

quia materialis forma nullam spiritualem operationem vitæ elicere potest, et quia una sola operatio propria indicat animam subsistentem, seu per se habentem suum esse. Neque est necessarium ut talis forma nullam operationem habeat communem corpori, seu per corpus, quia eadem forma excellentior potest eminentiōri modo continere inferiores, et non solum per seipsam, sed etiam per corpus operari. Item quia eadem anima licet in se spiritualis sit, potest esse vera forma corporis, ideoque non tantum per se, sed etiam per corpus posset operari. Unde potius e contrario dicendum est de ratione talis animæ esse, ut non solum propriam, sed etiam communem operationem habere valeat: alioquin non posset esse forma corporis, sed esset actus pure subsistens, sicut sunt Angeli, qui propterea tantum habent operationes proprias spirituales, non tamen vitales operationes communes corporibus, neque illis indigent, ut in lib. 4, de Angelis visum est.

16. *Progreditur expositio.* — At vero in altera propositione negativa universaliter sumendum est sub conditione animam nullam habere operationem propriam, ut inde inferatur non esse separabilem, quia si unam habeat operationem propriam, illa satis indicat esse separabilem: ergo, ut sit inseparabilis, oportet ut nullam habeat operationem propriam. Quod autem in hoc sensu propositio illa vera sit, quamvis ex priori affirmativa propositione non colligatur, ut dixi, optima nihilominus ratione probari potest, tantum servata proportione: quia ex operatione colligimus naturam formæ: ergo sicut ex operatione spirituali colligitur substantia animæ spiritualis: ita ex carentia omnis spiritualis operationis recte inferuntur, substantiam ipsam animæ non esse spiritualem, et ex eo, quod forma est quasi immersa materiæ in operando absolute, id est, in omni operatione sua, ita etiam in suo esse est mere immersa, et ab ea pendens: tum etiam quia si forma non habet operationem, nisi communem corpori, separata a corpore otiosa esset, nullamque operationem exercere posset: hoc autem institutioni naturæ repugnat, quia in natura nihil est otiosum et inutile: ideoque si anima non habet operationem, quam sine corpore exercere possit, non est talis naturæ, ut a corpore separata subsistere possit.

17. *Objectio contra primam conditionalē positam num. 3.* — *Responsio Alberti.* — *Impugnatur.* — Superest solvenda objectio ex prima conditionali sumpta, in qua videtur Aristoteles asserere, ut anima sit separabilis,

necessarium esse, ut propriam operationem habere possit sine ulla cooperatione corporis, nec formalis (ut sic dicam) nec consequente, vel antecedente, vel concomitante: omnem enim hujusmodi communicationem excludere videtur per illam disjunctivam: *Si intelligere sit phantasia, vel non sine phantasia.* Quomodo cum enim necessarium sit intelligentem phantasmata speculari, jam intelligere non est sine phantasia, et consequenter non esse separabile, et ruunt omnia, quæ diximus. Propter hoc Albertus defendens illam primam conditionalem in illo sensu non tantum secundum mentem Aristotelis, sed secundum veritatem, negat aliud dogma, quod intelligere non sit sine phantasia. Sed hoc imprimis alienum est ab Aristotelis doctrina, quam nunc inquirimus. Deinde illud etiam fortasse falsum est, loquendo secundum ordinarium cursum naturæ, vel est tam rarum et incertum, ut inde non solum sumi non possit certum argumentum ad immortalitatem animæ probandum, verum potius objectio contra illam facta magnam vim retineat, ejusque rei naturalem certitudinem multum diminuat. Cajetanus autem in eodem sensu admittens conditionem illam dicit esse veram, quia in statu separationis anima intelligit sine phantasia. Sed, ut dixi, hoc et est alienum a mente Aristotelis, qui clare loquitur de intelligere anime conjunctæ, et est impertinens ad probandum animæ immortalitatem, quia cum subsumitur animam posse intelligere sine phantasmate, immortalis futura supponitur.

