

**COMMENTARIA UNA CUM QUAESTIONIBUS
IN LIBROS ARISTOTELIS
DE ANIMA**

Introducción y edición crítica por

SALVADOR CASTELLOTE

TOMO I

[Nota bene: 1º. Las líneas corresponden a las de la edición crítica editada, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima-Comentarios a los libros de Aristóteles sobre el Alma*, t. 1: Madrid, Sociedad de estudios y publicaciones, 1978; t. II: Madrid, Labor, 1981; t. III: Madrid, Fundación Xavier Zubiri, 1991.

2º. Los asteriscos (*) al final de algunas líneas significan que las palabras separadas allí por guiones en la edición pasan completas (sin guiones) a la línea siguiente]

Dr Eximius, Franciscus Suarez, docuit Salmanticae unum,
Romae octo, Compluti tot, et Conimbricae viginti annos, Eborae iam
laureatus. Et Vallisoleti unum [...] professor.
Universis ille fuit celebris doctrina tanta, ut merito Eximii nomen *
arripuerit apud omnes, neque non vitae sanctitate et modestia notus.
Eius omnia ferme opera edita fuere, etiam quae hic manuscripta monstro.

Francisci Suarez, Societatis Iesu
Commentaria una cum quaestionibus
in libros Aristotelis De Anima

PROOEMIUM

1 Ad assignandum obiectum huius scientiae, oportet supponere quae in aliis scientiis Physicae dicta sunt, et iuxta illa consequenter * procedere. Diximus autem divisionem scientiarum in Physica esse sumendam secundum divisionem entis naturalis, qua in species suas dividitur; in species, inquam, quae sunt in sufficienti abstractione ad constituendas scientias diversas. Dictum est etiam ad Physicam pertinere cognitionem de omni sensibili substantia, quae subiecta est quantitati et mutationi. Sunt autem inter sensibiles substantias quaedam inanimae, aliae animatae, quaedam generabiles, quaedam non. Et de his omnibus est disserendum physico tamquam de proprio obiecto; de partibus autem, principiis, accidentibus et motibus agit non * principaliter, sed tamquam de pertinentibus ad perfectam obiecti cognitionem.

2 In processu autem scientiarum Physicae tradita est iam scientia de ente naturali secundum se; est etiam tradita de ente ingenerabili in libris De Caelo; est denique disputatum de ente generabili, quae * scientia comprehendit cognitionem entium generabilium quae anima carent. Quare ad consummationem totius Physicae tantum superest * disserendum de illis entibus naturalibus quae vivunt. Et hic est finis huius scientiae. Unde obiectum illius erit vivens seu ens naturale animatum. Quae fuit sententia Simplicii et Philoponi, quae non indiget * probatione. Sufficit enim illa quae ex dicta explicatione colligitur.

3 Adde quod eandem proportionem servat ens animatum respectu huius scientiae, quam ens naturale ad scientiam Physicae, et corpus * ingenerabile et generabile ad libros De Caelo et De generatione, nam sicut ibi demonstrantur passiones illorum obiectorum, ita hic passiones * corporis animati; et sicut ibi agitur de partibus et principiis, etc, in ordine ad praecipua obiecta, ita etiam hic. Est igitur hoc obiectum huius scientiae.

4 Ut autem intelligamus processum Aristotelis, nota quod postquam Aristoteles in libris Meteororum perfecit tractatum De * Mixtis, in hoc libro incipit agere de viventibus, quam materiam * prosequitur in libris quae Parva Naturalia dicuntur, et in libris De * generatione animalium, De partibus animalium, De historia animalium, et in 50 voluminibus quae de animalibus scripsit, teste Plinio, lib 8, cap 16, ex quibus integratur una scientia in genere de viventibus, cuius una pars sunt isti libri De Anima, alia pars sunt Parva Naturalia, etc. Et in codicibus graecis haec omnia sub uno opere continentur, quasi omnia integrent scientiam unam, ut Niphus in prologo notat, et lib 6 Metaphysicae, d 3, concl. 4. Nec enim fingi debet aliam esse scientiam de parte maxime essentiali, et aliam de toto. Hoc enim inusitatum et invisum in scientiis est sane quia impossibile. Totum enim non cognoscitur nisi cognitis partibus. Quare cognoscere partem est inchoare cognitionem totius. Qua ratione dictum est obiectum * Physicorum esse ens naturale, quia cognoscere principia entis naturalis est cognoscere ipsum ens naturale.

5 Ex quibus, 2^o constat hos libros De Anima non constituere per se scientiam, sed inchoare scientiam de viventibus. Quod patet, quia vivens est obiectum scibile comprehensum sub obiecto totius * Physicae. Ergo debet esse alia scientia Physicae quae illud habeat tamquam primum obiectum; talis autem scientia necessario debet agere de anima; est ergo unica scientia utriusque, cuius obiectum est vivens, anima vero quasi primum obiectum.

6 Nota, 3^o, aliud esse loqui de integra scientia, aliud de quadam parte scientiae, seu de quibusdam libris in quibus Aristoteles inchoat illam scientiam; nam licet obiectum totius sit aliquod totum, tamen obiectum partis potest esse pars aliqua, sicut contingit in Physicis;

nam obiectum totius scientiae est corpus naturale; si tamen praecise consideremus librum primum, totum obiectum illius est principium entis naturalis; et obiectum lib 2 est natura. Hoc idem evenit in proposito, nam considerata tota scientia secundum se, illius obiectum est corpus animatum; si tamen consideretur intentio Aristotelis, hic, illa est agere de principio formali animati, scilicet de anima. Cuius probatio ex Aristotelis verbis debet sumi. Ait enim hic in principio: "Propter haec utraque animae historiam rationabiliter utique in primis ponemus." Et De sensu et sensibili, in principio, ait: "Quantum autem de anima secundum se ipsam prius determinatum est." Et rationabiliter quidem procedit Aristoteles iuxta methodum datam in principio Physicorum, scilicet quod a principiis ad * composita est procedendum in scientiis. Et ideo hic primo animam definit; deinde dividit; postea illius proprietates quaerit; de corpore vero et organisatione viventis nihil tractat. Immo lib 3 Physicorum, ubi se offerebat occasio dicendi de organo motus illud remittit ad lib De communi motu animalium, ut notarunt Philoponus, D. Thomas et Commentator.

Dices: Cur ergo hic Aristoteles agit de operibus et potentiis totius compositi? Cur etiam animam definit? Nam de obiecto supponit scientia quod sit; non tradit. Respondetur quod saepe eadem sunt passiones totius et partis: totius, ut primi suppositi; partis, id est, formae, ut primi principii, a quo passiones oriuntur. Hac ergo ratione agit hic de quibusdam passionibus quae, licet animato * convenient, tamen etiam animae sunt, in quantum in illa radicantur; et ita ad illius perfectam cognitionem pertinent. Nec est contra rationem alicuius partis scientiae suum obiectum definire, immo id est * necessarium et commune in omnibus scientiis, ut in principio Posteriorum diximus.

7 Ex his, primo, conciliantur diversae opiniones in hac materia. Aiunt enim quidam obiectum esse corpus animatum. Quod refert Iavellus, q 1, Iandunus, q 3. Et hi ad obiectum totius scientiae respexerunt, sicut et Venetus, qui ait "obiectum quod" et totale esse corpus animatum, tamen obiectum quo et formale esse animam. Alii voluerunt obiectum esse animam, ut D. Thomas, hic, et lib 3, lect 25, et De sensu et sensibili, in principio, Albertus, tract, 1, cap 1, et alii. Qui omnes necessario loqui debent de his libris, et non de integra scientia.

8 Secundo colligitur ordo huius partis ad reliquas partes Physicae. Si enim loquamur de integra Physica, haec de * viventibus est quarta. Praecedunt enim tres scientiae hactenus traditae propter rationes ibi assignatas; tamen comparando partes scientiae de * viventibus inter se, haec pars de anima est prima, quia dat notitiam primi principii viventium, quod est anima. Ita Ammonius, Theophrastus. D Thomas, De sensu et sensibili, lect 1, Themistius, 1 De Anima, cap 1, Avicenna, 6 Naturalium, in prooemio, Albertus, hic, et Summa de homine, quamvis alii velint quod deberet praecedere tractatus De plantis et animalibus, quia nostra cognitio procedit a compositis ad eorum partes. Ita Alexander, Averroes, Niphus. Immerito tamen, nam in cognitione distincta a partibus ad * cognitionem totius est procedendum; huiusmodi autem est cognitio quae in scientia ostenditur. Et haec est methodus quam Aristoteles * docuit 1 Physicorum; et ideo infra, cap 3, tx. 55, et lib 11 De animalibus ait: "Quare de ipso, id est, de animato, tunc est contemplandum, cum de anima corporisve officiis atque operibus contemplabimur."

Alii volunt quod libri De partibus animalium deberent * praecedere hos libros, quia explicant organisationem corporis per quam

anima definitur. Quae ratio probabilis est, et talis ordo non esset *
incommodus, tamen quem supra diximus est melior; nam consuetum est
definire partes per sese ad invicem, id est, unam per aliam et e contra.
Unde una pendet in cognitione ab alia et e contra, ut materia a forma
et e contra. Unde sicut cognitio animae pendet ex aliquali cognitione
corporis organici, ita corpus organicum sine anima cognosci non potest;
et ideo melius est quod praecedat cognitio animae, quia principalior
est, tum quia de tali corpore potest haberi aliqua notitia, ex dictis
supra et infra dicendis, eo vel maxime quod ad cognoscendam *
quidditatem animae non requiritur exacta organorum cognitio, sed aliqualis
sufficit.

Et ideo haec pars est prima huius scientiae, et licet apud *
Aristotelem non sit ultima, nobis tamen erit, quia in ea tradimus *
cognitionem animae secundum substantiam suam, et secundum proprietates
quae ab illa dimanant. Et hinc fere constabit notitia totius viventis,
additis quae supra diximus de materia et eius dispositionibus. Et ideo
amplius in Physica non immorabimur, ad Metaphysicam quantum
fieri poterit properando.

9 Notandum item est quod quamvis haec scientia tradatur per
modum unius, tamen non est una in specie ultima, sed in genere tantum
subalterno, et sub illa tres scientiae specie diversae comprehenduntur:
alia de viventibus et vegetalibus, alia de sentientibus, alia de homine.
Haec enim sunt tria obiecta secundum abstractionem ad scientiam *
requisitam in ratione scibilis distincta, ut alibi dictum est. Unde licet in
confuso hic de anima agatur, tamen dum de tribus gradibus animarum
agatur, triplex scientia in his libris inchoatur, quamvis brevitatis causa
non fuerint distinctae hae res ab Aristotele, tamen in complementum
istarum scientiarum diversas partes edidit. Aliud enim volumen fecit
De vegetalibus, quod inter eius opera continetur, licet Alexander, De
sensu et sensatu, cap de odore, dicat illud esse Theophrasti. *
Conscripsit etiam Aristoteles multa volumina de animalibus, ut dictum est;
de homine vero non extat speciale opus ab eo factum; forte tamen
id scripsit, vel omissit propter alias causas; Albertus vero Magnus
perfecit illud.

10 Utrum scientia de viventibus pertineat ad physicum. Dubitatur
tamen circa dicta. Videtur enim quod scientia de viventibus non
pertineat ad Physicam.

1º, Omnis enim gradus abstrahens a materia secundum esse
pertinet ad Metaphysicam, huiusmodi autem est gradus vitae. Hic enim
communis est Angelis et Deo.

2º, Viventia ut sic non sunt entia naturalia; ergo non pertinent
ad Physicam. Patet antecedens, nam entia naturalia constituuntur
per naturam, viventia vero per animam, quae natura non est. *

Operationes enim animae excedunt operationes naturae.

3º, arguitur de anima rationali, nam illa est immaterialis,
ut suppono; ergo pertinet ad Metaphysicam. Res enim abstrahentes
secundum esse a materia pertinent ad Metaphysicam, cuius est res
definire per formam, ut hic Aristoteles ait in prooemio. Unde 1

De partibus animalium, cap 1, videtur dicere quod anima rationalis
non est natura, et quod eius cognitio pertinet ad Metaphysicam.

Confirmatur, nam abstractior est anima rationalis *

quantitate; ergo pertinet ad scientiam magis abstrahentem quam *
Mathematica; illa autem est Metaphysica; ergo.

