra dictis patet (quæst. lxxv. art. 5. & quæst. lxxvi. art. 1.) Cum ergo mens nostra intelligat res materiales, multo magis intelligit res immateriales.

3. Præterea. Quod ea quæ sunt secundum se maxime sensibilia, non maxime sentiantur à nobis, provenit ex hoc quod excellentiæ sensibilibus corrumpunt sensum. Sed excellentiæ in-

telligibilem non corrumpunt intellectum, ut dicitur in III. de Anima (text. 7.) Ergo ea quæ sunt secundum se maxime intelligibilia, sunt etiam maxime intelligibilia nobis. Sed cum res materiales non sint intelligibiles, nisi quia ficimus eas intelligibiles actu abstractendo à materia; manifestum est quod magis sint secundum se intelligibiles substantie quæ secundum suam naturam sunt immateriales. Ergo multo magis intelliguntur à nobis quam res materiales.

4. Præterea. Commentator dicit in II. Metaph. (comm. 1. in fin.) quod si substantie abstractæ non possent intelligi à nobis, tunc natura otiose egisset: quia fecit illud quod est naturaliter in se intellectum non intellectum ab aliquo. Sed nihil est otiosum, sive frustra in natura. Ergo substantie immateriales possunt intelligi à nobis.

5. Præterea. Sicut se habet sensus ad sensibilia, ita intellectus ad intelligibilia. Sed visus noster potest videre omnia corpora, sive sint superiora, & incorruptibilia, sive sint inferiora, & corruptibilia. Ergo intellectus noster potest intelligere omnes substantias intelligibiles, & superiores, & immateriales.

Sed contra est quod dicitur Sapient. ix. 16. *Quæ in celis sunt, quis investigavit? In celis autem dicuntur hujusmodi substantie esse, secundum illud Math. xviii. 10. Angeli terrarum in celis semper vident faciem Patris mei, qui in celis est.* Ergo non possunt substantie immateriales per investigationem humanam cognosci.

Respondeo dicendum, quod secundum opinionem Platonis substantie immateriales non solum à nobis intelliguntur, sed etiam sunt prima à nobis intellecta. Posuit enim Plato, formas immateriales subsistentes, quas *ideæ* vocat, esse propria objecta nostri intellectus; & ita primo & per se intelliguntur à nobis. Applicatur tamen animæ cognitio rebus materialibus, secundum quod intellectui permiscetur phantasia, & sensus. Unde quanto magis intellectus fuerit depuratus, tanto magis percipit immaterialium (a) intelligibilem veritatem.

Sed secundum Aristotelis sententiam quam magis experimur, intellectus noster secundum statum præsentis vite naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium: unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis patet (quæst. lxxiv. art. 7.) Et sic manifestum est quod substantias immateriales, quæ sub sensu, & imaginatione non cadunt, primo & per se secundum modum cognitionis nobis experimur intelligere non possumus.

Sed tamen Averroes in commen. III. de Anima (comm. xxxvi.) ponit quod in fine in hac vita homo pervenire potest ad hoc quod intelligat substantias separatas per conjunctionem,

(a) *Al. intelligibilem.*

hujusmodi participationem rerum incorporearum intellectus humanus seipsum intelligeret. Sed quia connaturalis est intellectui nostro secundum statum præsentis vite quod ad materialia, & sensibilia respiciat, sicut supra dicitur (quæst. præc. art. 4. ad 2. & quæst. lxxxiv. art. 7.) consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species à sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsum intelligibilem; & eis median- tibus intelligit intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster: & hoc duplici- ter.

Uno quidem modo particulariter, secun- dum quod Socrates, vel Plato percipit se ha- bere animam intellectivam ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo in universali, secundum quod naturam humanam mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est quod iudicium, & efficacia hujus cognitionis, per quam naturam animæ cognoscimus, com- petit nobis secundum derivationem luminis in- tellectus nostri à veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est (quæst. lxxxiv. art. 5.) Unde Augustinus dicit in IX. de Trin. (cap. vi. paulo à prin.) *Invenitur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse semper rationibus debeat.* Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis presentia, quæ est principium actus, ex quo mens percipit seip- sam: & ideo dicitur se cognoscere per suam presentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit ejus presentia, sed requiritur diligens, & subtilis inquisitio. Unde & multi naturam animæ ignorant, & multi etiam circa naturam animæ erraverunt. Propter quod Augustinus dicit X. de Trin. (cap. ix. in prin.) de tali inquisitione mentis: *Non velut absentem se querat mens cernere, sed præ- sentem se curat discernere, id est cognoscere dif- ferentiam suam ab aliis rebus: quod est cog- noscere quidditatem, & naturam suam.*

Ad primum ergo dicendum, quod mens seipsam per se novit, quia tandem in sui ip- sius cognitionem pervenit, licet per suum actum. Ipsa enim est quæ cognoscitur, quia ipsa seipsam amat, ut ibidem subditur (loc. cit. in arg.) Potest enim aliquid dici per se notum dupliciter: vel quia per nihil aliud in ejus notitiam devenitur, sicut dicuntur prima principia per se nota; vel quia non sunt cognoscibilia per accidens sicut color est per se visibilis, substantia autem per accidens.

Ad secundum dicendum, quod essentia

Angeli est sicut actus in genere intelligibilium: & ideo se habet & ut intellectus, & ut in- tellectum. Unde Angelus suam essentiam per seipsum apprehendit; non autem intellectus, humanus, qui vel est omnino in potentia res- pectu intelligibilium, sicut intellectus possi- bilis; vel est actus intelligibilium, quæ ab- trahuntur à phantasmatis, sicut intellectus agens.

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Philosophi universaliter verum est in omni in- tellectu. Sicut enim sensus in actu est sensibile in actu propter similitudinem sensibilibus, quæ est forma sensus in actu; ita intellectus in actu est intellectum in actu propter similitudinem rei intellectæ, quæ est forma intellectus in actu. Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectæ, per eandem speciem intelligitur sicut per formam suam. Idem au- tem est dicere, quod in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus, & quod intelligitur, ac si diceretur, quod in his quæ sunt intellecta in actu, idem est intellectus, & quod intelligitur. Per hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est sine materia.

Sed in hoc est differentia: quia quorundam essentia sunt sine materia, sicut substan- tiæ separate, quas Angelos dicimus, quarum unaquaque & est intellecta, & est intelli- gens; sed quedam res sunt quarum essentia non sunt sine materia, sed solum similitudi- nes ab eis abstractæ. Unde & Commentator dicit in III. de Anima (loc. cit. in arg.) quod proposito inducta non habet veritatem nisi in substantiis separatis: verificatur enim quodam- modo in eis quod non verificatur in aliis, ut dictum est (in solut. ad 2.)

ARTICULUS II. 437

Utrum intellectus noster cognoscat habitus animæ per essentiam eorum.

1. 2. quæst. XLIX. art. 1. & 2. 2. quæst. IV. art. 1. corp. & III. dist. XLII. quæst. 1. art. 2. & vera quæst. X. art. 9. & quæst. VI. dist. 1. art. 4. corp.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat habitus ani- mæ per essentiam eorum. Dicit enim Augu- stinus XIII. de Trinitate (cap. 10 ante med.) *Non sic videtur fides in corde, in quo est; sicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur, sed cum tenet certissima scientia, clamatque con- scientia: & eadem ratio est de aliis habitibus animæ.* Ergo habitus animæ non cognoscun- tur per actus, sed per seipsos.