18. *Responsio Philiponi et Averrois.* — *Non placet.* — *Responsio D. Thomæ.* — *Dicta responsio dupli ex capite difficultis.* — Alii ergo respondent, cum Aristoteles ait, *non sine phantasia, intellexisse non sine illa, ut instrumento intelligendi.* Ita exponunt Philoponus et Averroes. Sed et hæc expositio patitur difficultatem, quia in hac significatione disjunctiva est identica, et impertinens, quia si intelligere penderet a phantasia, ut ab organo, seu instrumento, intelligere esset phantasia. Quia ibi *phantasia* non significat potentiam phantasiæ, sed operationem elicitalam a phantasia tanquam a facultate, seu instrumento animæ: ergo idem sunt esse phantasiæ, et non esse sine phantasia, ut instrumento. Aliter divus Thomas ibi respondet per distinctionem supra insinuatam duobus modis posse intelligi, intelligere non esse sine phantasia, vel tanquam instrumento, vel tanquam objecto, et priorem modum esse falsum, posteriorem autem verum, ex illo

autem non sequi inseparabilitatem principii intelligendi a materia, quia licet phantasma comparetur ad intellectum per modum objecti, nihilominus ipsum intelligere secundum se est propria operatio animæ per seipsum operantis, non per corporeum organum. Ad Aristotelem autem respondere videtur, cum dixit: *Si hoc est phantasia, vel non sine phantasia,* in hoc posteriori membro de dependentia a phantasmate, ut objecto esse locutum. Cum tamen infert: *Nec illud esse sine corpore potest:* non affirmando, sed quasi arguendo, et difficultatem proponendo dixisse; nam postea in libro tertio, ita ipse explicavit. Sed hæc etiam responsio difficultate non caret: tum quia tam assertive loquitur Aristoteles in illa conditionali propositione, sicut in reliquis, et ita vel omnes enervantur, ut in nulla earum possit demonstratio fundari, vel omnes tanquam ex propria sententia ab Aristotele traditæ accipiendæ sunt: tum quia etiam intelligendo partem illius disjunctivæ de necessitate phantasmatis per modum objecti, tota disjunctiva vera esse poterit, ut patet in simili. Nam appetitus sensitivus pendet a phantasia tantum, ut a proponente objectum, et nihilominus vere dicemus, si appetitus est phantasia, vel non sine phantasia, non est separabilis.

19. *Notatio auctoris pro veriori responsione.* — Videtur ergo dicendum præter dependentiam alicuius operationis a phantasia, ut ab organo, vel instrumento, seu facultate eliciente operatione duobus aliis modis posse aliquam operationem non esse sine phantasia. Uno modo antecedenter per se, et causaliter: alio modo consequenter, vel concomitanter, et quasi ex accidenti. Priori modo pendent affectiones appetitus sentientis a phantasia: quia licet non sint actus eliciti ab illa, nihilominus sine illius prævia operatione et motione esse non possunt. Et ad eumdem modum dici potest, phantasia non esse sine sensu exteriori, sicut loquitur idem philosophus, lib. 3, de Anima, capite 3, text. 160 et 161. Quia licet actus imaginationis non semper requirat actualem sensationem externam, que simul cum ipso sit, nihilominus illam, vel impressionem aliquam ab illa relictam, tanquam a proprio, ac per se motivo prærequirit. Posteriori autem modo dicitur intelligere animæ conjunctæ non esse sine phantasia, quia necesse est intelligentem phantasmata speculari, non quia ipsum intelligere per se spectatum ab actuali imaginatione per se pendeat, sed solum per quamdam naturalem sympathiam, seu concomitan-

tiam, quæ sequitur ex naturali unione animæ ad corpus, ut in libro quarto, capite septimo, explicabimus.

20. *Respondet jam ad objectionem positam in num. 17.* — Quando ergo operatio, licet non sit imaginatio, sine illa esse non potest priori modo, id est, ratione alicuius dependentiae per se ab illa: tunc vera est illa propositio disjunctiva: *Si operatio est phantasia, vel non est sine phantasia, non est separabilis;* quia talis dependentia recte indicat illam potentiam esse ejusdem ordinis cum ipsa phantasia, et esse organicam, sicut est illa, et ita contingit in dicto exemplo de appetitu sensitivo, et fortasse idem est de potentia animæ motiva corporis secundum locum. At vero si operatio non possit esse sine phantasia tantum posteriori modo, scilicet, quia illam excitat, et comitantem habet, tunc non sequitur talem operationem esse inseparabilem a materia, sicut est ipsa phantasia, quia potest illa concomitantia esse accidentalis, et non oriri ex intrinseca natura operationis, vel proprii ejus principii, sed aliunde, scilicet ex statu, vel alia conditione simili.