11 Nota pro solutione quod illa omnia dicuntur vivere quae intra
se habent principium suarum operationum pertinentium ad eorum *
perfectionem; operatio autem quaedam est materialis, quae fit medio
corpore tamquam instrumento, ut operationes sensuum; alia est *
operatio omnino spiritualis nullo modo concernens materiam, ut intelligere

Angeli; alia est operatio quodammodo media, quae in se immaterialis est et fit absque instrumento corporeo, tamen dependentiam aliquam habet a corpore in quo exercitatur; et huiusmodi est intelligere hominis. Quaelibet ergo res, habens in se principium alicuius operationis * dictarum, dicitur et est proprie vivens.

Differunt tamen quod quae primo modo vivunt sunt omnino * materialia; quae secundo modo, sunt spiritualia omnino; quae tertio, sunt quasi media inter spiritualia et materialia. Quare de primis viventibus certum est quod comprehenduntur sub obiecto Physicae, et * consequenter omnia illorum principia, scilicet materia et forma, operationes et motus eorum nec ad aliam scientiam pertinent, ut Aristoteles docet, 1 De partibus animalium, cap 1, 2 Physicorum, tx. 26.

Quare haec viventia ut talia sunt, sunt propria entia naturalia, et anima eorum est natura, ut dictum est 2 Physicorum, in principio; et affirmat Philosophus, lib 1 De partibus animalium, cap 1. Ait enim naturalem philosophum magis debere agere de anima quam de materia, quia per animam materia habet esse naturae. De nomine autem disputat qui vult animam non esse naturam, sed supra naturam, ut Albertus, lib De origine animae, cap 4. Constat enim omnem formam, quae intrinsecum principium est materialium actionum, posse dici et vere esse naturam.

De secundis viventibus est certum transcendere gradum * Physicae et obiectum illius cognitionis. Et ideo cum dicimus vivens esse obiectum huius scientiae, intelligimus de viventi materiali, quod est ens naturale; sicut quando dicimus ens incorruptibile esse obiectum librorum De Caelo, sumimus illud pro ente naturali incorruptibili.

12 De hominibus autem obscurum est ad quam scientiam pertineant propter difficultatem dictam supra de anima rationali. Cui sub hac * distinctione responderi solet communiter: In anima rationali duo sunt: Primum, quod est entitas spiritualis independens in esse a materia, intelligens et volens.

Secundum, quod est forma corporis, principium operationum materialium, et intelligens cum dependentia a sensibus.

Si tamen in ea considerentur priora praedicata ut sic, eius * cognitio pertinet ad Metaphysicam, ut argumentum factum probat; si * tamen considerentur in ea praedicata posteriora, pertinet ad * Physicam. Et hoc modo agit de anima Aristoteles, lib 3; et colligitur. ex 6 Metaphysicae, tx. 1, ubi D. Thomas et Albertus; et ex 2 Physicorum, tx. 26. Vide Philoponum. Et distinctio videtur sumpta ex Avicenna, De Anima, p, 5, cap 5, quam hic Caietanus late prosequitur.

Quae distinctio non mihi displicet. Novi enim quod eadem res secundum praedicata diversa potest ad Metaphysicam et ad aliam scientiam pertinere. Quod notavimus in 1 Posteriorum, cap 10, ad finem. Tamen iudico absolute dicendum esse considerationem animae rationalis pertinere ad Physicam.

13 Explicatur Aristotelis doctrina, quod dialecticus definit per * formam, physicus vero per materiam. Pro cuius probatione notari debet doctrina Aristotelis in hoc prooemio et 2 Physicorum latius, quod Philosophus cum considerat de ente naturali, nec solam materiam nec solam formam contempletur, sed utramque amplectitur. Materia enim incompletum quid est, et non est cognoscibilis nisi cum ordine ad formam. Et idem est de forma.

Item, utraque istarum pertinet ad essentiam rei: materia ut primum subiectum essentiae, forma vero ut complens essentiam. Et sic qualibet illarum ignorata, maneret ignota essentia; tamen inter has duas praecipue considerat Philosophus formam, quia illa est principalior pars naturae.

Propter quod Averroes, 2 Physicorum, tx. 26, ait quod *
Philosophus primo considerat de forma, de materia autem propter formam;
et hic, tx. 16, ait "diminute" procedere qui solam materiam accipit
in definitione; et similiter qui, forma accepta, materiam dimittit.
Themistius, Philoponus, et alii, Albertus, lib 1, tract, 1, cap
7, qui ait nullum artificem considerare materiam per se, sed
in ordine ad formam. Et hinc intelligit differentiam quam Aristoteles
ponit inter modum definiendi physici et dialectici, nam dialecticus,
inquit, per formam, physicus vero per materiam definit. ubi non
intelligit Aristoteles quod physicus non considerat formam nec illam
ponere in definitione sua; patet enim contrarium ex dictis et ex *
propria natura. Haec definitio physica est: Homo est compositum ex
corpore et anima rationali. Nec etiam intelligit dialecticum numquam
definire per materiam, nam Aristoteles, 1 Posteriorum, *
demonstrationem per materiam definivit. Sensus ergo illius colligi debet ex more
quodam Aristotelis, qui rationes probabiles et communes dialecticas
ubique vocat, ut patet ex 2 De generatione animalium, cap ultimo;
2 Caeli, cap 12, et 12 Metaphysicae, et alias saepe. Idem *
Commentator, 2 Caeli, tx. 60, 12 Metaphysicae, tx. 4. Sic ergo hic
definitiones sumptas ex communibus, ut ex usu rei vel fine remoto,
dialecticas vocat quae, quia per rationes communes dantur, per formam
dari dicuntur. Physicae autem definitiones dicuntur quae explicant rei
naturam ex forma et materia compositam, et ideo dicuntur dari per
materiam. Ita exponit Albertus, lib 1, tract, 1, circa finem, D. *
Thomas, hic, tx. 16.

Alia expositio esse potest, quod definitio per genus et *
differentiam dicatur definitio per formam, quia tam genus quam differentia
habent rationem formae respectu definiti: genus, quia superius; *
differentia, quia constituens. Et haec definitio dicitur dialectica vel *
metaphysica, quia proprium istarum scientiarum est agere de generibus et
differentiis. At definitio data per proprietates physicas dicitur quod
datur per materiam, quia illam in se comprehendit. Et haec dicitur *
communiter definitio physica, quia solus physicus habet ex propriis sic
definire, quamvis possit aliquando definire per genus et differentiam.
Et alii artifices imitantes physicum possunt definire per materiam et
formam.

Ut cumque tamen sit, habemus quantum ad propositum quod
omne ens definibile per propriam materiam physicam est absolute
physicae considerationis. Habemus etiam quod omne ens constans ex
propria materia et forma pertinet absolute ad physicum secundum
utramque partem, quia non potest physicus unam sine alia contemplari.

14 Ex quibus probatur intentum, nam homo est simpliciter ens
naturale constans ex vera materia et forma, quae comprehenditur sub
obiecto Physicae; ergo et anima rationalis, quae est forma ipsius
hominis, ut rationalis est.

Confirmatur, nam anima rationalis habet essentialiter
quod sit forma corporis physici; ergo debet necessario definiri per corpus
et per materiam; ergo eius definitio et essentia pertinet ad physicum;
ergo proprietates quae ab illa dimanant sunt etiam a physico *
considerandae.

Item, anima habet omnes suas proprietates cum aliqua *
dependentia a corpore, ut infra dicitur; ergo.

Item, anima rationalis absolute est natura, et homo, ens *
naturale; ergo. Antecedens patet, quia est principium intrinsecum *
operationum materialium eius in quo est; ergo. Nam operationes hae sensitivae,
etiam secundum specialem modum, quo ab homine fiunt, procedunt
quodammodo ab ipsa anima rationali ut sic.

Item, ridere et huiusmodi passiones sunt materiales, et tamen

procedunt ab anima rationali ut sic, quia non conveniunt nisi soli homini.

Item, operationes intellectus suo modo pendent a sensibus et a corpore. Propter quod D. Augustinus, lib Contra Iulianum, lib 5, ait: "Anima sine dubio est natura."

Item, nam res simpliciter pertinet ad illam scientiam, quae considerat illam secundum ultimam differentiam suam; sed ad physicum pertinet cognoscere animam rationalem secundum ultimam * differentiam; ad Metaphysicam vero secundum praedicata communia tantum; ergo ad Physicam pertinet simpliciter, ad Metaphysicam secundum quid. Maior patet, nam ultima differentia est quae rem constituit; ergo illam cognoscere est cognoscere rem secundum proprium conceptum illius.

Et inductione patet, nam materia simpliciter est de consideratione physica, quamvis secundum praedicata communia a Metaphysica consideretur. Minor patet ex dictis.

15 Quapropter errant qui aiunt animam rationalem, secundum quod est principium vegetandi et sentiendi, pertinere ad Physicam, ut vero est principium intelligendi ad Metaphysicam. Patet enim ex dictis, et late infra probabitur, animam, ut principium intelligendi est, esse animam corporis, et per illam constitui hominem in esse hominis; ergo ut sic etiam pertinet ad Physicam et concernit materiam.

Falluntur etiam dicentes potentiam materialem animae pertinere ad Physicam, non vero intellectum et voluntatem animae, nam illius proprium est considerare proprietates, cuius est considerare essentiam; sed anima rationalis ut sic est, est de obiecto Physicae; ergo intellectus et voluntas qui ab anima, ut rationalis est, dimanant.

16 Conclusio. Est ergo de consideratione Physicae anima rationalis cum omnibus proprietatibus suis simpliciter, Metaphysicae vero * secundum quid.

17 Dices: Idem est de omnibus aliis rebus. Respondetur: Concedo. Est tamen differentia, quod res aliae materiales cum * spiritualibus habuerunt tantum differentiam in praedicatis communibus; homo vero habuit etiam differentiam aliam communem cum Angelis, scilicet esse intellectivum. Et etiam anima rationalis habuit differentiam, quamvis analogam, in ratione substantiae spiritualis. Et ideo secundum praedicata plura pertinet homo et eius anima ad Metaphysicam quam res aliae.

18 Per haec patet solutio ad tertium, nam licet anima possit existere sine corpore, non tamen sine ordine ad corpus. Et hoc sufficit ut consideretur a physico.

Unde ad confirmationem dicitur quod quantitas, * quantum ad actualem existentiam, magis pendet a materia quam anima rationalis, tamen quantum ad ordinem ad materiam magis abstrahit quantitas quam anima, quia quantitas potest concipi sine ullo ordine, anima vero non.

19 Explicatur Aristotelis, De partibus, locus difficilis, ubi ait animam rationalem non pertinere ad Physicam. Restat tamen exponere locum Aristotelis, 1 De partibus animalium, qui difficilis est. Aperte enim ait animam rationalem non pertinere ab physicum. Communis * expositio est quod ibi loquatur Philosophus de nostra anima rationali, et quod eam excludat a consideratione physici, non simpliciter, sed ex ea parte in qua cum Angelis convenit.

Quae expositio difficilis est:

1º, Quia Aristoteles excludit animam sensitivam a * consideratione physica.

2º, Quia rationes eius huc tendunt; quae audiendae sunt ut melius explicetur ille locus.

20 Utrum intellectus sit de consideratione physica. Probat enim *
intellectum non considerari a physico.

1°, Quia alias physicus consideraret de omnibus rebus. Patet
consequentia, nam si agit de intellectu, ergo agit de intelligibili, nam
eiusdem scientiae est agere de potentia et de obiecto. Rursus: sed omnis
res est intelligibilis; ergo.

2°, Anima intellectiva non est principium motus; ergo non est
natura; ergo non pertinet ad physicum. Patet antecedens, quia omnis
anima est principium vel augendi vel movendi localiter, intelligendi
autem nulla. Et subdit: "Lationem enim in caeteris esse animalibus
novimus, intellectum sive mentem in nullis."

3°, Nam rem a materia abstractam naturalis scientia *
contemplari non potest; sed mens abstrahit a materia; ergo. Probat
maior, quia in rebus natura constantibus, quae a physico considerantur, *
reperitur id cuius gratia, in rebus autem abstractis a materia non reperitur
id cuius gratia.

21 Haec sunt argumenta Aristotelis quae difficiliorem faciunt sensum
illius; quod si illis intendat probare animam intellectivam non *
considerari a physico nihil valent, nam ad agendum de intellectu humano satis
est agere de rebus intelligibilibus, ut intelligibiles sunt ab humano
intellectu, ut de facto facimus in hac scientia, materialem cognitionem
rerum cognoscibilium in proprias scientias reicientes.

Item, falsum est animam humanam non esse naturam, et non
esse principium mutationis physicae. Oppositum enim probavimus.

Item, est falsum intellectum seu mentem in nullis animalibus
reperiri. Reperitur enim in hominibus quantum animalia sunt.