2. Præterea. Res materiales, quæ sunt extra animam, cognoscuntur per hoc quod similitudi- nes

nes earum sunt præsentialiter in anima; & ideo dicuntur per suas similitudines cognosci. Sed habitus animæ præsentialiter per suam es- sentiam sunt in anima. Ergo per suam essen- tiam cognoscuntur.

3. Præterea. Propter quod unumquodque tale, & illud magis. Sed res aliæ cognoscun- tur ab anima propter habitus, & species in- telligibiles. Ergo ista magis per seipsa ab ani- ma cognoscuntur.

Sed contra. Habitus sunt principia ac- tum, sicut & potentia. Sed, sicut dicitur in II. de Anima (text. 33.) *priores potentis secundum rationem actus, & operationes sunt.* Ergo eadem ratione sunt priores habitibus; & ita habitus per actus cognoscuntur; sicut, & potentia.

Respondetur dicendum, quod habitus quo- dammodo est medium inter potentiam puram, & purum actum. Jam autem dictum est (art. præc.) quod nihil cognoscitur nisi secundum quod est actu. Sic ergo, in quantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc ut non sit per seipsam cognoscibilis; sed necesse est quod per actum suum cognoscatur: siue dum aliquis percipit se habere habitum per hoc quod percipit se producere actum proprium illius habitus; siue dum aliquis inquirat natu- ram, & rationem habitus ex consideratione actus. Et prima quidem cognitio habitus fit per ipsam presentiam habitus: quia ex hoc ipso quod est præsens, actum causat, in quo statim percipitur. Secunda autem cognitio ha- bitus fit per studiosam inquisitionem, sicut supra dictum est de mente (art. præc.)

Ad primum ergo dicendum, quod etsi fi- des non cognoscatur per exteriores corporis motus, percipitur tamen etiam ab eo in quo est, per interiorum actum cordis. Nullus enim fidem se habere scit nisi per hoc quod se cre- dere percipit.

Ad secundum dicendum, quod habitus sunt præsentia in intellectu nostro, non sicut objecta intellectus, quia objectum intellectus nostri secundum statum presentis vite est natu- ra rei materialis, ut supra dictum est (quæst. lxxxiv. art. 7.) sed sunt præsentia in intel- lectu, ut quibus intellectus intelligit.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, Propter quod unumquodque, illud magis, veritatem habet, si intelligatur in his quæ sunt unius ordinis, puta in uno genere causæ; pu- ta si dicatur, quod sanitas est desiderabilis propter vitam, sequitur quod vita sit magis desiderabilis. Si autem accipiatur ea quæ sunt diversorum ordinum, non habet veritatem; ut si dicatur, quod sanitas est desiderabilis propter medicinam, non ideo sequitur quod medicina sit magis desiderabilis: quia sanitas est in ordine finium, medicina autem in or-

dine causarum efficiendum. Sic igitur si acce- piamus duo, quorum utrumque sit per se in ordine objectorum cognitionis, illud propter quod aliud cognoscitur, erit magis notum, sicut principia conclusionibus. Sed habitus non est de ordine objectorum, in quantum est ha- bitus; nec propter habitum aliqua cognoscun- tur, sicut propter objectum cognitum, sed si- cut propter dispositionem, vel formam, quæ cog- noscens cognoscit. Et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS III. 438

Utrum intellectus cognoscat proprium actum.

II. cons. cap. lxxxi. co. 5.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus non cognoscat proprium ac- tum. Illud enim proprie cognoscitur quod est objectum cognoscitivæ virtutis. Sed actus dif- fert ab objecto. Ergo intellectus non cognos- cit suum actum.

2. Præterea. Quicquid cognoscitur, ali- quo actu cognoscitur. Si igitur intellectus cog- noscit actum suum, aliquo actu cognoscit illum, & iterum illam actum alio actu. Erit ergo procedere in infinitum: quod videtur impossibile.

3. Præterea. Sicut se habet sensus ad ac- tum suum, ita & intellectus. Sed sensus pro- prius non sentit actum suum, sed hoc perti- net ad sensum communem, ut dicitur in Lib. II. de Anima (text. 132. & seq.) Ergo ne- que intellectus intelligit actum suum.

Sed contra est quod Augustinus dicit X. de Trinitate (cap. x. & xi. à med.) *Intelligi me- intelligere.*

Respondetur dicendum, quod sicut jam dic- tum est (art. 1. & 2. hujus quæst.) unum- quodque cognoscitur, secundum quod est actu. Ultima autem perfectio intellectus est ejus operatio. Non enim est sicut actio ten- dens in alterum, quæ est perfectio operatis, sicut ædificatio ædificati; sed manet in ope- rante ut perfectio, & actus ejus, ut dicitur in IX. Metaph. (text. 16.) Hoc igitur est primum quod de intellectu intelligitur, ip- sum ejus intelligere.

Sed circa hoc diversimodè intellectus diversimodè se habent. Est enim aliquis intellectus, scilicet divinus, qui est ipsum suum intelli- gere: & sic in Deo idem est quod intelligat se intelligere, & quod intelligat suam essentiam, quia sua essentia est suum intelligere. Est etiam alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum intelligere, sicut supra dictum est (quæst. lvi. art. 1. & 2.) sed tamen pri- mum objectum sui intelligere est ejus essentia. Unde etiam aliud fit in Angelo secundum ratio- nem,

cius harum materialium, ut Platonici possuerunt. Hoc autem non posito, sed supposito, quod substantiæ immateriales sint omnino alterius rationis à quidditatibus materialium rerum, quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis à materia, nunquam perveniat ad aliquid simile substantiæ immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere.

Ad primum ergo dicendum, quod ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam: quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales; sed similitudines, si quæ à materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles, ut Dionysius dicit 11. cap. caelest. Hierar.

Ad secundum dicendum, quod de superioribus rebus in scientiis maxime tractatur per viam remotionis. Sic enim corpora caelestia notificat Aristoteles (Lib. I. de Cælo text. 17. 18. & 19.) per negationem proprietatum inferiorum corporum. Unde multo magis immateriales substantiæ à nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis, & alicujus habitudinis ad res materiales.

Ad tertium dicendum, quod anima humana intelligit seipsum per suum intelligere, quod est actus proprius ejus, perfecte demonstrans virtutem ejus, & naturam. Sed neque per hoc, neque per alia, quæ in rebus materialibus inveniuntur, perfecte cognosci potest immaterialium substantiarum virtus, & natura: quia hujusmodi non adæquant earum virtutes.

Ad quartum dicendum, quod substantiæ immateriales creatæ in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eadem ratio potentiae, & materia; conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiæ immateriales sunt in practico modo substantiæ, cum earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus neque secundum genus naturale, neque secundum genus logico, quia Deus nullo modo est in genere, ut supra dictum est (quæst. 1. art. 3.) Unde per similitudines rerum materialium aliquid affirmative potest cognosci de Angelis secundum rationem communem, licet non secundum rationem speciei; de Deo autem nullo modo.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit primum quod à mente humana cognoscitur.

II. qm. cap. lxxxviii. & ver. quæst. viii. art. 7. ad 6. & quæst. x. art. 6. ad 6. & art. 7. cor. fin. & quol. viii. quæst. 1. art. 1. cor.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Deus sit primum quod à mente humana cognoscitur. Illud enim in quo omnia alia cognoscuntur, & per quod de aliis judicamus, est primo cognitum à nobis, sicut lux ab oculo, & principia prima ab intellectu. Sed omnia in luce primæ veritatis cognoscimus, & per eam de omnibus judicamus, ut dicit Augustinus in Lib. de Trin. (XI. de Civ. Dei cap. xxxvii.) & in Lib. de Vera relig. cap. 111.) Ergo Deus est id quod primo cognoscitur à nobis.