21. *Procedit responsio.* — Sic ergo intelligenda est illa conditionalis, et disjunctiva propositio: *Si intelligere est phantasia, id est, actus elicitus a phantasia, vel non est sine phantasia,* id est, si ab illa, seu ejus motione per se pendet tanquam operatio ejusdem ordinis, sicut sensatio interna non est sine externa vel præsente, vel saltem præterita, vel sicut timor, aut gaudium non est sine phantasia: tunc bona esset illatio, *intelligere non esset separabile magis, quam ipsa phantasia:* neque esset propria animæ solius operatio etiam formaliter, quia revera esset a potentia organicæ, sicut nunc sunt affectiones sentientis appetitus, vel sensatio interna, seu imaginatio. Possetque exemplum adhiberi in cogitativa et phantasia hominis, supponendo esse potentias distinctas. Nam tunc vera esset illa propositio, si cogitatio est phantasia, vel non est sine phantasia, non magis est separabilis, quam ipsa phantasia, quia ita non potest esse sine illa, ut ab ipsa per se pendeat in sua operatione, saltem, ut a causa per se movente, ac subinde ejusdem ordinis: credendum est ergo ita sumpsisse Aristotelem illam disjunctionem, et conditionalem enuntiationem, ne sibi contrarius esse videatur. Sic autem non invenitur in eo repugnantia, quia nunquam in eo sensu dixit alicubi intelligere non esse sine phantasia, sed solum concomitanter, ut suo loco ostendetur. Unde si in tali sensu sumatur illa disjunctio,

falsa erit illa conditionalis propositio. Quia illa concomitantia potest inveniri inter actiones, et potentias diversorum ordinum, potestque provenire ex statu formæ, quæ est utriusque operationis principium, et non ex intrinseca conditione, vel natura operationis, prout de facto contingit in ipso intelligere animæ conjunctæ, ut in citato loco explicabitur. Nec obstat, quod etiam intelligere, non sit sine phantasia antecedenter, quatenus ab ipsa phantasia recipit species, quibus per se, ac necessario indiget, quin potius inde confirmatur et explicatur data distinctio, etiam in doctrina Aristotelis; nam in hoc etiam non pendet intellectus a phantasia tanquam a proprio, et per se motente, sed ab intellectu agente, et phantasma solum prærequiritur, vel ut occasio excitans, vel ut exemplat, vel ad summum, ut instrumentum elevatum per spirituale lumen ejusdem animæ. Unde potius colligitur ipsum intelligere esse proprium solius animæ, etiamsi in corpore non nisi per phantasiæ excitetur.

22. *Ad primum fundamentum in n. 2 et 3.*  
— *Ad secundum fundamentum in num. 4.* — *Expeditur primus locus.* — Per hæc ergo ad præcipuum difficultatem contra doctrinam Aristotelis motam satis responsum est. Quia major propositio vel non proponitur secundum verum sensum ab Aristotele intentum, vel minor non recte subsumitur, nec vere Aristoteli tribuitur, ut declaratum est. Ad alia vero testimonia secundo posita respondendo dicimus ad primum ex 3, de Anima, cap. 5. Cum Aristoteles ait intellectum passivum esse corruptibilem, per intellectum passivum non intellexisse Philosophum propriam rationalis animæ facultatem, qua per se ratiocinatur, et intelligit, sed phantasiæ, vel cogitativam hominis, quæ aliquo modo est rationis particeps, ut dicitur in lib. 4 Ethicorum, cap. ultimo, et sub ea consideratione intellectus vocari potest non simpliciter, sed secundum quid, seu passivus, quia non per se, sed ut motus a superiori intellectu, ratione uti potest, ut in eodem loco Ethicorum Aristoteles dixit, vel certe passivus dicitur: quia non sine aliqua mutatione corporis fit. Potestque hoc ex aliis locis ejusdem Philosophi confirmari. Ita lib. 3, de Anima, cap. 3, textu 453, duplex intelligere distinguit. *Nam unum (inquit) est imaginatio: aliud existimatio*, id est, actus phantasiæ, vel rationis. Si ergo actus phantasiæ vocatur intelligere, quid mirum quod ipsa phantasia late modo intellectum appelleret. Et eodem lib. 3, c. 10, textu 48, duo esse dicit principia motus