Tandem est falsum in anima rationali non esse id cuius gratia.

Habet enim finalem causam, ut de se constat.

22 Quapropter arbitror Aristotelem illo loco non agere in speciali de
anima intellectiva humana, sed agere de intellectu et mente absolute et
secundum se, sub quo comprehenduntur substantiae separatae et maxime
prima omnium, quam antiqui et ipse, 2 Caeli, animam caeli *
appellabant, quam ipse ponit aeternam, non habentem efficientem causam,
atque adeo nec finalem. Et quod hoc modo de mente loquatur patet
ex verbis quae subdit. Postquam dixerat in abstractis a materia non
esse id cuius gratia, addit: "Nam sicut artificialium omnium ars ipsa
est principium, ita in naturalibus aliqua est causa, a qua omnia habent
principium. [...] Quamobrem verisimilius dixerem caelum et factum
esse ab huiusmodi causa, si factum est, et magis esse ob eam causam
quam animalia caduca atque mortalia." Et deinde dicit: "Illi genus
animalium quodque natura constare extitisseque censent," quasi *
reprehendens antiquos quod, cum caelos animalia vocarent, illa dicerent
habere animam quae esset natura. Ipse autem Aristoteles inquit contra
illos quod, licet caelum habeat animam, illa non est natura nec de *
consideratione physici.

Et in hoc sensu procedunt aliquo modo rationes illius, scilicet
quod si haec scientia ageret de illa anima, ageret de omni re. Quae
consequentia in hoc potest fundari, quod si haec scientia se extendit
ad illam essentiam et animam adeo abstractam, et ageret etiam
de rebus minus abstrahentibus, cum agat de materia prima et de
omnibus concernentibus materiam, et sic ageret de omnibus rebus.

Sed haec ratio est forte in se bona, sed non est mens *

Aristotelis illa, sed mens eius est quod scientia agens de intellectu ut sic debet
perfecte comprehendere rationem intelligibilitatis, atque adeo ipsam
rationem entitatis; et sic ageret de ente ut ens est; et ita ageret de omni
ente eo modo quo Metaphysica agit de omnibus rebus. Immo si Physica
ageret de ratione entis intelligibilis ut sic, ageret de omnibus entibus
ut sic, et, cum etiam ageret de his quae sunt in materia, ageret simpliciter

de omnibus. Nec sequitur idem si agat de intellectu humano, quia non agit de intellectu ut omnino abstracto a corpore, sed ut intelligente in corpore. Et ita agit de intelligibili ab hoc intellectu isto modo. Et huiusmodi intelligibile non excedit limites physici, quia tantum est quidditas rei materialis a sensibilibus abstracta.

Et sic etiam procedit secunda ratio Aristotelis, nam talis mens seu anima non est principium intrisecum motus eius, in quo est, quia est anima improprie, sed est principium intellectionis quae non est motus nec actio physica, ut dicitur 3 De Anima, cap 7. Et de hac intellectione subdit quod non est in animalibus, id est, intellectio secundum se abstracta et independens a sensu.

Tertia etiam ratio iam est explicata.

23 Ultimo tandem est advertendum circa hoc, quod anima nostra duplicem habet statum, nempe in corpore et extra corpus, et quamvis agere de illa absolute sit negotium physici, tamen agere de statu illius extra corpus, et de modo essendi et cognoscendi quem tunc habet, magis pertinet ad metaphysicum, quia concernit magis statum substantiarum separatarum. Et utrumque docuit Aristoteles. Nam 6 Metaphysicae, tx 1, ait Physicam esse de ente, quod secundum magis non est * separabile a materia, id est, de ente quod fere secundum omnes partes * subiectivas, quod addit propter animam rationalem, non est separabile. Et 2 Physicorum, tx 26, ait quod physicus considerat de his quae separabilia sunt specie in materia, tamen quomodo se habeant haec separabilia Philosophiae primae, inquit, est determinare. Unde 12 Metaphysicae, tx 167, coepit tractationem de anima separata, quam forte non perfecit, vel non exstat.

24 Ex quibus aperte constat quod perfecta animae cognitio non potest haberi in unica scientia, nam cum sit vinculum intellectualis et * sensibilis ordinis, ad sui perfectam cognitionem requirit utriusque extremi cognitionem, quae in unica scientia haberi non potest. Nihilominus * curabimus illius cognitionem praebere secundum omnem statum suum, ne dividamus illius abstractionem.

25 Proprietates huius scientiae. Ex his quae dicta sunt intelliguntur facile proprietates omnes, quas Aristoteles in hoc prooemio huic * scientiae tribuit, nempe esse honorabiliorem aliis, esse * certiore, esse utilem ad alias scientias, et maxime ad naturales; esse denique difficillimam. In quibus verbis auctores mysteria magna quaerunt. Sed breviter explicari potest haec res.

26 Circa primam ergo proprietatem advertendum est, 1°, ex Philosopho, 1 Ethicorum, cap 12, ad Nichomacum, quod soli Deo et beatitudini tribuendus est honor, et hominibus etiam divinis; rebus autem aliis honestis laudem tantum, inquit, deberi. Hic ergo non asserit Aristoteles scientiam esse honorabilem eo rigore quo ibi * dixit solis divinis rebus esse honorem tribuendum, sed latius, prout idem est quod bonum, pulchrum, et fortasse amabile. Unde Philoponus vertit: "pulchrum et pretiosum." Et in hoc sensu ait Aristoteles virtutem esse laudabilem et honorabilem: lib 1 Magnorum moralium; et 6 Ethicorum, cap 3, virtutes intellectuales numerat inter bona * honesta; et merito, quia sunt propter se appetibiles, et magna ex parte conducunt ad perfectionem naturae intellectualis, non solum humanae, sed etiam angelicae et divinae; et ex parte pertinent ad felicitatem * consummandam. Unde D. Thomas, 1.2, q 3, a 6, ait scientias * speculativas esse honorabiles, quia in eis perfecta quaedam participatio divinae beatitudinis relucet. Isto ergo modo dicuntur scientiae istae honorabiles. Non tamen vult Aristoteles, hic, hanc perfectionem esse aequalem in omnibus scientiis, sed quasdam esse aliis honorabiliores. Et ratio illius est quod scientia ex duobus potest esse honorabilior, scilicet vel ex objecto, vel ex modo procedendi. Unde illa scientia erit honorabilior

quae egerit de honorabilioribus rebus et meliori modo. De qua *
comparatione multa diximus in libris Posteriorum.

27 Ut autem intelligamus in quo gradu sit habenda ista scientia, est,
2º, notandum quod triplex ratio boni, quae in aliis rebus
reperitur divisa, in scientiis ipsis invenitur unita. Est enim scientia
honesta, utilis et delectabilis, sed non omnes aequaliter.

Quaedam enim sunt honestiores, aliae utiliores, etc.

Et utiles quidem esse possunt, vel quia ad bona corporis
conducunt, et hoc modo utiliores sunt scientiae practicae, sub quibus
artes comprehenduntur. Deinde Physica speculativa utilissima est, ut in
principio Physicorum diximus.

Alio modo potest esse utilis scientia ad bona animae, et
hoc vel ex parte intellectus, vel ad bona intellectus, quomodo una *
scientia est utilis ad aliam. Quae utilitas communis est omnibus. Habent
enim inter se quamdam connexionem, ratione cuius sunt sibi invicem
utiles; sed quaedam sunt utiliores aliis.

Tandem, potest esse bona scientia ad bona voluntatis, ad
virtutem assequendam, et in hoc praeeminet Theologia. Philosophia
moralis naturalis etiam plurimum confert; et potissimum haec pars De
Anima, quae immortalitatem et nobilitatem animae ostendens, ad
altiora mentem elevat.

Delectabiles etiam sunt omnes scientiae propter *
conformitatem quam habent cum naturali appetitu intellectus nostri; sed aliae
magis delectant aliis, nam quae de rebus nobilioribus tractant *
delectabiliores sunt, et, caeteris paribus, etiam quae certiores sunt; nam si
comparemus scientiam minus certam de rebus altissimis agentem ad
scientiam certam de infimis rebus, magis delectat sine dubio illa quae
de rebus altissimis tractat, quia est magis conformis appetitui hominis,
ut in citato loco Posteriorum diximus.

Tandem est honesta quaelibet scientia propter *
supradictas causas, propter integritatem intellectus, nam quaelibet nobilitas
illud ingenium acuit. Illa tamen honestior censenda est et magis *
appetibilis quae de altioribus rebus disserit. Unde, omnibus pensatis, in
unaquaque scientia illa est dignior, quae in omnibus rationibus boni
excellit, vel saltem quae in potioribus rationibus boni, qualis est honestas
et utilitas ad honestatem conducens.

28 Ex his ad comparationem ab Aristotele factam descendendo,
nota, 3º, quod ipse non comparat hanc scientiam omnibus aliis, sed
tantum aliis partibus Philosophiae, nam comparando hanc scientiam ad
omnes alias, non est nobilior omnibus, sed prima omnium est *
Theologia, in qua omnes rationes boni cumulate reperiuntur. Habet enim
divinissimum obiectum, nempe Deum ipsum, et habet supremum *
medium attingendi illum, nempe supernaturale lumen infusum; et hinc
summam habet honestatem, magnam et honestam delectationem summae
utilitati coniunctam, nam licet ad temporalia commoda non adeo *
conducat, confert tamen plurimum ad spiritualia, tum propria, tum *
communia. Quae utilitas longe maior est.

Secundum post Theologiam locum habet Metaphysica, quae
Theologia naturalis et Sapientia, et Prima Philosophia merito dicitur.
De cuius excellentia multum in libris Posteriorum, ubi non solum aliis
scientiis, sed etiam habitui primorum principiorum praetulimus, quia
illius obiectum divinius est. Attingit enim ipsum Deum et substantias
separatas, et ipsum lumen intellectus perfectius penetrat. Et propter hoc
est maxime appetibilis, et propter delectationem summam quam affert.
Utilitas autem eius ad temporalia modica est, sed ad scientiam *
consequendam et ad Theologiam plurima.

Tertium locum habet Physica; quartum Dialectica,
quae ratione suae utilitatis et dignitatis obiecti plurimum alias *

antecellit; deinde Mathematicae, et aliae scientiae.

Comparando autem scientias naturales inter se, scientia de anima est nobilissima omnium. Unde inter omnes scientias habet tertium locum.

Quod patet ex nobilitate sui obiecti. Ostensum enim est a nobis in libris De Caelo viventia inter omnia entia naturalia esse in supremo gradu; scientia ergo quae de illis agit, ex parte obiecti est nobilior, atque adeo simpliciter nobilior est, maxime cum etiam in certitudine excedat, ut dicemus. Et hinc etiam habet magnam delectationem.

De utilitate autem illius nonnulla diximus, et plura statim dicemus.

29 Et haec sufficienter de hac quinta proprietate, nisi Caietanus isto loco nos cogeret ad addendum nonnulla.

Arguit ergo, 1^o, contra dicta, quod scientia Physicorum inter naturales videtur nobilior, quia agit de Deo et intelligentiis.

2^o arguit, quod scientia de corpore animato est nobilior scientia de anima, quia totum est nobilius parte.

Ad primum respondetur negando antecedens, quia in Physicis agitur de Deo et intelligentiis sub ratione motorum; quae ratio * imperfecta est.

Sed replicat: Nam ille caeli motus est vitalis, quia est a motore vivente. Respondet: Ut sic ad libros De Anima pertinere, ad physicum vero sub ratione motus. Additque quod proprietates * demonstratae ibi de primo motore non excedunt proprietates demonstratas hic de anima.

Sed deficit sine dubio, in duobus:

1^o, Quod caeli motum aliquo modo vitalem esse fateatur, et ad libros De Anima pertinere. Quod certe falsum est, quia ille motus est simpliciter rei inanimatae, et a principio extrinseco provenit, ut ostendimus suo loco.

2^o, Deficit, quod proprietates primi motoris perfectiores esse negat proprietatibus animae, cum tamen id sit evidens, nam esse * intensive infinitum, esse unum de se tantum, esse de se aeternum et omnino immutabilem, esse omni ratione incorporeum, id est, neque corpore constans, nec in corpore inclusum proprietates sunt quae omnes * proprietates animae superant. Fundantur enim in essentia quadam prima et summe perfecta.

Adde quod licet esse motorem non magnam perfectionem dicat, tamen esse primum motorem maiorem perfectionem dicit quam sit * perfectio animae.