2. Præterea. Propter quod unumquodque, & illud magis. Sed Deus est causa omnis nostræ cognitionis: ipse enim est lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, ut dicitur Joan. 1. 9. Ergo Deus est id quod primo, & maxime est cognitum nobis.

3. Præterea. Id quod primo cognoscitur in imagine, est exemplar, quo imago formatur. Sed in mente nostra est Dei imago, ut Augustinus dicit (XII. de Trin. cap. v. & seq.) Ergo id quod primo cognoscitur in mente nostra, est Deus.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1. 18. *Deum nemini vidit unquam.*

Respondetur dicendum, quod cum intellectus humanus secundum statum præsentis vitæ non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est (art. præc.) multo minus potest intelligere essentiam substantiæ increatæ. Unde simpliciter dicendum est, quod Deus non est primum quod à nobis cognoscitur; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud Apostoli ad Rom. 1. 20. *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Primum autem quod intelligitur à nobis secundum statum præsentis vitæ, est quidditas rei materialis, quæ est nostri intellectus objectum, ut multoties supra dictum est (quæst. lxxxv. art. 7. & lxxxv. art. 1. & lxxxvii. art. 2. ad 2.)

Ad primum ergo dicendum, quod in luce primæ veritatis omnia intelligimus, & judicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale, sive gratitium, nihil aliud est quam quædam impressio veritatis primæ, ut supra dictum est (q. xii. art. 2.) Unde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod

intelligitur, sed sicut quod intelligitur, multo minus Deus est id quod primo à nostro intellectu intelligitur.

Ad secundum dicendum, quod propter quod unumquodque, & illud magis intelligendum est in his quæ sunt unius ordinis, ut supra dictum est (quæst. lxxxvii. art. 2. ad 3.) Propter Deum autem alia cognoscuntur, non sicut propter primum cogniturum, sed sicut propter primam cognoscitivæ virtutis causam.

Ad tertium dicendum, quod si in anima nostra esset perfecta imago Dei, sicut Filius est perfecta imago Patris, statim mens nostra intelligeret Deum. Est autem imago imperfecta: unde ratio non sequitur.

QUÆSTIO. LXXXIX.

De cognitione anima separate.

in octo articulis divisa.

DEinde considerandum est de cognitione anime separate: & circa hoc quaeruntur octo.

Primo, utrum anima separata à corpore possit intelligere.

Secundo, utrum intelligat substantias separatas.

Tertio, utrum intelligat omnia naturalia.

Quarto, utrum cognoscat singularia.

Quinto, utrum habitus scientiæ hic acquisita remaneat in anima separata.

Sexto, utrum possit uti actu scientiæ hic acquisita.

Septimo, utrum distantia localis impediat cognitionem anime separate.

Octavo, utrum anima separata à corporibus cognoscant ea quæ hic aguntur.

ARTICULUS I.

Utrum anima separata aliquid intelligere possit.

III. Part. quæst. xi. art. 2. & III. dist. xxxi. quæst. 11. art. 4. & IV. dist. 1. quæst. 1. art. 1. & 2. & ver. quæst. xix. art. 1. & 2. & de anima art. 15. 16. & 17.

AD primum sic proceditur. Videtur quod anima separata nihil omnino intelligere possit. Dicit enim Philosophus in I. de Anima (text. 66.) quod intelligere corrumpitur quodam interius corrupto. Sed omnia interiora hominis corrumpuntur per mortem. Ergo & ipsum intelligere corrumpitur.

2. Præterea. Anima humana impeditur ab intelligendo per ligamentum sensuum, & perturbata imaginatione, sicut supra dictum est (quæst. lxxxiv. art. 7. & 8.) Sed morte

totaliter sensus, & imaginatio corrumpuntur, ut ex supra dictis patet (quæst. lxxxvii. art. 8.) Ergo anima post mortem nihil intelligit.

Præterea. Si anima separata intelligit, oportet quod per aliquas species intelligat. Sed non intelligit per species immatas, quia à principio est sicut tabula in qua nihil est scriptum; neque per species, quæ tunc abstrahit à rebus, quia non habet organa sensus, & imaginationis, quibus mediatis species intelligibiles abstrahuntur à rebus; neque etiam per species prius abstractas, & in anima conservatas, quia sic anima pueri nihil intelligeret post mortem; neque etiam per species intelligibiles divinitus influxas, hæc enim cognitio non esset naturalis, de qua nunc agitur, sed gratia. Ergo anima separata à corpore nihil intelligit.

Sed contra est quod Philosophus dicit in I. de Anima (text. 134.) quod si vis est aliqua operationum anime separata, non contingit ipsam separari. Contingit autem ipsam separari. Ergo habet aliquam operationem propriam, & maxime eam quæ est intelligere. Intelligit ergo sine corpore existens.

Respondetur dicendum, quod ista quæstio difficultatem habet ex hoc quod anima, quantum est corpori conjuncta, non potest aliquid intelligere non convertendo se ad phantasmata, ut per experimentum patet. Si autem hoc non est ex natura anime, sed per accidens hoc convenit ei, ex eo quod corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt; de tali quæstio solvi potest. Nam, remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam, ut intelligeret intelligibilia simpliciter, non convertendo se ad phantasmata, sicut est de aliis substantiis separatis. Sed secundum hoc non esset anima corpori unita propter melius anime, quia secundum hoc pejus intelligeret corpori unita quam separata; sed hoc esset solum propter melius corporis: quod est irrationabile, cum materia sit propter formam, & non est convertens. Si autem ponamus, quod anima ex sua natura habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata, cum natura anime post mortem corporis non mutetur, videtur quod anima tunc naturaliter nihil possit intelligere, cum non sint ei præsto phantasmata ad quæ convertatur.

Ei ideo ad hanc difficultatem tollendam considerandum est, quod cum nihil operetur, nisi in quantum est actu, modus operandi uniuscujusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi, cum unitur corpori, & cum fuerit à corpore separata, manente tamen eadem anime natura; non ita quod uniti corpori

fit ei accidentale, sed per rationem suæ naturæ corpori unitur; sicut nec levis natura mutatur, cum est in loco proprio, quod est ei naturale, & cum est extra proprium locum, quod est ei præter naturam. Anima igitur secundum illum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quæ in corporeis organis sunt; cum autem fuerit à corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quæ sunt intelligibilia simpliciter, sicut & aliis substantiis separatis. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animæ naturalis, sicut & corpori uniti; sed esse separatam à corpore, est præter rationem figuratam; & similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei præter naturam. Et ideo ad hoc unitur corpori, ut sic operetur secundum naturam suam.