localis, *appellatum scilicet, et intellectum*, et adjungit: *Si quis imaginationem, ut quemdam intellectum esse ponat.* Et lib. de Animal. motu, ante medium, alias c. 3, phantasiam, et cogitationem cum mente computare, eo quod judicandi habeant facultatem. Illa ergo vocissignificatio per se spectata non est ab Aristotelico usi aliena, et ad illum locum convenienter applicatur. Supponit enim ibi animam intellectivam esse impassibilem et perpetuam: in quo posteriore confirmat sententiam: quærer autem cum hoc ita sit, cur interdum non recordemur eorum, quæ aliquando intelleximus. Et respondet hoc inde provenire, quod intellectus passivus, id est, phantasia corruptibilis est. Docet enim idem Aristoteles, libr. de Memor. et Reminisc., c. 1, memoriam in nobis sine phantasia non esse, et oblivionem ex mutatione phantasiæ provenire, de quo etiam recte intelligi potest alter locus l. 1, de Anima, c. 4, textu 66, ubi cum dixisset, *senectum non esse, quia anima quidquam est passa, sed quia id, in quo est (utique corpus) aliquid passum est*, addit: *Ipsum intelligere, et contemplari marcescit, quia aliud quoddam intus corrumpitur*: hoc ergo quod intus corrumpitur, in alio loco intellectum passivum vocavit: non est ergo aliud phantasia, vel cogitativa. Et ita exponunt Philoponus, Averroes, D. Thomas et alii communiter. Quam expositionem nunc simpliciter acceptamus, licet non careat difficultate, tum propter contextum, tum propter illa, quæ de memoria, et obliuione ibi Aristoteles dicit. Sed non possumus has difficultates exacte tractare, nisi prius de intellectu agente, et possibili, et de cognitione animæ separatae disseramus. Et ideo expositionem hanc, ejusque difficultatem infra in lib. 4 et 6, enodabimus, et consummabimus.

23. *Expeditur secundus locus in eodem n. 4 adductus.* — *Explicatur locus tertius.* — *Explicatur quartus locus* — *Ad quintum locum quid.* — Alter locus ex lib. 1, de Anima, cap. 4, text. 65 et 66, magis confirmat communem, seu secundam sententiam. Nam ibidem præmit intellectum, id est, intellectivam animam substantiam quamdam esse incorruptibilem. Unde cum addit ratiocinari, et amare, etc., esse actus conjunctos, et non animæ solius, loquitur de actu ratiocinandi, ut includit motum phantasiæ: et eodem modo addit: *Quapropter, et hoc corrupto, scilicet, composito, nec recordatur, nec amat, utique anima.* Quia ut jam dixi, ex eodem Philosopho, recordatio non fit sine phantasia, nec passio amoris, de

qua ibi loquitur, sine appetitu fit. Et ideo iterum subjungit: *Intellectus autem divinum quid est fortasse, passionequæ vacat.* Tertius item locus ex l. 2, de Gener. anim., c. 3, oppositum efficaciter probat, ut vidimus: nam expresse dieit mentem non educi de potentia materiæ, sed extrinsecus accedere. Cum ergo dicit in generatione animalis non solum sensitivam animam, sed etiam intellectivam prius esse in potentia conceptus, quam in actu, non loquitur de potentia materiæ, ex qua educatur, sed in qua recipiatur. Sic enim embrio prius est in potentia remota, vel proxima ad recipiendam animam humanam, quam illam actu recipiat, etiamsi non per educationem, sed alio superiori modo in illum introducatur, ut infra dicemus. Præterea quartus locus ex lib. 1 Ethicorum, cap. 16, nihil obstat, ibi enim non tractat Aristoteles de beatitudine animæ separatae, sed de beatitudine hominis mortalis, et querit, an sit aliquis felix dicendus, dum hic vivit: referique sententiam Solonis dicentis neminem esse felicem nisi post mortem, quando jam a felicitate, quam in vita habuit, cadere non potest. Quam ipse non probat, quia homo ita mortuus non potest dici felix secundum præsentem illum statum: quia mortuus operari non potest, et beatitudo in operatione constituitur autem in hac parte Aristoteles de homine mortuo prout inter nos manet, et de felicitate hujus vitæ, ut divus Thomas ibi lect. 15, notavit, et sic clarum est mortuum hominem non esse capacem felicitatis, nec operationis. Et in eodem sensu accipendum est, quod idem Aristoteles 3 Ethicorum, c. 6, dixit, mortem esse ultimum vitæ, *Et homini mortuo nihil aut bonum, aut malum, ait, esse deinceps videtur*, utique de his, quæ ad præsentem vitam spectant, ut ibi D. Thomas animadvertis. Ergo homo post mortem non potest dici esse felix felicitate hujus vitae, sed ad summum fuisse felicem. Ex quo etiam concluditur dum viveret fuisse felicem, quia non potest vere dici, nisi quod præsens aliquando fuit. Unde concludit hominem in hac vita esse felicem, si studiose vivat et cum morali stabilitate honeste operetur, etiamsi omnino immutabilis non sit. Quæ doctrina alibi examinanda est, nihil enim ex ea contra immortalitatem animæ sumi potest, nisi hoc fortasse, quod de beatitudine vitæ futuræ nihil philosophus indicaverit. Sed hoc silentium, quantum ad illum locum spectat, inde oriri potuit, quod illa consideratio ad illius operis scopum non pertinebat: nam de moribus hujus vitæ