Quapropter si ego in Physicis haec de primo motore demonstrata esse putarem, illam partem Physicorum perfectiorem et nobiliorem esse hac scientia non negarem. Tamen quia iudico ascensum * demonstrativum ad primum motorem ut sic esse philosophis impositum et proprietates dictas per motum physicum de Deo glorioso demonstrari non posse, ideo nullam in Physica partem invenio quae scientiam animae excellat, neque motorem primum ullo modo ad obiectum * Physicae pertinere arbitror, sed Aristotelem digressionem quadam ad illum in Physicis ascendens, tamen praeproperum et sine sufficienti * demonstratione.

Ad secundum respondet Caietanus quod corpus * animatum, ut praescindit ab anima, non est perfectius. Sed contra: Totum non potest praescindi a parte. Respondet: Intellectu recte potest, nam possunt considerari propria corporis animati non * considerando ea quae sunt animae, et e contrario. Tamen et obiectio et solutio est in falso fundamento fundata. Neque enim duae scientiae sunt: alia de anima, alia de corpore animato, ut inter eas fieri possit comparatio, sed una est de toto et de partibus scientia. Et ita cessat obiectio immo si comparationi detur locus, non video quomodo totum possit a

partibus etiam intellectu praescindi, quia una pars in toto includitur quod si includitur, comparatio fieri non potest, quin scientia de toto excedat scientiam de parte. Posset tamen anima a corpore organico, ut est alia pars compositi, praescindi, et tunc scientia de anima erit * perfectior parte quae agit de corpore, et tamen tunc non comparat scientiam de toto ad scientiam de parte, sed scientiam partis ad partem.

30 Circa secundam proprietatem, scilicet esse certio- rem nota comparationem fieri ad alias partes Physicae, non ad * scientias omnes, sicut in praecedenti. Si tamen velis ad omnes scientias * comparationem facere et gradum certitudinis huius scientiae cognoscere, vide dicta in 1 Posteriorum, in fine, simul cum dictis 1 Posteriorum, cap De certitudine.

31 De tertia proprietate, scilicet utilitate huius scientiae, nota hanc scientiam ad plura esse utilissimam. Illa enim praebet * cognitionem nostrae animae et potentiarum eius, originem illius et capacitatem, quam ratione intellectus habet, et illius perpetuitatem. Et ex hac parte plurimum confert nostrae fidei, nam ostendit quod multa illius dogmata rationi naturali consonant, et parat viam et quasi primum fundamen- tum ponit ad destruendam infidelitatem gentilium, et pravos mores corrigendos. Ista enim omnia fundamentum habent in animae * immortalitate.

Deinde, haec scientia agit de intellectus actibus, lumine et * obiecto illius, et ideo generaliter deservit ad omnes scientias, nam docet * intellectum perfectam reflexionem facere supra actum suum et supra lumen suum. Unde sicut in 1 Posteriorum hinc praecipue Sapientiam * extollebamus, quod docet quid sit lumen intellectus, et evidentiam praebet in ratione cognoscibilis, et per reflexionem firmat intellectum in cognitione veritatis, ita ex hac parte laudanda est scientia de anima, et utilissima censenda, nam agit etiam de lumine intellectus, licet non adeo perfecte sicut Sapientia, quia non ita penetrat originem quem habet a divino lumine, neque infallibilitatem quam inde participat, tamen nihilominus plurimum iuvat intellectum in illa reflexione, nam per illam considerat intellectus attentius vim rationis, et ita vel magis firmatur in actu, aut certe corrigitur si ratio non appareat adeo firma. Unde haec scientia quodammodo perficit alias, inquantum docet radicem unde omnes illae ortum habent. Videantur dicta in simili de Sapientia.

32 Tamen in particulari descendendo invenitur haec scientia ad alias utilissima:

Primo ad Dialecticam perfecte cognoscendum quasi necessaria videtur. Agit enim illa scientia de operibus intellectus * coordinando illa; haec autem docet naturam et proprietates illorum operum, quod non parum prodest ad consummandam illius scientiae cognitionem. Unde experientia docet multa supponi in Dialectica quae in hac scientia tradi debent. Quocirca, cum Dialectica sit ad alias omnes necessaria, eo ipso quod haec scientia ad Dialecticam confert, ad alias omnes est utilis.

Sed praeterea ad scientias morales plurimum iuvat huius cognitio, nam illae agunt de habitibus, potentiis, operibus animae, et de felicitate ipsius; et istorum omnium principia ex hac scientia desumi debent. Unde Aristoteles, 1 Ethicorum, cap 13, et 1 * Magnorum Moralium, cap 5, "opus esse, inquit, animae * considerationem habere eum qui de virtutibus agere intendit."

Deservit etiam haec scientia nonnihil Metaphysicae, nam ex cognitione animae nostrae et intellectus facilius ascendimus ad * cognitionem Dei et substantiarum separatarum.

Et ideo etiam ad Theologiam haec doctrina est necessaria.

Tamen ait Aristoteles, hic, quod ad cognitionem * naturae est specialiter utilis. Quod dupliciter intelligi potest:

Uno modo, quod ad praecedentes Physicae partes sit utilis; alio modo, quod ad subsequentes, nempe de animalibus. Et hic secundus modus est sensus Aristotelis. Subdit enim: "Est enim anima quasi principium omnium animalium." Et ideo ab illa pendet * cognitio potissimae scientiae. Inter naturales tamen ad praecedentes est etiam utilis, nam ex hac doctrina perfectius cognoscitur differentia inter animata et inanimata. Item confirmatur veritas de compositione materiae et formae substantialis, nam in nulla re naturali tam manifeste apparet ista compositio sicut in viventibus.

Tandem, cuicumque rei habenti intellectum *

naturalissima et utilissima est cognitio sui; et ita Angelus perpetuo in sui cognitione perseverat; per hanc autem scientiam homo maxime cognoscit se ipsum, et ideo illi maxime naturalis est et valde utilis.

Unde Themistius hic optime inquit: "Anima, si se prius bene * cognoverit, erit dignissima, cui de caeteris disputanti fides adhibeatur."

33 Circa quartam proprietatem, difficultatem scilicet huius scientiae, nota quod res de quibus haec scientia agit in se valde cognoscibiles sunt, quia sunt maxime perfectae et nobis etiam quoad plura sunt experientia manifestae, tamen quoad plura alia * difficillima nobis est haec scientia, nam in ipsis quae experimur plura latent in quibus inquirendis difficultatem non modicam patimur. Experimur sane esse in nobis augmentum, etc, tamen quomodo fiat, quae * potentiae concurrant, quae operationes, qui motus, difficile cognoscitur. Videmus etiam evidenter esse in nobis principium sentiendi, tamen quid illud sit, quomodo in actum exeat, quid ab objecto recipiat, quae sint illius organa, quae media [...]; quae omnia difficile cognoscuntur. Tandem experimur in nobis quamdam cognitionem superiorem omni sensitiva, tamen a quo illa procedat, et quomodo, et plura alia quae circa notitiam intellectus inquiruntur difficilia sunt. Et propter hoc dixit D Thomas, quod cum duo sint in hac scientia: an est proprii * sensibilis, et connexio passionum cum ipso. [...] Quantum ad primum facilis et certissima est ista scientia; quantum ad secundum difficilis et nobis obscura.

In qua difficultate est advertendum quod res abstractior semper nobis fit difficilior; unde cognitio eorum quae ad animam sensitivam pertinent multo est difficilior quam cognitio vegetabilium: et cognitio animae rationalis est omnium difficillima. Unde si * perpendantur dictae proprietates potissimum competunt huic scientiae ea ex parte qua de anima rationali disserit, nam haec pars est nobilissima, haec certissima, quantum est ex vi sui objecti, haec utilissima, et haec tandem difficillima.

34 Et haec videntur satis de isto prooemio, et de toto lib 1 De Anima, nam quae in prooemio Aristoteles docet hic sunt exposita, his exceptis quae de ordine dicendorum proponit, quae expositione non indigent. Quaedam vero conditionales, quas in prooemio ponit, materiam de immortalitate tangunt, et ideo in proprio loco explicabuntur. Quod etiam hic ait, accidentia conducere ad cognitionem quod quid est, hic obiter dictum fuit, sed in proprio loco ex professo disputabitur. Nec enim immutandus est ordo scientiae propter verbum quoddam quod Aristoteles incidenter dixit.

Tandem methodus quam hic ponit investigandi definitionem, in principio Praedicamentorum et Posteriorum dicta est.

Aliae item quaestiones, quae in prooemiis disputari solent, * scilicet an sit scientia, an una, an speculativa, hic non habent locum.

Nam quod haec doctrina scientia sit, patet ex dictis in principio Physicorum, et ex statim dictis de illius certitudine. Quod vero sit speculativa, patet ex objecto. De unitate vero illius quod sufficit est a nobis in prooemio hoc dictum.

35 Quare ad rem deveniamus. Adverto solum quod in hac scientia eundem procedendi modum observabimus quem in libris De * generatione. Ordinem enim doctrinae in disputationibus et quaestionibus quantum fieri poterit observare curabimus, quamvis aliquando * necessarium sit Aristotelis ordinem subvertere. Curabimus tamen ut * Aristotelis littera maneat exposita quantum fuerit necessarium.

DISPUTATIO PRIMA

De substantia animae in communi.

1 De materia huius disputationis agit Aristoteles, lib, 2, cap, 1 et 2, 1 ubi investigans animae substantiam duas definitiones illius praebet, et utramque approbat, et alteram ex altera confirmat.

Prima conclusio illius est: Anima est substantialis * forma, non materia nec compositum.

Secunda conclusio: Forma substantialis est actus et perfectio, non ut actus secundus, sed ut actus primus. Et ideo anima est actus primus.

Tertia conclusio: Corpus cuius anima est actus debet esse tale quod partes sint instrumenta.

Quarta conclusio: Tale corpus est potentia vitam habens, non cum vacat anima, sed cum illam habet.

Ex quibus concluditur quinta continens primam * definitionem: "Anima est actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis."

Sexta conclusio: Ex tali corpore et anima fit proprium unum per se.

Septima conclusio: Anima vel aliqua illius pars, si partibilis est, a corpore non est separabilis, nam aliquae partes animae actus sunt corporis.

Octava conclusio: Nihil vetat aliquas animae partes esse separabiles propterea quod corporis nullius sint actus.

Nona conclusio: Obscurum est, necdum patet, si * anima eo modo sit actus corporis quo gubernator actus est navis. Haec habentur cap 1.

Decima conclusio ex capite 2: Animatum ab * inanimato vita seiungitur.

Undecima conclusio: Vivere illud dicimus cui inest aut intellectus, aut sensus, aut localis motus et status, aut accretio et decretio.

Duodecima conclusio: Principium vegetandi est id per quod primo constituitur res in esse viventis; principium vero sentiendi est id per quod primo constituitur in esse animalis.

Tertiadecima conclusio, continens secundam * definitionem: Anima est principium eorum quae dicta sunt, scilicet * vivendi, sentiendi, locomovendi, et intelligendi.

Quartadecima conclusio: Isti quattuor gradus * viventium ratione sunt diversi, non tamen omnes situ et loco * distinguuntur in ipsis viventibus, nam sicut in plantis quaelibet pars habet animam et vim augendi se quod ex eo patet, quia divisae augentur, ita in quibusdam animalibus sectilibus quaelibet pars habet vim sentiendi, et phantasiam, et appetitum, ut patet, quia si dividantur haec omnia manent in qualibet parte.

Quintadecima conclusio. De intellectu * contemplativaque potentia non constat quodnam sit; sed videtur hoc esse * diversum genus animae, posseque separari ab eo cui accidit, sicut perpetuum a corruptibili.

In reliqua parte capitis solum probat unam definitionem per aliam. Quae probatio in quaestionibus exponitur melius. Alia etiam quae ibi dicit consulto omisi in conclusionibus, quia non sunt huius loci. Et ex conclusionibus positae nonnullae sunt adeo clarae quod expositione non indigent; quae vero habuerint aliquam difficultatem in quaestionibus exponemus.

QUAESTIO 1

Utrum anima sit actus tamquam vera forma substantialis.

1 Placuit in his quaestionibus singulas particulas definitionis animae singillatim disputare, ut dilucidior sit doctrina. Hic ergo genus eius investigando quaerimus, an sit actus, et quomodo. Et ratio dubii est, quoniam Aristoteles actum dixit esse animam, tamen quasi indecisum reliquit, an sit actus informans, an sit improprius actus, ut assistens et gubernans. Et videtur sane non esse formam substantialem, nam forma substantialis non supponit integram substantiam constitutam quam actuet; at vero anima supponit substantiam completam. *

Supponit enim corpus organicum cuius est actus, ut Aristoteles inquit. Et confirmatur, nam si anima informaret, eodem modo informaret omnes partes; at videmus non omnes partes habere idem esse, nec eundem modum substantiae. Contra est, nam forma est quae dat esse; anima autem est quae dat esse viventis; ergo.