Sed hoc rursus habet dubitationem. Cum enim res semper ordinetur ad id quod melius est (est autem melior modus intelligendi per conversionem ad intelligibilia simpliciter quam per conversionem ad phantasmata) debuit sic à Deo institui animæ natura, ut modus intelligendi nobilior ei esset naturalis, & non indigeret corpori propter hoc uniti. Considerandum est igitur, quod est intelligere per conversionem ad superiora sit simpliciter nobilior quam intelligere per conversionem ad phantasmata; tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animæ, erat imperfectior. Quod sic patet. In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis; quod quidem in primo principio est purum, & simplex; & quanto magis creatura intellectualis distat à primo principio, tanto magis dividitur illud lumen, & diversificatur, sicut accidit in lineis à centro egredientibus. Et inde est quod Deus per unam suam essentiam omnia intelligit. Superiores autem intellectualium substantiarum estis per plures formas intelligant, tamen intelligunt, per pauciores, & magis universales, & virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivæ quæ est in eis. In inferioribus autem sunt formæ plures, & minus universales, & minus efficaces ad comprehensionem rerum, inquantum deficiunt à virtute intellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiæ haberent formas in illa universalitate in qua habent superiores, quia non sunt tantæ efficaciæ in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate, & confusione. Quod aliter apparet in hominibus. Nam qui sunt debilioris intellectus, per universales conceptus

(a) Ita Rom. edit. bene Patavinus. Nicolaus: pus, ad superiora convertitur.

magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicentur. Manifestum est autem inter substantias intellectuales secundum naturæ ordinem infirmas esse animas humanas. Hæc autem perfectio universi, exigebat ut diversi gradus in rebus essent. Si igitur animæ humanæ sic essent institutæ à Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam & incommuni. Ad hoc ergo quod perfectam, & propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutæ ut corporibus uniantur, & sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem acciperent, sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla. Sic ergo patet quod propter melius animæ est ut corpori uniantur, & intelligat per conversionem ad phantasmata; & tamen esse potest separata, & alium modum intelligendi habere.

Ad primum ergo dicendum, quod si diligenter verba Philosophi deservantur, Philosophus hoc dixit ex quadam suppositione prius facta (Lib. eodem text. 12.) scilicet quod intelligere sit quidam motus conjuncti, sicut & sentire. Nondum enim differentiam ostenderat inter intellectum, & sensum.

Vel potest dici, quod loquitur de illo modo intelligendi qui est per conversionem ad phantasmata.

De quo etiam procedit secunda ratio.

Ad tertium dicendum, quod anima separata non intelligit per species innatas, nec per species quas tunc abstrahit, nec solum per species conservatas, ut objecto probat; sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps, sicut & aliæ substantiæ separatae, quavis inferiori modo. (a) Unde tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur. Nec tamen propter hoc cognitio, vel potentia non est naturalis: quia Deus est auctor non solum influentiæ gratuiti luminis, sed etiam naturalis.

ARTICULUS II. 444

Utrum anima separata intelligat substantias separatas.

III. *Præterea. xi. art. 1. ad 2. de anima art. 17. corp. fin. & ad 10. & art. 18. ad 17.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima separata non intelligat substantias separatas. Perfectior enim est anima corpori conjuncta quam à corpore separata; cum anima sit naturaliter pars humanæ naturæ. Quilibet autem pars perfectior est in suo toto. Sed anima conjuncta corpori non intelligit substantias separatas.

Unde quam cito cessat conversio ad ad corpus, ad superiora convertitur.

tantias separatas; ut supra habitum est (quæst. LXXXVIII. art. 1.) Ergo multo minus cum fuerit à corpore separata.

2. Præterea. Omne quod cognoscitur, vel cognoscitur per sui præsentiam, vel per suam speciem. Sed substantiæ separate non possunt cognosci ab anima per suam præsentiam, quia nihil illabitur animæ nisi solus Deus; neque etiam per aliquas species quas anima ab Angelis abstrahere possit, quia Angelus simplicior est quam anima. Ergo nullo modo anima separata potest cognoscere substantias separatas.

3. Præterea. Quidam Philosophi posuerunt in cognitione separatarum substantiarum consistere ultimam hominis felicitatem. Si ergo anima separata potest intelligere substantias separatas, ex sola sua separatione consequitur felicitatem: quod est inconveniens.

Sed contra est quod animæ separate cognoscunt alias animas separatas, sicut dives in inferno positus vidit Lazarum, & Abraham: Luc. xvi. Vident ergo & demones, & Angelos animæ separate.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in IX. de Trinit. (cap. 111.) *mens nostra cognitionem rerum incorporarum per seipsum accipit, id est cognoscendo seipsam, sicut supra dictum est (quæst. LXXXVIII. art. 1. ad 1.)* Per hoc ergo quod anima separata cognoscit seipsam, accipere possumus, qualiter cognoscit alias res separatas. Dicitur enim (art. præc.) quod quamdiu anima corpori est unita, intelligit convertendo se ad phantasmata. Et ideo nec seipsam potest intelligere, nisi inquantum sit actu intelligens per speciem à phantasmatibus abstractam: sic enim per actum suum intelligit seipsam, ut supra dictum est (quæst. LXXXVIII. art. 1.) Sed cum fuerit à corpore separata, intelligit non convertendo se ad phantasmata, sed ad ea quæ sunt secundum se intelligibilia: unde seipsam per seipsam intelligit. Est autem commune omni substantiæ separate quod intelligat id quod est supra se, & id quod est infra se, per modum suæ substantiæ. Sic enim intelligitur actu secundum quod est in intelligente; est autem aliquid in altero per modum ejus in quo est. Modus autem substantiæ animæ separate est infra modum substantiæ angelicæ, sed est conformis modo altarum (a) animalium separatarum: & ideo de aliis animalibus separatis perfectam cognitionem habet, de Angelis autem imperfectam, & deficientem, loquendo de cognitione naturali animæ separate. (b) Ita cod. Alcan. edit. Rom. 1698. Nicolaus, & edit. Patav. 1612. separatarum substantiarum. (c) Ita cod. Alcan. edit. Rom. Al. in solius Dei. (c) Ita cod. edit. cit. A. maxime intelligibiles.

ratæ. De cognitione autem gloriæ est alia ratio.

Ad primum ergo dicendum, quod anima separata est quidem imperfectior, si consideretur natura corporis; sed tamen quoddammodo est liberior ad intelligendum, inquantum per gravitatem, & occupationem corporis à puritate intelligentiæ impeditur.

Ad secundum dicendum, quod anima separata intelligit Angelos per similitudines divinitus impressas; quæ tamen deficiunt à perfecta representatione eorum; propter hoc quod animæ natura est inferior quam Angeli.

Ad tertium dicendum, quod in cognitione substantiarum separatarum quarumcumque non consistit ultima hominis felicitas, sed (b) solius Dei, qui non potest videri nisi per gratiam. In cognitione vero aliarum substantiarum separatarum est magna felicitas, esse non ultima, si tamen perfecte intelligantur. Sed anima separata naturali cognitione non perfecte eas intelligit, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS III. 445

Utrum anima separata omnia naturalia cognoscat.

De anima art. 15. corp. fin. & ad 19. & art. 18. & art. 20. corp. fin.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima separata omnia naturalia cognoscat. In substantiis enim separatis sunt rationes omnium rerum naturalium. Sed animæ separate cognoscunt substantias separatas. Ergo cognoscunt omnia naturalia.

2. Præterea. Qui intelligit magis intelligibile, multo magis potest intelligere minus intelligibile. Sed anima separata intelligit substantias separatas, quæ sunt (c) maxima intelligibilia. Ergo multo magis potest intelligere omnia naturalia, quæ sunt intelligibilia minus.

3. Sed contra. In demonibus magis viget naturalis cognitio quam in anima separata. Sed demones non omnia naturalia cognoscunt, sed multa addunt per longi temporis experientiam, ut Iddorus dicit (Lib. I. de sum. bon. cap. xii. §. 17.) Ergo neque animæ separate omnia naturalia cognoscunt.