tractabat, non futuræ. Ut ibidem D. Thomas, lect. 17, in fine, animadvertis. Universaliter autem ratio fortasse fuit, quod licet Aristoteles aliud vitæ genus noverit esse futurum in anima, qualis autem status ejus futurus sit, ignoravit, et ideo nullibi de illo statu locutus est. De aliis vero locis, in quibus Aristoteles dubitationem aliquam ostendit, paulo post dicam.

24. *Ad tertium fundamentum in num. 5.* — *Ad primam conjecturam.* — Ad tertium principale ex conjecturis sumptum dicendum est infra tractando de origine animæ, nunc supponimus fieri per creationem. Et ad Aristotelem dicimus ipsum satis significasse, illam formam non educi ex materia, sed extrinsecus venire. Quomodo autem veniat, vel infundatur, non explicuit, quia ignoravit. Dici vero potest ipsum non ignorasse omnino creationem, ut in Metaphysica, disp. 20, sect. 1, a n. 22, dixi, et de rationali anima specialiter declaravi. Ad secundum de infinitate animarum simul existentium, quæ sequitur ex permanentia animarum posita mundi æternitate, dicimus eamdem fere difficultatem in ceteris animabus, vel formis corruptibilibus inveniri. Nam si mundus æternus fuisset, infinitæ generationes, et animæ, verbi gratia, equorum præteriissent: ad rationem autem talis infiniti parum referre videtur, quod illæ omnes formæ simul perseverent, aut transiuntibus quibusdam et advenientibus aliis multiplicentur. Vel si Aristoteles non censuit inconveniens inveniri infinitam illam multitudinem in successione, quia illud infinitum est imperfectum, et secundum quid: nam illi semper addi potest aliiquid. Eadem ratione forte non judicavit inconveniens dari simul infinitum in animabus simul permanentibus. Nam semper illa multitudine est secundum quid infinita, semperque illi addi aliiquid potest. Denique Aristoteles semper est locutus de infinito in quantitate, et rebus corporeis: de multitudine vero rerum spiritualium nihil unquam dixit, et fortasse non negasset posse in eis multitudinem infinitam inveniri. Veritas tamen est, licet homo ab æterno creatus esset, nihilominus generationes præteritas nunquam potuisse esse infinitas, quia nulla generatio potuit esse æterna. Ideoque si homo aliquis ab æterno creatus fuisset, non potuisset nisi post infinitam aliquam durationem æternitatis generare filium, de quo alias. Ad tertium denique respondeo nunquam Aristotelem dixisse, quidquid habet initium existendi, habere etiam finem, sed de his, quæ per propriam generationem incipiunt, locutum

fuisse: anima vero non incipit per generationem, licet cum hominis generatione incipiat, ut suo loco dicetur, sed per creationem. Et ideo Gregorius Nazianzenus, orat. 1, de Filio, alias 33, absolute dixit falsum esse illud principium, *Quod principium habuit, habiturum esse finem.* Ostenditque hoc tam in angelis, quam in anima, idemque dicere posset de cœlis, ut empyreo et aliis, quæ in æternum manebunt.