2 Utrum anima ut sic sit forma informans. In hac quaestione non quaerimus in particulari, an anima sensitiva, vel rationalis, sit vera forma, dicemus enim de his suo loco, sed in communi quaerimus quid sit de ratione animae, nam hoc cognito at semel statuto de ratione animae esse quod sit vera forma informans corpus, quaeri poterit de anima rationali et de aliis, an vere informant; quod erit quaerere an sint verae animae.

3 Istae ergo quaestiones inter se non dependent; et ideo ad solutiones propositas accedendum est, et incipiendum cum Aristotele, hic, et lib 1, cap 2, a communi quadam notione.

1º, Nullus est enim hominum qui viventia a non viventibus non distinguat, idque per operationem. Quae diversitas in animalibus elucet, ut observavit D. Thomas, 1 p, q 18, <a 1>. Tunc enim animal vivere dicimus quando potest ex se motum, aut aliquem sensum habere; quod si prorsus hac vi destituitur iam mortuum censetur. Et ideo antiqui, ut Aristoteles refert, viventia per sensum et motum a non viventibus distinguebant: Plato in Phaedone, Aristoteles, 8 * Physicorum. Res ergo illae quae sese movere possunt viventes dicuntur; illae vero non viventes, quae omni vi se movendi carent. Unde * communiter aquas perpetuo stantes mortuas appellamus, quas vero continue fluentes, vivas, quasi per metaphoram.

2º, Est communis animi conceptio quod haec res materiales, quae vivunt, non sunt omnino simplices, sed est in eis aliquid quo vivunt. Docet enim experientia quod animal antea vivens, sentiens, et se movens, etc, recedente aliquo vel deficiente aliqua dispositione illius, postea non potest se movere, nec sentire, quamvis maneat idem corpus, quantum ad totam substantiam quae exterius apparet. Ex quo evidenter constat quod in illo corpore erat aliquid quod vivificabat animal, quo existente conservatur vita, et quo recedente perit. Et illud, quidquid sit, omnes vocant animam. Ex quo colligitur cum D. Thoma quod vita vel vivere desumptum est ab operatione, nam illud dicitur habere vitam, quod se ipsum per se movere potest. Tamen, licet ab operatione sit desumptum, tamen nomen impositum est ad substantiam viventis significandam, a qua profluit operatio. Et hoc modo vivere est ipsum

esse substantiale viventis: Aristoteles, 2 De Anima, tx 37 Albertus, ibidem, cap 6, ait quod vivere est actus animae in eo quod est animatum.

Verum est quod aliquando sumitur pro "vitaliter operari", ut D Thomas, supra advertit et 1.2, q 3, a 2, ad 1. Vita autem non est ipsa anima, ut multi improprie dicunt, sed anima est principium vitae; vita autem est abstractum viventis, et significat naturam * integram viventis, ut colligitur ex D. Thoma, 1 p, q 54, a 1, ad 2, sicut humanitas non significat rationalem animam, sed naturam integram hominis. Et ita vita distinguitur a vivente, sicut natura a supposito. Et ita sicut solus Deus est sua natura et sua deitas, ita solus ipse est sua vita, ut Aristoteles etiam intellexit, 12 Metaphysicae, tx 39. At * creaturae, inquitur theologi, non sunt sua vita, sed vivunt per actum sibi communicatum. Ita D. Thomas, dicta q 18, Albertus, supra, * Alexander Alensis, 2 p, q 87, memb. 2, a 1.

Solet tamen aliquando sumi vita pro operatione vitali, ut quando vita distinguitur in activam et contemplativam. Et Aristoteles, lib 10 Ethicorum, cap 4, vitam per operationem definit, et omnia, ait, appetere vitam, id est, operationem. Idem, 1 Politicorum, cap 3, et cap 1 De morte et vita. Et est usita acceptio.

Quomodocumque autem sumatur, constat ex dictis quod in his quae vivunt debet esse aliquod principium vitae, et illud dicitur anima. Et ita constat animam esse. Tamen quid sit illud quaerimus.

4 Quid sit anima. Pro quo est primo notanda controversia illa inter philosophos de compositione rerum naturalium, an sit ex atomis, an sit ex elementis tantum, an ex quodam subiecto cum quibusdam accidentibus, an vero ex materia et forma substantiali. Antiqui ergo non attingentes hanc ultimam compositionem non potuerunt * cognoscere animam esse verum actum et formam substantialem viventis, et ideo innumera deliramenta finxerunt.

Quidam enim, ut Democritus et Leucippus, dixerunt * animam esse quid compositum ex multis atomis circularibus naturae igneae; circularibus quidem ut essent apti ad movendum; ignei vero, quia vita consistit in calido. Alii vero, ut Hippon, dixerunt animam esse aquam, quia est de natura seminis; semen autem est quid humidum et liquidum. Diogenes vero dixit esse aerem, quia dicit illum esse principium omnium rerum, et esse subtilissimum et facile mobile. Heraclitus vero asseruit esse vaporem medium inter aerem et aquam. Alii asseruerunt ut Critias, animam esse sanguinem. Alii esse de natura caeli, quia semper movetur, ut Alchmaeon, qui ideo dicebat esse immortalem, quia assimilatur immortalibus caelis. Alii, quod est quidam numerus semper movens se ipsum. Quae sententia tribuitur Xenocrati, ut refert Aegidius, hic, lib 1, tx 28. Archaelaus vero, magister Socratis, dixit animam esse quamdam virtutem * moventem. Et Anaxagoras dixit esse intellectum separatum et immixtum, qui alia moveat, de cuius natura inquit esse animam. Et hinc habuit ortum error dicentium animam esse de natura divina, ut D. Thomas, hic, tx 23 annotat. Thales etiam dixit animam esse aliquid motivum; unde dixit magnetem habere animam, quia movit ferrum. Alii, ut Empedocles, dicunt esse quid compositum ex quatuor elementis, ut possit omnia cognoscere, nam unumquodque cognoscitur a suo simili. Alii dixerunt animam esse harmoniam, ut Empedocles et alii, quos D. Thomas refert tx 55, id est, proportionem quamdam potentiarum et membrorum. Alii, quos Aristoteles refert, tx 86, dixerunt animam esse quid diffusum per universum totum. Propter quod Thales dixit animam esse diis plenam. Putarunt enim isti deum esse animam mundi. Galenus, lib Quod mores animae sequantur * corporis temperamentum, cap 4 et 5, ait animam esse temperiem

seu proportionem humorum. Cicero, 1 Tusculana, ait animam esse perpetuam motionem, idque tribuit Aristoteli, explicans nomen "* endelecheia", id est, "motio." Quam interpretationem defendit Angelus * Polizianus, 1 Miscellaneorum, cap 1, et Rodolfus, 1 De inventione, cap 12, Franciscus Floridus, Apologia contra linguae latinae * calumniatores. Plato obscurissime dixit animam esse quemdam numerum harmonicum compositum ex principiis rerum, quae sunt: idem et diversum, unitas et dualitas. Quam sententiam habet in Timaeo. Cuius oppositum late D. Thomas et Aegidius, hic.

5 Aristoteles vero, qui veritatem formarum substantialium primum * adinvenit aut certe primus explicuit, vult animam non esse accidens, nec corpus aliquod, nec materiam, sed substantialem formam, non * cuiuscumque rei, sed corporis viventis.

6 Et haec sit huius quaestionis conclusio, cuius probationem Aristoteles incipit ab illa divisione substantiae in materiam, formam et compositum, quae in 1 Physicorum, et in q 3, lib 2 est * exposita. Cui divisioni supponitur alia, quam Aristoteles etiam innuit, nempe quod inter entia quaedam sunt substantialia, quaedam * accidentalia.

7 Primaque conclusionis pars probatur ab Aristotele ex eo quod res animata est substantialis, immo inter composita * substantialia perfectissima; anima autem est id quo vivens in esse animati constituitur, estque substantialis entitas.

Item, quia anima est primum principium omnium * perfectionum et operationum viventis, ut sic; ergo non est accidens. Antedecens patet ex dictis. Et consequentia patet, nam operationes et virtutes intrinsecae fundantur in substantia rei. Alia in huius confirmationem petenda sunt ex 1 Physicorum. Et ideo Commentator, hic, tx 2, ait "inopinabile esse animam esse accidens." Quod late prosequitur D. * Thomas, lib 2 Contra Gentes, cap 63.

8 Secunda pars conclusionis probatur. Quia anima est primum principium operationum; illud autem non potest esse * materia, quia materia communis est omnibus rebus naturalibus, non autem tale principium.

Item, quia manente eadem materia, manet res mortua. Et eodem modo patet animam non esse corpus, nam vel corpus sumitur pro materia cum accidentibus, vel pro composito ex materia et forma substantiali. Si primo modo sumatur, certum est illud non esse * principium vitae, quia neque ratione materiae, neque ratione accidentium, ut ostensum est. Si vero sumatur secundo modo, tunc si tali composito debeantur ex natura sua operationes vitae, erit quidem vivens, non tamen totum erit anima, quia non omnes operationes illius compositi sunt principia vitae; quia non materia, est ergo anima substantialis forma.

Aliter demonstratur conclusio, nam anima est quo vivens constituitur in esse viventis; illud autem non potest esse corpus, nec materia: est ergo forma. Patet minor, quia illud principium constituit vivens actuando materiam cui unitur, ex qua unione resultat vivens compositum, quod est verum ens substantiale per se unum; corpus autem non potest esse actus materiae, tum quia materiam non potest actuare, tum quia illud corpus erit quid subsistens et substantia * completa, cui repugnat esse actus materiae.

3^o arguit Aristoteles, cap 2, nam id quod est primum principium omnium operationum et potentiarum compositi est eius forma substantialis; sed anima in viventibus est primum principium * potentiarum et operationum viventis; est ergo forma substantialis earum. Minor patet ex communi conceptione supra posita. Maior probatur, quia omnis res operatur secundum actualitatem et perfectionem suam unde

perfectior operatio arguit perfectiorem substantiam et essentiam, ergo operatio dimanat ab essentia rei, et non a materia, quia communis; ergo a forma.

9 Forte quis dicet animam esse principium operationum, non ut forma, sed ut extrinsecum movens. Tamen hoc dici non potest, nam vivens est per se una substantia integra essentialiter differens a * substantiis non viventibus, et transcendens substantias earum; ergo constituitur in esse viventis per veram formam.

Item, operationes vitales non tantum debent recipi in ipso operante, sed etiam debent fieri a principio intrinseco illius. In hoc enim differunt opera vitae ab operibus mortuis. Motus enim caeli non est motus vitalis, quia licet recipiatur in caelo, tamen progreditur ab * extrinseca intelligentia, quae tantum unitur caelo per modum motoris; ergo haec unio non est sufficiens ad rationem animae, sed necesse est quod ipsa anima intrinsece componat substantiam animati.

Et confirmatur experientia, nam vere ego sum qui video, et planta ipsa est quae augetur; ergo istae operationes procedunt ab istis suppositis secundum ea quae eorum substantias integrant; et non a materia; ergo a forma.

10 Estque evidens dicta conclusio, de qua absque dubio Aristoteles non dubitavit, quamvis verba illa ultima primi capituli, quae in * principio quaestionis posuimus, id insinuent. Quae, licet varie * exponantur, ego tamen sic illa intelligo. Dixerat Aristoteles in 1 cap animam esse formam vel actum, non tamen probaverat esse verum actum informantem, et ideo accedens ad probandum hoc in 2 cap, inquit in fine: "Necdum patet", id est, nondum est ostensum animam vere informare. Quasi dicat: Et ideo in sequenti capite hoc erit probandum; et statim probationem aggreditur.

11 Ex quibus patet recte interpretari nomen "entelecheia" per actum et formam, quod in *Physicis* annotavimus. Unde interpretatio Ciceronis non est ad rem, contra quem optime disserit Budaeus, lib 1 *De Asse*. Et vere est contra mentem Aristotelis; nam ideo praemisit divisionem substantiae in materiam, formam, et compositum; et concludit animam esse formam; et comparat illam scientiae. Modus item definitionis et probationis mentem illius ostendit.

Ad argumenta in principio posita ex dicendis constabit solutio facilis.

QUAESTIO 2

Utrum anima sit actus primus et quomodo.