4. Præterea. Si anima statim cum est separata, omnia naturalia cognosceret, frustra homines studerent ad rerum scientiam capessendam. Hoc autem est inconveniens. Non ergo anima separata omnia naturalia cognoscit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. hujus quæst. ad 3.) anima separata intelligit omnia naturalia, quæ sunt intelligibilia minus. (a) Ita cod. Alcan. edit. Rom. 1698. Nicolaus, & edit. Patav. 1612. separatarum substantiarum. (b) Ita cod. Alcan. edit. Rom. Al. in solius Dei. (c) Ita cod. edit. cit. A. maxime intelligibiles.

separata intelligit per species quas recipit ex influentia divini luminis, sicut & Angeli. Sed tamen quia natura animæ est infra naturam Angelis, cui iste modus cognoscendi est naturalis; anima separata per huiusmodi species non accipit perfectam rerum cognitionem, sed quasi in communi, & confusam. Sicut igitur se habent Angeli ad perfectam cognitionem rerum naturalium per huiusmodi species, ita animæ separatae ad imperfectam, & confusam. Angeli autem per huiusmodi species cognoscunt cognitione perfecta omnia naturalia: quia omnia quæ Deus fecit in propriis naturis, fecit in intelligentia angelica, ut dicit Augustinus II. super Gen. ad lit. (cap. viii.) Unde & animæ separatae de omnibus naturalibus cognitionem habent, non certam, & propriam, sed communem, & confusam.

Ad primum ergo dicendum, quod nec ipse Angelus per suam substantiam cognoscit omnia naturalia, sed per species quasdam, ut supra dictum est (quæst. lxxxvii. art. 1.) Et ideo non propter hoc sequitur quod anima cognoscat omnia naturalia, quia cognoscit substantiam separatam.

Ad secundum dicendum, quod sicut anima separata non perfecte intelligit substantias separatas, ita nec omnia naturalia perfecte cognoscit, sed sub quadam confusione, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod Isidorus loquitur de cognitione futurorum, quæ nec Angeli, nec demones, nec animæ separatae cognoscunt, nisi vel in suis causis, vel per revelationem divinam. Nos autem loquimur de cognitione naturali.

Ad quartum dicendum, quod cognitio quæ acquiritur hic per studium, est propria, & perfecta; alia autem est confusa. Unde non sequitur quod studium addiscendi sit frustra.

ARTICULUS IV. 446

Utrum anima separata cognoscat singularia.

II. dist. xxx. quæst. vi. art. 1. & ver. quæst. xix. art. 2. & de anima art. 5. & 20.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima separata non cognoscat singularia. Nulla enim potentia cognoscitiva remanet in anima separata nisi intellectus, ut ex supra dictis patet (quæst. lxxvii. art. 8.) Sed intellectus non est cognoscitivus singularium, ut supra habitum est (quæst. lxxxvi. art. 1.) Ergo anima separata singularia non cognoscit.

Præterea. Magis est determinata cognitio qua cognoscitur aliquid in singulari, quam illa qua cognoscitur aliquid in universalibus. Sed anima separata non habet aliquam determinatam cognitionem de speciebus re-

rum naturalium. Multo igitur minus cognoscit singularia.

Præterea. Si cognoscit singularia, & non per sensum, pari ratione omnia singularia cognoscit. Sed non cognoscit omnia singularia. Ergo nulla cognoscit.

Sed contra est quod dives in inferno positus dixit: *Habeo quinque fratres, ut habetur Lu. c. xvi. 28.*

Respondeo dicendum, quod animæ separatae aliqua singularia cognoscunt, sed non omnia, etiam quæ sunt præsentia.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod duplex est modus intelligendi. Unus per abstractionem à phantasmatis; & secundum istum modum singularia per intellectum cognosci non possunt directe, sed indirecte, sicut supra dictum est (quæst. lxxxvii. art. 1.) Alius modus intelligendi est per influentiam specierum à Deo: & per istum modum intellectus potest singularia cognoscere. Sicut enim ipse Deus per suam essentiam, in quantum est causa universalium, & individualium principiorum, cognoscit omnia, & universalia, & singularia, ut supra dictum est (quæst. xiv. art. 11.) ita substantia separata per species, quæ sunt quedam participata similitudines illius divinæ essentia, possunt singularia cognoscere.

In hoc tamen est differentia inter Angelos, & animas separatas: quia Angeli per huiusmodi species habent perfectam, & propriam cognitionem de rebus; animæ vero separatae confusam. Unde Angeli propter efficaciam sui intellectus, per huiusmodi species non solum naturas rerum in speciali cognoscere possunt, sed etiam singularia sub speciebus contenta; animæ vero separatae non possunt cognoscere per huiusmodi species nisi solum singularia illa ad quæ quodammodo determinatur vel per precedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem: quia omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus per viam abstractionis non est cognoscitivus singularium. Sic autem anima separata non intelligit ea, sed sicut dictum est (in corp. art.) anima separata non habet aliquam determinatam habitudinem, sicut dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod anima separata non se habet æqualiter ad omnia singularia, sed ad quadam habet aliquam habitudinem quam non habet ad alia. Et ideo non est æqualis ratio ut omnia singularia cognoscat.

AR-

ARTICULUS V.

Utrum habitus scientia hic acquisita remaneat in anima separata.

1. 2. quæst. lxxvii. art. 2. & III. dist. xlii. quæst. 1. art. 4. & IV. dist. 1. quæst. 11. art. 2. & II. cor. cap. lxxxix. fin. & quod. 111. quæst. vi. art. 3. & quod. xlii. art. 3. & 13.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod habitus scientie hic acquisita non remaneat in anima separata. Dicit enim Apollolus I. ad Cor. xlii. 8. *Scientia destruitur.*

Præterea. Quidam minus boni in hoc mundo scientia pollet, aiiis magis bonis carentibus scientia. Si ergo habitus scientie permaneret etiam post mortem in anima, sequeretur quod aliqui minus boni etiam in futuro statu essent potiores aliquibus magis bonis: quod videtur inconveniens.

Præterea. Animæ separatae habebunt scientiam per influentiam divini luminis. Si igitur scientia hic acquisita in anima separata remaneret, sequeretur quod duæ erunt formæ unius speciei in eodem subiecto, quod est impossibile.

Philosophus dicit in Lib. Prædicam. (in prædicam. qualitatibus) quod habitus est qualitas difficile mobilis. Sed ab æritudine, vel ab aliquo huiusmodi quandoque corrumpitur scientia: sed nulla est ita fortis immutatio in hac vita, sicut immutatio quæ est per mortem. Ergo videtur quod habitus scientie per mortem corrumpatur.

Sed contra est quod Hieronymus dicit in epist. ad Paulinum *Discamus in terris, quorum scientia non periret in celo.*

Respondeo dicendum, quod quidam potuerunt, habitum scientie non esse in ipso intellectu, sed in viribus sensitivis, scilicet imaginativa, cogitativa, & memorativa; & quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili. Et si hæc opinio vera esset, sequeretur quod destructo corpore, totaliter habitus scientie hic acquisitæ destrueretur. Sed quia scientia est in intellectu, qui est locus specierum, ut dicitur in III. de Anima (tex. 6.) oportet quod habitus scientie hic acquisitæ partim sit in prædictis viribus sensitivis, & partim in ipso intellectu. Et hoc potest considerari ex ipsis actibus ex quibus habitus scientie acquiritur. Nam habitus sunt finis, actibus ex quibus acquiritur, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 1.) Actus autem intellectus, ex quibus in præsentia vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quæ sunt in prædictis viribus sensitivis. Unde per tales actus, & ipsi intellectui possibili acquiritur facultas qua-

dam ad considerandum per species susceptas, & in prædictis inferioribus viribus acquiritur quadam habitus, ut facilius per conversionem ad ipsas intellectus possit intelligi illa speculari.