## CAPUT XII.

UTRUM PRINCIPIUM INTELLIGENDI IN HOMINE SIT  
VERA FORMA SUBSTANTIALIS EJUS, AC SUBINDE  
IN OMNI PROPRIETATE ANIMA SIT ET VOCETUR.

*1. Ratio præsentis quæstionis excitanda.* — *Ejus partem negativam, qui ex philosophis tenuerint.* — *Qui etiam ex hæreticis apud Coccum.* — In präcedentibus capitulis essentiam rationalis animæ secundum absoluta quædam prädicata, quæ omnibus substantiis immaterialibus communia sunt, declaravimus: nunc vero propriam ejus differentiam inquirimus: per quam, et in genere animæ, et in tali ejus specie constituitur: et consequenter tam ab intelligentiis, quam ab aliis animabus distinguitur. Hæc autem differentia sine habitudine ad corpus, et ad formalem effectum, quem in ipso habet, explicari non potest, sicut supra de anima in genere declaravimus. Et ideo inquirimus, an principium intelligendi hominis corpori ejus tanquam vera forma uniatur. Moveatur autem hæc questio inter eos, qui animam rationalem immortalē esse agnoscunt: nam qui eam mortalem faciunt, non solum concedunt illam esse veram formam, sed etiam id tanquam per se notum, et tanquam fundamentum alterius erroris supponunt. Igitur ex antiquis philosophis, qui bene de immortalitate animæ senserunt, nonnulli ex illo dogmate intulerunt, animam rationalem non esse veram corporis formam, nec per se, ac substantialiter illi uniri ad illam substantialem naturam componendam, sed esse, et dici lato modo animam assistentem et gubernantem, ac moventem, eo modo, quo intelligentia movens cœlum anima ejus a nonnullis appellatur. Hujus sententiae fuit Plato in Alcibiade, quamvis non desint, qui excusent illum, et interpretentur, sed non oportet in hoc immorari, præsertim cum Plato transmigrationem animarum ab uno corpore in aliud cum Pythagora posuerit, quæ multo facilius in anima assistente, quam informante cogitari potuit. Hunc vero errorem multi ex

Peripateticis Aristotelis interpretibus secuti sunt, eumque Aristoteli attribuunt, præsertim Averroes 3, de Anima, textu 5, Simplicius, l. 1, de Anima, text. 17, Philoponus, text. 11, et ibi Themistius, et lib. 2, cap. 27. Ex hæreticis referri possunt Libertini, qui (ut refert Coccus) dixerunt Deum ipsum in nobis esse loco animæ, et vegetare corpora nostra, nos sustinere, atque in nobis vitales actiones efficiere: unde humanas animas de medio tollunt. Et ibidem refert Franciscus Georginus, t. 1, Problem., in 7, 27 et 159, dicentem animum esse totum hominem, corpus autem esse veluti indumentum hominis sub eo latentis sentiens solam accidentalem unionem inter ea inventi. Aliqui etiam tribuunt hanc sententiam Gregorio Nisseno, in lib. 2, de Anim., cap. 2, 5. Sed hunc librum inter opera ejus non invenio. Nemesius autem (cui opus illud sub alio titulo attribui solet) in lib. de Nat. hom., c. 2 et 3, aliquid indicare videtur: non tamen ita clare, ut tam gravis error illi possit imputari. Denique tempore Concilii Viennensis sub Clemente V, et Lateranensis sub Leone X, hic error excitatus fuisse videtur, ut in sequentibus videbimus.

*2. Arguitur primo pro hoc errore ex variis locis Aristotelis.* — Et quidem hæretici nullum habent in sacra pagina hujus erroris fundamentum. Philosophi autem citati eum Aristotelis tribuunt, auctoritateque ipsius illum maxime suadere nituntur. Et imprimis inducunt verba illa lib. 2, cap. 1, text. 11. Ubi post explicatam definitionem animæ, quod sit actus corporis, addit: *Nihil tamen retat, ut aliquæ partium animæ separabiles sint, propter ea quod nullius corporis sint actus.* Atque obscurum est, et nondum patet, si perinde corporis anima sit actus, ut gubernator actus est navis. Ubi licet Aristoteles non dicat aperte rationalem animam esse actum corporis, ut nauta, est navis, dicit saltem hoc non repugnare rationi animæ, ut sic, et incertum esse, an ita sit. In quo maxime favet huic sententiae. Nam profecto, si ex definitione animæ non probatur rationalem animam esse actum corporis, vix inveniatur principium, unde id probetur. Præterea in lib. 3, cap. 4 et 5, sæpe refert intellectum esse impermixtum corpori. Quod quidem si de substantia ipsius animæ intellectivæ accipitur, idem significat, quod non esse substantialiter unitam, et infusam corpori, quo enim alio modo illi misceri poterat, ut immixta esse dicatur. Si vero nomine intellectus potentiam intellectivam accipiamus: ideo impermixtus