1 Conclusio huius quaestionis est affirmativa, quam Aristoteles, hic, cap 1, infert ex conclusione praecedentis quaestionis. Pro cuius * explicatione notandum est quod sola materia est quae habet * rationem purae potentiae, reliqua vero quae illi superveniunt habent rationem actus, tamen quia inter hos actus unus supponit alium, et alter ab altero dimanat, ideo ille qui supponitur dicitur actus primus, et qui ex illo sequitur dicitur secundus, comparatione ad alterum facta. Quapropter stare potest quod idem actus sit primus et secundus respectu * diversorum. Si enim habitus comparatur ad potentiam est actus secundus respectu illius, et potentia est actus primus; si tamen comparatur * habitus ad actum habet rationem actus primi, quia habitus elicit actus.

2 Unde triplex potest distinguere actus, scilicet actus * simpliciter primus, id est, qui respectu nullius est secundus; et huiusmodi est forma substantialis. Et actus simpliciter secundus, qui respectu nullius est primus; qui alio modo actus ultimus dici potest; et huiusmodi est operatio. Alius est actus respectivus primus et

secundus; et huiusmodi sunt potentiae et habitus, qui actus medii appellari possunt.

Anima ergo dicitur actus primus primo modo, et ideo *

Aristoteles dixit animam esse quo primo vivimus, id est, quo primo sumus in ratione viventium, aut quo primo vitaliter operamur. Et ideo * comparat animam ad scientiam, quae est actus medius, et ait quod anima est prior actus, quia est simpliciter primus.

3 Utrum actus primus sit perfectior secundo. Et haec videbantur * sufficere de hac quaestione. Sunt tamen duo argumenta contra * conclusionem.

Primum: Quod anima debet esse perfectissimus actus; * perfectior autem est actus secundus quam primus; est ergo anima actus secundus, non primus. Minor patet, quia actus secundus est tamquam finis actus primi; finis autem est perfectior.

Item, felicitas, quae est summum bonum, in actu secundo * consistit, teste Aristotele, 1 Ethicorum, cap 11, et 10 Ethicorum, cap 6 et 7.

Item, meritum et demeritum in actu secundo consistit, propter quod D. Thomas, 1.2, q 71, a 3, ait peius esse peccatum quam vitiosus habitus.

Item, priora generatione sunt imperfectiora; actus autem * primus est generatione prior; ergo.

Item, ille est actus perfectior qui melius tollit potentialitatem subiecti; huiusmodi autem est actus secundus, nam ita actuat ut nullam relinquat potentiam.

Et confirmatur, nam actus charitatis perfectior est habitu, et visio Dei perfectior est lumine gloriae; ergo.

Secundum argumentum est: Nam omnis actus primus est separabilis ab actu secundo; sed anima non est separabilis semper ab operatione, ut in anima vegetativa patet; non est ergo anima * essentialiter actus primus.

4 Circa primum argumentum Caietanus inquit quod actus primus, et idem est de anima, "materialiter" est * perfectior, id est, secundum suam entitatem, tamen "formaliter", in ratione actus et modo actuandi, perfectior est actus secundus, quia tollit omnem potentialitatem. Quo argumento concludit omnem actum secundum esse perfectiorem actu primo. Sed sine dubio fallitur in re non difficili.

Alii distinguunt duplicem actum primum, scilicet actum * eiusdem ordinis cum actu secundo, qui ad illum proxime ordinatur * tamquam ad finem; et huiusmodi sunt potentiae et habitus; et talem actum primum aiunt esse perfectiorem secundo. Alius vero est actus primus alterius generis, qui immediate non ordinatur ad actum, sed ad * constituendam rei essentiam; et talis est perfectior actu secundo. Sed haec distinctio etiam est falsa, nam habitus est perfectior actu.

5 Conclusio, quocirca dico universaliter quod actus primus cuiusvis generis, quantum est de se, potest esse perfectior secundo actu simpliciter, etiam in ratione actus.

Quae conclusio probatur.

1º, de actibus primis simpliciter, contra Caietanum, nam ille est perfectior actus, in ratione actus, qui melius actuat; sed * huiusmodi est anima et similes actus primi; ergo. Probatur minor, nam actuare est dare esse; ergo actus dans perfectius esse, perfectius actuat; at vero actus simpliciter primus dat esse perfectius, nam dat esse * substantiale; ergo.

2º, Actuare est potentialitatem subiecti tollere; ergo actus qui maiorem potentialitatem tollit est perfectior in ratione actus; huiusmodi autem est actus simpliciter primus comparatus ad subsequentes, nam ille tollit substantialem potentialitatem materiae, quae est summa *

potentialitas; ergo.

3°, Tota essentia istorum actuum et formarum consistit in aptitudine ad actuandum; ergo forma quae in sua essentia et entitate fuerit perfectior, in ratione actus erit etiam perfectior. Quapropter ruit Caietani distinctio.

6 Quod vero actus primus respective, qui ab aliis dicitur eiusdem generis cum secundo, sit etiam perfectior actu secundo, probatur. Nam intellectus perfectior est intellectione. Est enim multo melior qualitas, et est quasi causa aequivoca omnium actuum; quod explicat optime eminentiam illius supra omnes actus, nam omnes sibi sunt quasi participationes ipsius primi actus; ille autem est quasi fons et origo omnium actuum secundorum.

Similiter habitus est perfectior uno actu. Melius enim * disponitur subiectum per totam aliquam scientiam, per quam redditur simpliciter sciens, quam per unum actum tantum.

Et confirmatur, nam habitus elicit effective omnes actus; forma vero efficiens perfectior est; unde actus tantum dispositive * concurrunt ad productionem habitus.

Et confirmatur, nam habitus, potentiae et actus sumunt suam perfectionem ab obiecto; sed habitus et potentia perfectius * respiciunt sua obiecta sub universaliori et permanentiori ratione quam actus; ergo.

7 Quocirca ad evitandam deceptionem, quae hic intervenit, oportet distinguere id quod praebet actus primus per se ab eo quod praebet actus secundus per se solum. Quo facto, invenimus quod id quod * praebet actus primus est perfectius quam id quod praebet actus secundus, et quod ille educit rem de maiori potentia ad actum quam actus * secundus per se solum. Quia vero actus secundus supponit primum, et res constituta sub actu secundo habet semper perfectiorem modum, quia est iam consummata, operatio est enim quasi consummatio rei, ideo iudicatur actus secundus perfectior primo. Sed est fallacia, quia non comparatur actus primus ad secundum tantum, sed ad primum et * secundum simul; unde res constituta in actu secundo est perfectior quam res constituta in actu primo non propter solum actum secundum. sed quia habet illum et alium. Tamen si praecise comparemus ipsum actum, secundum id quod unusquisque praebet, absque dubio actus primus melius actuatur quam secundus, ut argumenta probant. Invenies huius rei exemplum in Aristotele, 1 Posteriorum, cap 2, 6 ubi asserit melius esse dispositum illum qui habet intellectum principiorum, quam qui habet scientiam; quod intelligitur sumendo praecise id quod * unusquisque habitus praebet, ut ibi omnes exponunt. Aristoteles, et D. * Thomas, et alii, quando videntur praeferre actum secundum primo, non comparant ipsos actus praecise, sed statum rei existentis in actu primo vel secundo, nam inter hos melior est status existentis in actu secundo; et ideo in tali statu consistit beatitudo; et isto etiam modo operatio dicitur finis rei, id est, res operans. Magis enim ordinatur operatio ad perfectionem operantis quam e contrario. De qua re diximus 2 * Physicorum, q 4 De causis, et D. Thomas exponit optime, 3 Contra Gentes, cap 17, ad 7 rationem, et 1 p, q 44, a 4, ad 2, Caietanus, 1.2 p, q 3, a 2.

8 Unde ad argumentum primum negatur minor. *

Argumenta vero quae illam probant soluta manent. Sed circa illa nota: 1°, Quod aliud est comparare habitum et actum in esse * naturae, et aliud in ratione boni vel mali moralis. Nos hic loquimur primo modo, nam secundo modo actus est bonus vel malus et non habitus; et ideo ille est meritorius vel demeritorius. Ratio est: Quia * huiusmodi bonitas et malitia fundatur in libertate; actus autem sunt * formaliter liberi, habitus vero non, nisi in quantum acquisiti per actum

liberum. Et ita debet intelligi D. Thomas, supra.

2°, est notandum circa ultima verba argumentorum quod visio Dei, quamvis sit actus secundus, perfectior videtur quam lumen gloriae, nam habet idem obiectum adaequatum et perfectiori modo respicit illud.

Item, ipsum lumen gloriae ibi non est principalis actus * primus, sed ipsamet essentia divina, mirabili modo intellectui beato unita, illum in actu primo constituit, et cum illo concurrit ad * efficiendam visionem.

3° notandum est quod secundum quid actus secundus potest dici perfectior actu primo, inquantum actus primus comparatur ad secundum, ut potentia ad actum per quem perficitur, et ut sic est * secundum quid imperfectior.

Item, actus secundus est signum maioris perfectionis, et habet etiam quamdam perfectionem singularem, inquantum est ultimum rei complementum, tamen simpliciter perfectior est actus primus.

9 Circa secundum argumentum Caietanus hic *

multa dicit, et distinguit duplicem actum primum: alius est qui distinguitur a secundo, tamen inseparabiliter est illi coniunctus. Alius est actus primus qui distinguitur a secundo et separari potest ab illo. Primi generis est forma ignis, quae a sua operatione distinguitur. tamen quia naturaliter operatur, ideo semper illi est coniuncta. Secundi generis est anima rationalis quae cessare potest ab operatione.

Qua distinctione praemissa, ait,

1°, sensum Aristotelis esse animam esse actum primum * secundo modo, id est qui potest ab operatione cessare. Et patet, quia Aristoteles ait quod est actus primus sicut dormiens, quod importat cessationem ab operatione.

Item, quia animam esse actum primum alio modo erat adeo manifestum quod non indigebat expositione Aristotelis.

Ait, 2°, quod esse actum primum isto secundo modo est de definitione animae, et convenit omni, vel per non repugnantiam vel indefinite ex parte operationis, id est, quod licet non omnis anima possit ab omni actu secundo cessare, nulla est tamen quae non possit ab aliqua operatione cessare.

Et potest confirmari, nam posse cessare ab *

operatione est signum perfectionis, necessitari vero ad operandum est magna imperfectio, quae omnibus formis inanimatis convenit; ergo, cum anima ut sic excedat gradus formae inanimatae, debet habere maiorem * potestatem supra operationem suam, et ita poterit ab operatione cessare.

Quae quidem perfectio erit maior vel minor in diversis animalibus, iuxta mensuram perfectionis eorum. Anima enim rationalis, quia * perfectissima est, habet perfectum dominium supra suam operationem, et pro liberate sua potest ab illa cessare; at vero anima sensitiva, licet non habeat libertatem, tamen ab intrinseco habet quemdam modum cessandi ab operatione: aut per somnum aut per appetitum; anima vero vegetativa, quae est imperfectior, magis subiecta est suae operationi, tamen a multis operationibus cessare potest, ut quando vivens pervenit ad perfectam quantitatem, cessat ab augmento.

10 Haec et alia multiplicantur ab auctoribus; non 1 quidem omnino superflue, quia res in se et scitu digna, tamen quod ad Aristotelem attinet omnino sine necessitate, quia nec somniavit hic agere de actu * separabili vel non separabili, sed tantum vult animam esse actum primum eo modo quo alia quaelibet forma substantialis, sive separabilis sit sive non.

11 Et hanc esse mentem Aristotelis probatur.

1°, Quia illa distinctio actus primi numquam reperitur apud Aristotelem, quia actus non dicitur primus eo quod sit separabilis vel non a secundo, sed quia primo actuat et est radix secundi.

Item, Aristoteles probat hic animam esse actum primum ex eo [...] solum, quia est primum principium operationum vitalium, non autem probavit quod sit separabilis vel non.

Item, Aristoteles colligit definitionem animae, sumptis * notionibus quae ab omnibus confitentur, scilicet esse in animatis aliquas operationes quarum principium est anima; ergo sumit actum primum modo certissimo et notissimo, non obscuro illo et dubio modo.

Item, facta divisione substantiae in materiam, formam, etc, subdit animam esse actum primum per modum formae, et hoc ponit tamquam genus in definitione, sumitque actum primum ut communis est omnibus formis substantialibus. Et haec est expositio D. Thomae, Alberti, et Themistii, lib 2, cap 2 et 4, et antiquorum.