Sed sicut actus intellectus principaliter quidem, & formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem, & dispositively in inferioribus viribus; ita etiam dicendum est de habitu. Quantum ergo ad id quod aliquis præsentis scientie habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata; sed quantum ad id quod habet in ipso intellectu, necesse est ut remaneat: quia, ut dicitur in Lib. de longitudine & brevitate vite (cap. 11.) dupliciter corrumpitur aliqua forma: uno modo per se, quando corrumpitur à suo contrario, ut per calidum à frigido; alio modo per accidens, scilicet per corruptionem subiecti. Manifestum est autem quod per corruptionem subiecti scientia quæ est in intellectu humano, corrumpi non potest; cum intellectus sit incorruptibilis, ut supra ostensum est (quæst. lxxxix. art. 2. ad 2.) Similiter etiam nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles quæ sunt in intellectu possibili: quia intentioni intelligibilium nihil est contrarium, & præcipue quantum ad simplicem intelligentiam, qua intelligitur quod quid est. Sed quantum ad operationem qua intellectus componit, & dividit, vel etiam ratiocinatur, sic invenitur contrarietas in intellectu, secundum quod falsum in propositione, vel argumentatione est contrarium vero. Et hoc modo interdum scientia corrumpitur per contrarium, dum scilicet aliquis per falsam argumentationem abducitur à scientia veritatis. Et ideo Philosophus in Libro prædicto (loc. cit.) ponit duos modos, quibus scientia per se corrumpitur, scilicet per oblivionem ex parte memorativæ, & deceptionem ex parte argumentationis falsæ. Sed hoc non habet locum in anima separata. Unde dicendum est, quod habitus scientie secundum quod est in intellectu, manet in anima separata.

Ad primum ergo dicendum, quod Apollolus non loquitur ibi de scientia quantum ad habitum, sed quantum ad cognitionis actum. Unde ad huius probationem inducit: *Nunc cognosco ex parte.*

Ad secundum dicendum, quod sicut secundum statum corporis aliquis minus bonus erit maior aliquo magis bono; ita nihil prohibet aliquem minus bonum habere aliquem scientie habitum in futuro, quem non habet aliquis magis bonus. Sed tamen hoc quasi nullius momenti est in comparatione ad alias prærogativas, quas meliores habebunt.

Ad tertium dicendum, quod utraque scientia non est unius rationis. Unde nullum inconveniens sequitur.

Ad

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de corruptione scientiæ quantum ad id quod est ex parte sensitivarum virtum.

ARTICULUS VI. 448
Utrum actus scientiæ hic acquisitæ maneat in anima separata.

1. 2. *quæst. lxxvii. art. 2. & III. dist. xi. quæst. 11. art. 4. cor. fin. & IV. dist. l. quæst. 1. art. 2. ad 2.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod actus scientiæ hic acquisitæ non maneat in anima separata. Dicit enim Philosophus in I. de Anima (tex. 66.) quod *corrupto corpore, anima neque reminiscitur, neque amat.* Sed considerare ea quæ prius novit, est reminiscere. Ergo anima separata non potest habere actum scientiæ quam hic acquisivit.

2. Præterea. Species intelligibiles non erunt potentiores in anima separata quam sint in anima corpori unita. Sed per species intelligibiles non possumus modo intelligere, nisi convertendo nos super phantasmata, sicut supra habitum est (quæst. lxxxiv. art. 7.) Ergo nec anima separata hoc poterit; & ita nullo modo per species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere poterit.

3. Præterea. Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. 1.) quod *habitus similes actus reddunt actibus per quos acquiruntur.* Sed habitus scientiæ hic acquiruntur per actus intellectus convertentis se supra phantasmata. Ergo non potest alios actus reddere. Sed tales actus non competunt animæ separata. Ergo anima separata non habebit aliquem actum scientiæ hic acquisitæ.

Sed contra est quod Lucæ xvi. 25. dicitur ad divitem in inferno positum: *Recordare quia recepisti bona in vita tua.*

Respondeo dicendum, quod in actu est duo considerare, scilicet speciem actus, & modum ipsius. Et species quidem actus consideratur ex objecto, in quod actus cognoscitiva virtutis dirigitur per speciem, quæ est objecti similitudo; sed modus actus pensatur ex virtute agentis: sicut quod aliquis videat lapidem, contingit ex specie lapidis, quæ est in oculo; sed quod acute videat, contingit ex virtute visiva oculi. Cum igitur species intelligibiles maneat in anima separata, sicut dicitur est (art. præc.) status autem animæ separata non fit idem sicut modo est, sequitur quod secundum species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere possit quæ prius intellexit; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animæ separata. Et ita manet quidem in anima separata actus scientiæ hic acquisitæ, sed non secundum eundem modum.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de reminiscencia, secundum quod memoria pertinet ad partem sensitivam, non autem secundum quod memoria est quodammodo in intellectu, ut dicitur est (quæst. lxxxix. art. 6.)

Ad secundum dicendum, quod diversus modus intelligendi non provenit ex diversitate specierum, sed ex diverso statu animæ intelligentis.

Ad tertium dicendum, quod actus per quos acquiruntur habitus sunt similes actibus, quos habitus causant, quantum ad speciem actus, non autem quantum ad modum agentis. Nam operari iusta, sed non iuste, id est delectabiliter, causat habitum iustitiæ politicæ per quem delectabitur operamur.

ARTICULUS VII. 449
Utrum distantia localis impediat cognitionem animæ separata.

IV. dist. l. quæst. 1. art. 4. & de anima art. 20. ad 3. & 4.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod distantia localis impedit cognitionem animæ separata. Dicit enim Augustinus in Libro de cura pro mort. agenda (cap. xlii.) quod *anima mortuorum ibi sunt ubi ea quæ hic sunt, scire non possunt.* Sciunt autem ea quæ apud eos aguntur. Ergo distantia localis impedit cognitionem animæ separata.

2. Præterea. Augustinus dicit in Libro de divinatione demonum (cap. iv. & v.) quod *dæmones propter celeritatem motus aliqua nobis ignota denuntiant.* Sed agilitas motus ad hoc nihil faceret, si distantia localis cognitionem demonis non impediret. Multo igitur magis distantia localis impedit cognitionem animæ separata, quæ est inferior secundum naturam quam dæmon.

3. Præterea. Sicut distat aliquid secundum locum, ita secundum tempus. Sed distantia temporis impedit cognitionem animæ separata, non enim cognoscit futura. Ergo videtur quod etiam distantia secundum locum animæ separata cognitionem impedit.

Sed contra est quod dicitur Lucæ xvi. 25. quod dives, cum esset in tormentis, *oleum oculis suis, vidit Abraham à longe.* Ergo distantia localis non impedit animæ separata cognitionem.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, quod anima separata cognosceret singularia abstractendo à sensibilibus. Quod si esset verum, posset dici, quod distantia localis impediret animæ separata cognitionem. Requiritur enim quod vel sensibilia agent in animam separata, vel anima separata in sensibilia; & quantum ad utrumque requireretur distantia determinata.