corpori dicitur, quia non est in organo corporeo, nec corpori inhaeret. Unde etiam sequitur a fortiori sensisse substantiam animæ non esse unitam corpori: quia non est potentia abstractior a materia, quam sit essentia, seu substantia animæ, a qua ipsa manat. Præterea in lib. 1, de part. Animal., c. 1, sentit Aristoteles animam rationalem non esse naturam, ex quo plane sequitur non esse substantiale formam: nam omnis forma substantialis est natura, ut ex l. 1 Physic., constat. Unde addit ibidem Philosophus considerationem animæ rationalis non ad naturalem scientiam, sed ad superiorem pertinere, quod etiam eset falsum, si anima rationalis vera eset forma. Afferri etiam solent plura loca, in quibus vim intelligendi, quæ est in homine, divinam vocat: quia nihil cum ea communicat corporis actio, et hominem non contemplari divina, quatenus homo est, sed quatenus aliquid divinum in ipso est. Ut videre licet l. 10 Ethicorum, cap. 7, et lib. 2, de Gener., cap. 3, et l. 4, de Part. animæ, cap. 3.

*3. Arguitur secundo ex variis indicis ex re ipsa petitis.* — Fundamentum vero præcipuum hujus erroris est, quia repugnat spirituali substantiam esse veram corporis formam, quod multis indicis, seu argumentis ostenditur. Primum sumi potest ex inductione de cæteris intelligentiis omnibus etiam motricibus cœlorum. Secundum ex similitudine rationis, quia nulla substantia spiritualis potest uti corpore ad propriam operationem illi convenientem, quatenus spiritualis est, qualis est sola intelligendi operatio et dilectio, seu volitio, quæ intelligentiam comitatur. Tertio, quia inter actum et potentiam debet inveniri proportio: hæc autem inter materiam et spiritum non invenitur, quia materia habet motum et extensionem partium, res autem spiritualis indivisibilis est et incapax molis. Quartum, quia forma habet naturalem appetitum ad materiam: at vero spiritualis substantia non potest habere talum appetitum ad materiam: ergo. Probatur minor, quia spiritualis substantia per materiam impeditur a propria, et principali operatione intelligendi, quæ ex se abstrahit a materia, ut supra visum est, cum autem forma sit propter suam operationem præcipue, non videtur posse fieri, ut naturaliter appetat statum unionis cum materia, per quem in sua operatione non juvatur, sed potius impeditur. Quintum, quia si talis substantia uniretur corpori, ut forma, deberet illi uniri inseparabiliter, sed non ita unetur,

*4. Vera assertio trimembris.* — *Ostenditur primum membrum ex Scriptura.* — Nihilominus dicendum est, principium intelligendi, quo homo principaliter intelligit, et quod est proprium principium, et subjectum intellectivæ potentiae humanae esse veram, substantiam, et essentiali corporis humani formam, tam secundum catholicam fidem, quam secundum rationem et demonstrationem naturali Aristoteli, et non paucis aliis Philosophis notam. Probatur breviter assertio per singulas partes discurrendo. Et prima quidem aperte probatur ex illis Scripturæ locis, in quibus homini multa tribuuntur, quæ non nisi ratione intellectivi principii ei convenient, nec per illud principium possent ei communicari, nisi aliqua substantialis unio inter illud principium et materiam interveniret, quæ non potest esse nisi unio formæ et materiae. Hoc argumentum est simile illi, quo theologi de fide probant ex sacra Scriptura inter humanam naturam et Deum, seu Dei filium unionem substantiali factam fuisse, quia de uno, et eodem Domino Jesu Christo, divina et humana attributa, et operations vere, ac