Exemplum autem illud de dormiente propositum est ab *

Aristotele, quia in dormiente optime distinguitur principium operandi ab operatione, et ideo aptius erat ad explicandam rem, nempe animam se habere ad modum illius actus qui manet ablata operatione; non tamen ideo vult quod omnis anima possit se habere ad modum * dormientis. Et quod hoc sit notum non constat, quia definitiones debent esse notissimae, maxime quia apud antiquos non erat nota.

12 Sed omissa mente Aristotelis, videamus quid in re verum sit.

Nota primo quod posse cessare ab operatione aliquando provenit ab intrinseca perfectione, ut in re libera, aliquando vero ab extrinseco provenit, ut ex defectu virtutis activae, vel quia non est passum recipiens actum, vel propter impedimentum. Et hic modus cessandi * imperfectionem dicit, et communis est omnibus agentibus naturalibus. Ideo de hoc non est quaestio.

13 An sit de ratione animae habere aliquem modum cessandi ab * operatione, qui ex perfectione proveniat. Sed dubitatio est, an sit de ratione animae habere aliquem modum cessandi ab operatione, qui ex * perfectione proveniat. Ad quod respondetur hoc non esse de ratione animae ut sic.

Probat, nam anima ut sic non necessario transcendit * ordinem agentium ex necessitate naturae absque ulla cognitione; ergo non est de ratione animae posse dominari operationibus suis.

Item, quod est de ratione animae debet convenire omni * animae; at vero animae vegetativae hoc non convenit. Haec enim semper est operationi suae subiecta, ut infra patebit, et si cessat, cessat ex imperfectione, nempe quia terminatur virtus illius. Unde non solum potest cessare, sed necessatur ad cessandum. Quod manifeste ostendit esse imperfectionem, et certe maiorem quam sit necessitari ad * operandum; quamvis ergo ista anima habeat modum et terminum in his * actionibus, tamen semper cum omnimoda necessitate.

Quocirca esse actum primum secundo modo non est de essentia animae ut sic, quia quod est de essentia animae universalis in omni particulari reperitur.

Respondet Caietanus: Reperitur per non repugnantiam, nam cuicumque animae, ut anima est, non repugnat esse actum primum illo modo. Sed hoc nihil valet, nam quod essenziale est, et maxime rei adeo perfectae, positive debet illi convenire. De quae re multa in simili in alio loco.

Quocirca esse actum primum illo secundo modo praedicari potest de anima in communi indefinite, tamquam inferius de * superiori; et ita est quasi praedicatum accidentale, aut ad modum * differentiae contrahentis, quae non potest in definitione generis poni; potest tamen hoc animae in communi tribui, scilicet quod de se est * contrahibilis ad specialem rationem animae, cui conveniat esse actum * primum illo secundo modo; et in hoc superat anima ut sic formam inanimati ut sic, nam forma inanimati non est contrahibilis ad rationem

formae habentis dominium super suam operationem, sed tota illa *
latitudo formarum est subdita operationi suae. At vero anima est *
contrahibilis, quia in latitudine illius devenimus ad formas habentes illas *
perfectiones. Quod arguit animam esse in altiori gradu entis constitutam.

Et ita satisfit argumento supra facto per Caietanum: Nam licet
gradus animae sit perfectior, tamen ille excessus non consistit in *
dominio operationum, sed in hoc quod anima est principium operationum,
quas viventia possunt habere intra se, e quibus sese possunt perficere.

14 Utrum necessitari ad operationem sit aliquando perfectio. Sed
manebat hic dubitatio: Quomodo posse cessare ab operatione sit
aliquando perfectio. Nam operatio est ultima rei perfectio; ergo *
necessitari ad operandum est necessitari ad existendum in statu *
perfectissimo; ergo est magna perfectio. Atque adeo posse hoc statu carere
est imperfectio.

Item, necessitari ad videndum Deum magna perfectio est.

Item, Deum necessitari ad amandum se ipsum maior perfectio
est quam posse ab illa operatione cessare.

Haec difficultas Theologiam sapit. Ideo breviter *
respondetur esse quasdam operationes in rebus quae sunt consecutiones ultimi
finis rei, et necessitari ad hanc operationem est perfectio, ut *
argumentum concludit. Et ideo circa ultimum finem optime propositum nulla
est libertas. Aliae vero sunt operationes quae, licet aliquam perfectionem
afferant, quia actuant potentiam, tamen nulla earum est simpliciter *
necessaria ad perfectionem potentiae, quia vel impedit nobiliorem *
potentiam, vel certe quia licet potentia careat una potest habere aliam. Et
circa has operationes indifferentia et libertas est multo maius bonum
quam sit illud quod singulae operationes conferunt potentiae.

Nota quod licet indifferentia et libertas circa operationes, quae
non pertinent ad ultimum finem, sit perfectior, tamen mutabilitas in his
operationibus et earum multitudo non est perfectior, sed melius est
libere et immutabiliter operari; libere quidem quantum ad amandum
hoc vel illud; immutabiliter vero quantum ad hoc quod facta simul et
semel electione circa omnia quae amanda sunt, semper in ea perseveret
absque ulla mutatione. Tamen hic modus adeo est perfectus, ut soli
Deo convenire possit.

QUAESTIO 3

Utrum anima dicat essentialem ordinem ad corpus organicum.

1 Diximus animam esse actum primum; quod autem est actus *
necessario debet habere ordinem ad id quod actuat. Et ideo Aristoteles
definivit animam per ordinem ad corpus cuius est actus. Et in cap 2
concludit animam non esse corpus, esse tamen "corporis aliquid." Ex
quibus colligi videtur animam habere essentialem ordinem ad corpus,
sine quo neque intelligi nec definiri potest.

2 Nihilominus difficultatem hoc habet.

1º, Quia habere ordinem ad aliud relativorum est proprium;
anima autem intrinsece et essentialiter relationem non includit, alias
esset accidens.

2º, Nam vel per corpus intelligitur materia, et hoc non, quia
ordo ad materiam communis est omnibus formis, vel materia *
organisata, et hoc non, quia materia organisata includit animam. Fit enim
organisatio per animam, alias fieret per accidentia, quod est maius
inconveniens, nam anima diceret essentialem ordinem ad accidentia.

3º, Anima dicit essentialem ordinem ad operationem. Est enim
primum principium operationum vitalium; ergo non dicit essentialem
ordinem ad corpus, nam ordo essentialis unus tantum esse potest.

3 Haec quaestio partim communis est partim propria animae. Est enim quaestio communis, quomodo res absoluta habeat essentialem ordinem ad aliam cui coaptatur et commensuratur; sub qua * comprehenditur, quomodo accidens dicat essentialem ordinem ad * subiectum, potentia ad obiectum, etc. Propria autem quaestio est, an anima sit inter has res collocanda. De quaestione illa communi vide dicta in cap De ad aliquid.

4 De nostra vero quaestione sit prima conclusio: De * essentia animae est aptitudo quam habet ad informandum corpus. Hanc negat Scotus, in 2, d 3, q ultima, et Quodlib 2. Sed affirmat illam D. Thomas, 1 p, q 75, a 7 ad 3, et 2 Contra Gentes, cap 81. Vide Caietanum, De ente et essentia, qq, 13 et 15. Probaturs conclusio, anima essentialiter est forma; et forma essentialiter est informativa materiae; ergo, etc. Maior patet ex quaestione prima. Minor patet ex 1 Physicorum, cap 9, q 1, ad 4. Et patet ex se, nam forma non est propter se facta, sed ut sit actus * alterius, et ideo incompletam entitatem recipit, quia non est propter se, sed ad complendum aliud; ergo ex sua essentia postulat forma * aptitudinem ad informandum; aptitudo autem nec intelligi potest sine ordine; habet ergo essentialem ordinem.

Confirmatur, quia anima essentialiter est pars; omnis autem pars essentialiter ordinatur ad totum et ad alias partes; ergo. Item, aptitudinalis ordo accidentis ad substantiam est de essentia accidentis; ergo aptitudinalis ordo ad materiam est de essentia formae substantialis.

Tandem, materia essentialiter est receptiva formae; ergo et forma essentialiter est actuativa materiae.

Quocirca sicut materia non est aliud in essentia sua quam entitas apta ad recipiendam formam, et ideo potentia ad recipiendam formam est ipsa entitas materiae, ita forma in essentia sua non est nisi entitas apta ad informandam materiam; et illa aptitudo non est aliquid * accidentale superadditum formae, sed est ipsamet differentia essentialis formae.

Quocirca falluntur qui putant aptitudinem ad informandum esse proprietatem animae, quae consequitur ex eius essentia, nam certe si haec aptitudo ex essentia sequeretur, supponeret essentiam animae * constitutam; hoc autem esse non potest, nam impossibile est concipere * formam complete in ratione formae, et non concipere illam aptam ad informandum; ergo hanc aptitudinem essentialiter includit. Vide dicta in simili de aptitudine materiae primae. Quia tamen haec aptitudo ad informandam materiam communis est omnibus substantialibus formis, videndum superest quid primum habeat anima in hac parte.

5 Secunda conclusio sit ad hoc: Anima habet essentialem ordinem ad corpus organicum, et in hoc differt ab aliis formis.

6 Pro expositione notandum est, 1°, differentiam esse inter materiam et formam. Materia enim omnium generabilium eadem est; formae autem sunt diversae. Cuius rationem alio loco reddidimus. Unde si materia nuda secundum se sumatur, omnes formae rerum naturalium informant materiam eiusdem rationis, quae dici solet materia remota; et in hoc non distinguuntur.

Differunt tamen in duobus:

1° in dispositionibus, quas in materia requirunt, ut possint eam informare et conservari in illa.

2° in effectu formali quem habent in ipsa materia. Et haec est differentia prima et essentialis inter formas. Ex qua oritur alia, nam quia forma taliter informat materiam, et tale esse praebet composito, ideo tales exigit dispositiones. Differentia ergo essentialis inter formas magis ex effectu formali sumenda est quam ex materia secunda *

disposita et proxima. Haec enim omnia idem sunt.

Anima igitur primo differt a formis inanimatorum, quia ipsa nobiliorem effectum habet in materia, perfectius compositum constituit, et melius esse illi praebet quam aliae formae.

Et hinc secundo differt, quod anima requirit materiam alio altiori modo dispositam quam aliae formae.

Utraque differentia istarum intelligi potest in illis verbis *

Aristotelis: "Est actus corporis physici organici."

7 Ad cuius evidentiam est notandum, 2 corpus organicum dici illud quod habet partes diversarum rationum. Organum enim est pars aliqua quae est quasi instrumentum ad operationem aliquam institutum, et ideo partes organicae dici solent partes officariae seu instrumentariae ab Aristotele, 2 De partibus animalium, et Galeno, lib 8 De placitis, Hippocrate, et Platone. Communiter tamen * loquendo, partes organicae et dissimilares idem sunt, ut annotavit D. * Thomas, q De Anima, a 15, ad 3; esseque actum corporis constantis ex huiusmodi partibus proprium est animae. Aliae enim formae informant corpus eiusdem rationis secundum omnes partes; omnis vero anima informat corpus dissimilariarum partium, ut inductione patet.

Et ratio est, quia anima, cum sit perfectior forma quam formae inanimatorum, superat illas in operationibus, nam forma * inanimati habet unum simplicem et naturalem operandi modum absque * artificio et diversitate; anima vero habet diversitatem magnam in operibus suis, et artificioso quodam et admirabili modo suas actiones exequitur, et ideo requirit diversa organa, et tanto plura et meliora quanto * anima est perfectior. Quod optime notat Philosophus, 2 De partibus animalium, cap 10, Albertus Magnus, lib 2 De Anima, tract, 1, cap 3.

Sed contra, caelum habet corpus organicum, et tamen eius forma non est anima. Respondetur quod illa diversitas partium caeli non est propria organisatio, quia solum est secundum maiorem vel minorem densitatem. Forte stellae partes propriae caeli non sunt, sed sunt quaedam corpora ibi inclusa, ut videre est in astris quae habent epicyclos. Est ergo differentia inter animam et alias formas: quod illa informat corpus organicum, et non aliae.

8 Sed nota, 3^o, quod in partibus heterogeneis duo possunt considerari: Primum est diversitas dispositionum accidentalium, in quibus differunt, nempe in figura, densitate, calore, etc. Secundum, diversus modus informandi formae substantialis, nam sicut partes illae in dispositionibus differunt, et ad diversa sua officia ordinantur, ita videntur differre in esse substantiali, quod illis confertur a forma, sive id sit propter diversitatem formarum partialium, sive propter diversum modum informandi eiusdem formae. Nam sicut anima plantae per diversas sui partes distinctas etiam partes organicas constituit, ita anima hominis, tota in qualibet parte existens, diversimode informat illas. Quod sic intelligi potest, quia ex vi modi quo anima informat caput, requirit in illo dispositiones tales, et si aliqua illarum diminueret, statim ab ipsa anima dimanaret; illas autem dispositiones non requirit in pede, secundum modum quo illum informat, neque ex vi illius * dimanarent in alio membro tales dispositiones.