Sed

Sed prædicta positio est impossibilis: quia abstractio specierum à sensibilibus fit medianibus sensibus, & aliis potentiis sensitivis, quæ in anima separata actu non manent.

Intelligit autem anima separata singularia per influxum specierum ex divino lumine: quod quidem lumen æqualiter se habet ad propinquum, & distans. Unde distantia localis nullo modo impedit animæ separata cognitionem.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus non dicit, quod propter hoc quod ibi sunt animæ mortuorum, ea quæ hic sunt, videre non possunt, ut localis distantia huius ignorantie causa esse credatur; sed hoc potest propter aliquid aliud contingere, ut infra dicitur (art. seq.)

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur secundum opinionem illam quæ aliqui posuerunt, quod dæmones habent corpora naturaliter sibi unita: secundum quam positionem etiam potentias sensitivas habere possunt, ad quantum cognitionem requiritur determinata distantia. Et hanc opinionem etiam in eodem Lib. (cap. 111. & 114.) Augustinus expresse tangit; licet hanc opinionem magis recitando quam asserendo tangere videatur, ut patet per ea quæ dicit XXI. Lib. de civ. Dei (cap. x.)

Ad tertium dicendum, quod futura, quæ distat secundum tempus, non sunt entia in actu: unde in seipsis non sunt cognoscibilia: quia sicut deficit aliquid ab entitate, ita deficit à cognoscibilitate. Sed ea quæ sunt distantia secundum locum, sunt entia in actu, & secundum se cognoscibilia. Unde non est eadem ratio de distantia loci, & de distantia temporis.

ARTICULUS VIII. 450
Utrum animæ separata cognoscant ea quæ hic aguntur.

2. 2. quæst. lxxxlii. art. 4. ad 2. & IV. dist. l. quæst. 111. & 114. & ver. quæst. 1111. art. 11. ad 12. & de anima art. 20. ad 3.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod animæ separata cognoscant ea, quæ hic aguntur. Nisi enim ea cognoscerent, de eis curam non haberent. Sed habent curam de his quæ hic aguntur, secundum illud Lucæ xvi. 28. *Habeo quinque fratres, ut visitetur illis, ne & ipsi veniant in hunc locum tormentorum.* Ergo animæ separata cognoscunt quæ hic aguntur.

Præterea. Frequenter mortui, vivis apparent vel dormientibus, vel vigilantibus; & eos ammonent de his quæ hic aguntur; sic-

ut Samuel apparuit Sauli, ut habetur I. Reg. xxvii. Sed hoc non esset, si ea quæ hic sunt, non cognoscerent. Ergo ea quæ hic aguntur, cognoscunt.

3. Præterea. Animæ separata cognoscunt ea quæ apud eas aguntur. Si ergo quæ apud nos aguntur, non cognoscerent, impediretur earum cognitio per localem distantiam; quod supra negatum est (art. præc.)

Sed contra est quod dicitur Job xiv. 21. *Sive fuerint filii ejus mobiles, sive ignobiles, non intelligit.*

Respondeo dicendum, quod secundum naturalem cognitionem, de qua nunc hic agitur, animæ mortuorum nesciunt quæ hic aguntur. Et huius ratio ex didis accipi potest (art. 4. hujus quæst.) Quia anima separata cognoscit singularia per hoc quod quodammodo determinata est ad illa per vestigium alicujus præcedentis cognitionis, seu affectionis, vel per ordinationem divinam. Animæ autem mortuorum secundum ordinationem divinam, & secundum modum essendi segregatae sunt à conversatione viventium, & conjunctæ conversationi spiritualium substantiarum, quæ sunt à corpore separata: unde ea quæ apud nos aguntur, ignorant. Et hanc rationem assignat Gregorius in XII. Moralium (cap. xiv. in princ.) dicens *Mortui, vita in carne viventium post eos qualiter disponatur, nesciunt; quia vita spiritus longe est à vita carnis; & sicut corporea, atque incorporea diversa sunt genere, ita sunt distincta cognitione.* Et hoc etiam Augustinus videtur tangere in Lib. de cura pro mortuis agenda (cap. xlii.) dicens, quod *animæ mortuorum rebus viventium non interest.*

Sed quantum ad animas beatorum videtur esse differentia inter Gregorium, & Augustinum. Nam Gregorius ibidem subdit: *Quod tamen de animabus sanctis sentiendum non est: quia quæ intus omnipotentis Dei caritatem vident, nullo modo credendum est, quod sit frivoli aliquid quod ignorant.* Augustinus vero in Lib. de cura pro mortuis agenda (cap. xlii.) & xvi.) expresse dicit, quod *nesciunt in rebus, etiam sancti, quid agant vivi, & per nos filii: ut habetur in Glossa (interl.) Augustini super illud, Abraham nescivit nos, Isa. lxiii. Quod quidem confirmat per hoc quod à matre sua non visitabatur, nec in tristitia consolabatur, sicut quando vivebat; nec est probabile ut sit facta vita felice crucifera: & per hoc quod Dominus promissit Josæ Regi quod prius moreretur, ne videret mala quæ erant populo superventura, ut habetur IV. Reg. xxiii.*

Sed Augustinus hoc dubitando dicit: unde pramittit: *Ut voleat, accipiat quisque quod dicam:* Gregorius autem assertive: quod patet

ter per hoc quod dicit: *Nullo modo credendum est.* Magis tamen videtur secundum sententiam Gregorii quod animæ sanctorum Deum videntes omnia præsentia, quæ hic aguntur, cognoscant. Sunt enim Angelis æquales: de quibus etiam Augustinus (eodem Lib. de cura pro mor. agen. cap. xv.) asserit, quod ea quæ apud vivos aguntur, non ignorant. Sed quia sanctorum animæ sunt perfectissime iustitiæ diuinæ conjunctæ, nec trahantur, nec rebus viventium se ingerunt, nisi secundum quod iustitiæ diuinæ dispositio exigit.

Ad primum ergo dicendum, quod animæ mortuorum possunt habere curam de rebus viventium, etiam si ignorant eorum statum; sicut nos habemus de mortuis, eis suffragia impendendo, quamvis eorum statum ignoremus. Possunt etiam facta viventium non per se ipsos cognoscere, sed vel per animas eorum quæ hinc ad eos accedunt, vel per Angelos, seu demones, vel etiam spiritu Dei revelante, sicut Augustinus in eodem Lib. dicit (cap. xv.)

Ad secundum dicendum, quod hoc quod mortui viventibus apparent qualitercumque, vel contingit per specialem Dei dispensationem, ut animæ mortuorum rebus viventium intersint; & est inter divina miracula computandum: vel huiusmodi apparitiones fiunt per operationes Angelorum bonorum, vel malorum, etiam ignorantibus mortuis; sicut etiam vivi ignorantibus aliis viventibus apparent in somnis, ut Augustinus dicit in Lib. prædicto (cap. xi.) Unde & de Samuele dici potest, quod ipse apparuit per revelationem divinam, secum hoc quod dicitur Eccl. xlvi. 23. quod dormiit, & notum fecit Regi finem vitæ suæ: vel illa apparitio fuit procurata per demones, si tamen Ecclesiastici auctoritas non recipiatur, propter hoc quod inter canonicas Scripturas apud Hebræos non habetur. (Ex Aug. ibid.) cap. xv.)

Ad Tertium dicendum, quod ignorantia huiusmodi non contingit ex locali distantia, sed propter causam prædictam (in corp. art.)

QUÆSTIO XC.

De prima hominis productione quantum ad animam, in quatuor articulos diuisa.

Deinde considerandum est de prima hominis productione: & circa hoc consideranda sunt quatuor. Primo de productione ipsius hominis. Secundo de fine productionis. Tertio de statu, & conditione hominis primo producti. Quarto de loco ejus.

Circa productionem autem consideranda sunt tria. Primo de productione hominis quantum ad animam. Secundo quantum ad cor-

pus viri. Tertio quantum ad productionem mulieris.

Circa primum queruntur quatuor.

Primo, utrum anima humana sit aliquid factum, vel sit de substantia ipsius Dei.

Secundo, supposito quod sit facta, utrum sit creata.

Tertio, utrum sit facta mediante Angelis.

Quarto, utrum sit facta ante corpus.

ARTICULUS I.
Utrum anima sit facta, vel sit de substantia Dei.

II. dist. xviii. quest. 1. art. 1. & II. cons. cap. lxxxiiii. & opus. 111. cap. xcv. & cxxi.

AD primum sic proceditur. Videtur quod anima non sit facta, sed sit de substantia Dei. Dicitur enim Genes. 11. 7. *Formavit Deus hominem de limo terre, & inspiravit in faciem ejus spiraculum vite, & factus est homo in animam viventem.* Sed ille qui spirat, aliquid à se emittit. Ergo anima, quæ homo vivit, est aliquid de substantia Dei.

2. Præterea. Sicut supra habitum est (quest. lxxxv. art. 5.) anima est forma simplex. Sed forma est actus. Ergo anima est actus purus, quod est solus Dei. Ergo anima est de substantia Dei.

3. Præterea. Quæcumque sunt, & nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus, & mens sunt, & nullo modo differunt; quia oportet quod aliquibus differentiis differant; & sic essent composita. Ergo Deus, & mens humana idem sunt.

Sed contra est quod Augustinus in Lib. III. de orig. anime (cap. xv.) enumerat quædam quæ dicit esse multum, aperteque perversa, & fidei catholica adversa: inter quæ primum est quod quidam dixerunt, *Deum animam non de nihilo, sed de seipso fecisse.*

Respondeo dicendum, quod dicere animam esse de substantia Dei, manifestam improbabilitatem continet. Ut enim ex dictis patet (quest. lxxxix. art. 4. & quest. lxxxiv. art. 6. & 7.) anima humana est quandoque intelligens in potentia, & scientiam quodammodo à rebus acquirit, & habet diversas potentias: quæ omnia aliena sunt à Dei natura, qui est actus purus, & nihil ab alio accipiens; & nullam in se diversitatem habens, ut supra probatum est (quest. 111. art. 7. & quest. xii. art. 1.)

Sed hic error principium habuisse videtur ex duabus positionibus antiquiorum. Primi enim qui naturas rerum considerare inceperunt, imaginationem transcendere non valentes, nihil præter corpora esse posuerunt: & ideo Deum dicebant esse quoddam corpus, quod aliorum corporum iudicabant esse principium.

tipium. Et quia animam ponebant esse de natura illius corporis quod dicebant esse principium, ut dicitur in I. de Anima (text. 20. & seq.) per consequens sequebatur quod anima esset de substantia Dei, juxta quam positionem etiam Manichæi Deum esse quoddam lucem corpoream existimantes; quædam partem illius lucis animam esse posuerunt corpori alligatam. Secundo vero processum fuit ad hoc quod aliqui aliquid incorporeum esse apprehenderunt, non tamen à corpore separatum, sed corporis formam. Unde & Varro dixit, quod Deus est anima mundum intus, vel motus, & ratione gubernans, ut Augustinus narrat VII. de Civit. Dei. (cap. vi.) Sic igitur illius totalis animæ partem aliqui posuerunt animam hominis, sicut homo est pars totius mundi, non valentes intellectu perstringere ad distinguendos spirituum substantiarum gradus, nisi secundum distinctiones corporum. Hæc autem omnia sunt impossibilia, ut supra probatum est (quest. 111. art. 1. & 8.) Unde manifeste falsum est animam esse de substantia Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod inspirare non est accipiendum corporaliter. Sed idem est Deum inspirare, quod spiritum facere; quævis & homo corporaliter spirans non emittit aliquid de sua substantia, sed de natura extranea.

Ad secundum dicendum, quod anima etiam sit forma simplex secundum suam essentiam, non tamen est suum esse, sed ens per participationem, ut ex supra dictis patet (quest. lxxxv. art. 5. ad 4.) Et ideo non est actus purus, sicut Deus.

Ad tertium dicendum, quod differens proprie acceptum aliquo differt: unde ibi quæritur differentia ubi est convenientia. Et propter hoc oportet differentia esse composita quodammodo, cum in aliquo differant, & in aliquo convenient. Sed secundum hoc, licet omne differens sit diversum, non tamen omne diversum est differens, ut dicitur in X. Metaph. (text. 24. & 25.) Nam simplicia diversa sunt se ipsis; non autem differunt aliquibus differentiis, ex quibus componantur; sicut homo, & asinus differunt rationali, & irrationali differentiis: de quibus non est dicere, quod ulterius aliis differentiis differant.

ARTICULUS II.

Utrum anima sit producta in esse per creationem.

Inf. quest. cxviii. art. 2. & II. dist. xxviii. quest. 11. art. 1. & 2. & pot. quest. 111. art. 9. & quod. 12. art. 11. & opus. 111. cap. xciii. & cxxxix. & cxxxix. & cxxxix. & opus. xxviii. cap. v.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod anima non sit producta in esse per creationem. Quod enim in se habet aliquid materiale, sit ex materia. Sed anima habet in se aliquid materiale, cum non sit actus purus. Ergo anima est facta ex materia: non ergo est creata.

2. Præterea. Omnis actus materiæ alicujus videtur educi de potentia materiæ: cum enim materia sit in potentia ad actum, actus quilibet præexistit in materia in potentia. Sed anima est actus materiæ corporalis, ut ex ejus definitione apparet. Ergo anima educitur de potentia materiæ.

3. Præterea. Anima est forma quædam. Sicutur anima fit per creationem, pari ratione omnes alie formæ; & sic nulla forma existit in esse per generationem: quod est inconveniens.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1. *Creavit Deus hominem ad imaginem suam.* Est autem homo ad imaginem Dei secundum animam. Ergo anima existit in esse per creationem.

Respondeo dicendum, quod anima rationalis non potest fieri nisi per creationem; quod non est verum de aliis formis.

Cujus ratio est, quia cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem proprie dicitur esse quod ipsum habet esse, quasi in suo esse subsistens. Unde sola substantiæ proprie & vere dicuntur entia; accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est; & hæc ratione ens dicitur, sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in VII. Metaph. (text. 2. & 3.) quod accidens dicitur magis entis quam ens. Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus: & ideo nulli formæ non subsistenti proprie convenit fieri; sed dicuntur fieri per hoc quod composita subsistentia sunt. Anima autem rationalis est forma subsistens, ut supra habitum est (quest. lxxxv. art. 2.) unde sibi proprie competit esse, & fieri. Et quia non potest fieri ex materia præjacente, neque corporali, quia sic esset natura corporeæ, neque spiritali, quia sic substantiæ spirituales invicem transmutarentur; necesse est dicere, quod non fiat nisi per creationem.