Ex quibus colligitur quod ista organisatio, licet per accidentia explicetur et facilius intelligatur, tamen vere consistit in ipsa substantia rei, considerata informatione formae substantialis.

Unde duplex organisatio distingui potest: Alia *

accidentalis, quae in diversitate accidentium consistit; alia substantialis, quae consistit in modo informandi animae.

Et similiter "corpus organicum" dupliciter accipi potest:

Uno modo pro materia sic disposita ad receptionem animae,

nam sicut forma ignis requirit materiam dispositam, ita anima. Quamvis sit differentia, quod forma ignis requirit dispositiones eiusdem rationis, anima vero in diversis partibus requirit diversas dispositiones iuxta diversum ministerium ad quod ordinantur partes ipsae. Quae differentia provenit ex alia, scilicet quod forma ignis v.g non praebet composito gradum essendi superantem latitudinem corporis; at vero anima superat, et dat gradum vitae. Et ideo anima dicitur supponere corpus tamquam sui receptaculum; non quod tale corpus per aliam formam constituatur, sed quod ipsa anima, ut conferens gradum vitae, supponat gradum corporis a se ipsa secundum diversam rationem collatum, ut notavimus 1 De generatione, e D. Thoma, 1 p, q 76, et De spiritualibus * creaturis, a 3, ad 2, et q De Anima, a 9. Et notant Aegidius, hic, et Caietanus, hic, et De ente et essentia, cap 7.

In hoc ergo sensu "corpus organicum" significat materiam * informatam forma, ut dante esse corporeum et dispositum organico modo secundum diversas partes. Et si hoc modo sumatur in definitione "* corpus" illud significat subiectum animae cum requisitis ut subiciatur illi, et tale corpus dicitur esse in potentia ad vitam, id est, ad formam conferentem esse substantiale viventis. Et sumitur ibi esse in potentia, non ut significat privationem, sed ut dicit potentiam receptivam actus, quamvis sit sub illo. Utroque enim modo potest sumi esse in potentia, ut 1 Physicorum dictum est.

Alio modo sumitur "corpus organicum" organisatione * substantiali; et isto modo significat idem quod compositum ex materia et forma substantiali informante diverso modo diversas materiae partes. Quae forma non est nisi anima, et tale corpus organicum est ipsum vivens per animam constitutum. Et "corpus organicum" isto modo differt a primo, quod illud organisatur formaliter per accidentia, hoc vero per animam. Unde illud supponitur in genere causae * materialis ad receptionem animae, hoc vero constituitur ex vi introductionis animae.

Et isto etiam secundo modo potest sumi "corpus organicum" in definitione Aristotelis; et sic explicat optime quidditatem animae, nam declarat modum proprium informandi animae, per quem ipsa ab aliis formis distinguitur, et ratione cuius requirit anima in materia * organisationem accidentalem. Si hoc modo sumatur "corpus organicum," * dicitur de illo quod "potentia vitam habet," non de substantiali vita, sed de accidentali, id est, in potentia ad partes vitae.

¶ Sed forte dices quod neutro modo potest anima dicere ordinem ad corpus organicum, nam in primo modo corpus organicum * includit accidentia, substantia autem, cum sit prior et perfectior * accidentibus, non potest dicere ordinem ad illa, nec per illa definiri; at vero in secundo modo corpus organicum est idem quod vivens, quod est posterius anima, et includens illam; ergo nec ad illud potest habere ordinem, nec per illud definiri, alias definiretur per quid posterius, et quodammodo per se ipsam.

Ad primam partem respondetur quod corpus * organicum non includit intrinsece accidentia, sed extrinseca quadam * ratione. Ita respondent qui putant accidentia non subiectari in materia prima.

Sed ego non video quomodo materia possit esse disposita nisi intrinsece includat dispositiones; aut quomodo accidentia possint * disponere nisi formaliter et inhaerendo materiae. Unde concedo quod corpus organicum illo modo includit accidentia; et nihilominus potest anima definiri per illud, quia talia accidentia sunt priora ipsa anima in genere causae materialis, quamvis sint perfectione posteriora, nam licet ordo substantiae sit simpliciter prior ordine accidentium, etiam in genere causae materialis, tamen aliqua accidentia ad aliquam substantiam

partialem comparata possunt esse priora in aliquo genere causae. Nec vero idcirco putandum est animam ordinari ad accidentia, quin potius accidentia ipsa ordinantur ad animam praeparando subiectum in quo ipsa debet recipi. Et isto modo possunt poni in definitione.

Ad secundam partem respondetur compositum quidem esse posterius forma ordine executionis, tamen ordine intentionis et finis, prius, quia anima de se ordinatur ad constitutionem compositi; sicut etiam actus informandi est posterior in executione, tamen est prior in ratione finis; quomodo se habet semper actus ad potentiam. Et ideo sicut potentia per actum optime definitur, ita etiam anima per suum actum formalem, qui est constitutio talis compositi. Qui modus definiendi est usitatus apud Aristotelem. Sic enim definit qualitatem esse quales esse dicimur, et infra, tx 73, definit lumen esse actum diaphani in actu; quod tamen per lumen fit. Nec est verum definitum poni in definitione, quamvis ponatur aliquid in quo implicite continetur. Quod inconueniens non est in his quae definiuntur per additum.

Ex quibus omnibus patet veritas secundae conclusionis.

10 Sed quaeres, an anima dicat ordinem ad corpus organicum, ut sumitur pro toto, an ut pro materia disposita sumitur. Dicendum ex 1 Physicorum quod ordo ad compositum et ad materiam est unus et idem; et sic cessat quaestio, quia anima eodem actu informat materiam et constituit compositum; et ita eadem est aptitudo ad utrumque, licet a nobis ratione distinguatur; anima autem non sic ordinatur ad * materiam dispositam ut per se ordinatur ad accidentia ipsa, sed ad materiam quam informat; praerequit autem accidentia tamquam * dispositiones necessarias. An vero in definitione Aristoteles sumat "corpus organicum" pro materia disposita, an pro toto, quaestione sequenti * melius dicetur.

11 Ad argumenta, ad primum communiter solet * responderi quod iste ordo animae, et similes, sunt relationes transcendentales, non praedicamentales. Quae duo genera relationum distinguuntur, quia relatio praedicamentalis est speciale genus entis, transcendentalis vero invenitur in multis generibus. Quae distinctio semper mihi displicuit, nisi forte de nomine sit quaestio, et quilibet ordo vel habitudo vocetur relatio; quod improprium est, nam relatio tantum dicitur illa entitas cuius esse formaliter consistit in respicere ad aliud; et omnis entitas, quae talis est, vere est relatio praedicamentalis, quia convenit illi * definitio primi generis illius praedicamenti; quae vero talis non est, non est relatio.

Quocirca responsum est, iuxta tradita in principio capituli De ad aliquid, quod sunt quaedam entia omnino absoluta quae dicuntur speciem sumere per coaptationem ad aliud ad quod ordinantur, non ut ad terminum, sed tamquam ad finem intrinsecum propter quem facta sunt; qui ordo non est relatio, quia non ponit in tali re dependentiam formalem ab eo ad quod ordinatur, ut patet, nam potest manere anima corrupto corpore, et potentia destructo obiecto, et scientia non existente scibili. Quod est signum evidens has non esse relationes, sed ordines ad proprium finem. Et dicitur talis ordo de essentia rei, quia ratione illius recipit res talem essentiam, ut per illam apta sit ad talem finem. Quae aptitudo est absoluta et intrinseca ipsi rei.

12 Sic ergo dicendum est de anima quod ex natura sua ordinatur ad informandum corpus, et ideo recipit essentiam secundum quam sit apta ad hunc finem. Et totum quod recipit absolutum est, quamvis aptum et ordinatum ad componendum aliud.

Explicant hanc rem optime artificialia, ut dicto loco diximus.

Et explicatur praeterea, nam aliud est rem esse aptam ad aliquid, aliud referri, nam esse aptam ponit entitatem absolutam in ipsa re, et circumscripto omni alio extrinseco, res ipsa in se intrinsece manet

apta, quamvis non possit explicari nisi per id ad quod est apta, ad quod ordinatur ut ad finem. Secus autem est de relatione, nam neque esse nec intelligi potest sine suo termino. Quocirca neque omnis res, quae per aliud definitur et explicatur, relativa censenda est, nec vero putandum omnem rem absolutam posse sine alio definiri, ut putavit Scotus, supra; et Apollinaris, hic, tx 6, et q 3, dicens posse animam sine ordine ad aliud definiri, nam proprietas illa non solum relativis est propria, sed etiam his rebus absolutis quae imperfectae sunt, et ex natura sua sunt quid alterius; immo etiam contingit rem perfectissimam comprehendi non posse nisi aptitudo ad extrinseca concipiatur in ea, ut Dei omnipotentia comprehendi non potest nisi cognitis omnibus creaturis possibilibus, in quibus illa manifestatur.

QUAESTIO 4

Quaenam sit quidditativa definitio animae et quomodo una per aliam demonstratur.

1 Duas definitiones animae ex Aristotele, supra, habuimus, de quibus videndum est qualis sit quidditativa, et quomodo una per aliam * ostendatur. Utraque autem difficilis est, nam utraque datur per quaedam extrinseca, ut sunt corpus et operationes; neutra est ergo quidditativa. Item, prima multa continet superflua. Nullum enim corpus est organicum quod non sit physicum; et eo ipso quod organicum est, potentia vitam habet; superflue ergo adduntur illae particulae, "physici etc."

2 Secunda etiam definitio in multis deficit:

1º, non convenit omni animae, sed intellectivae tantum, quia sola illa est principium vivendi, sentiendi et intelligendi.

Rursus, convenit Deo, nam ipse est primum principium vitae in omnibus rebus. Unde Aristoteles, lib 1 De plantis, ait principium vitae in viventibus esse illud animal mobile quod caelum, stellas et planetas circuit.

Tandem, una definitio destruit aliam, nam una res, sicut unam habet essentiam, ita unam potest habere essentialem definitionem; ergo dum plures traduntur omnes suspectae redduntur.

Ultimo, quod quid est non potest demonstrari: 2 *

Posteriorum; ergo demonstratio unius definitionis per aliam non potest esse firma.

3º, Nota quod in re naturali duo sunt, scilicet esse et operari, et operari dimanat ab esse, tamen esse est propter operari, quamvis ipsum operari sit etiam propter perfectionem illius quod est; utriusque tamen origo est forma rem naturalem constituens. Illa enim dat rei esse * specificum, et illa eadem est primum operandi principium; et ideo per utrumque definiri potest, sed non eodem modo, ut statim dicam.

4 Prima conclusio: Prima definitio est optima et quidditativa.

Prima pars patet ex dictis in tribus quaestionibus *

praecedentibus, nam anima essentialiter est forma et actus primus in quo cum aliis convenit, et ideo locum generis merito habet; est autem actus non corporis artificialis, sed naturalis. Sunt enim artificialia corpora quae sua organa videntur habere, et ideo oportet illa excludere. Additur autem "organici" ad differentiam corporum inanimatorum. Illa autem particula "potentia vitam habentis" idem importat cum alia, scilicet "corporis organici", et ideo ad maiorem expositionem tantum posita est. Quod colligitur ex Aristotele, tx. 7, et D. Thoma, hic, *

Themistio, com, 7, et Philopono, com 1. Quod verum est si "corpus organicum" sumatur pro materia disposita, et "potentia ad vitam" pro vita substantiali. Si autem sumatur "corpus organicum" pro composito,

et "potentia ad vitam" pro operatione vitali, illa duo diversa sunt, ut Simplicius annotavit, quia aliud est componere compositum et dare illi esse, aliud dare illi virtutem ad operandum; tamen etiam in isto sensu illa ultima particula "potentia etc", non est de intrinseca ratione huius definitionis, sed posita tantum est ad explicandum a posteriori quodnam sit corpus organicum. Illa igitur definitio animam in proprio genere collocat, et illi propriam differentiam tribuit. Quare nihil deest ut bona sit.

5 Secunda pars conclusionis est contra Avicennam, 6 *

Naturalium, 1, ubi ait hanc definitionem non explicare essentiam animae.

Caietanus etiam hic insinuat quod si in definitione sumatur "*"

corpus organicum" pro materia disposita est quidditativa, si vero sumatur pro composito ipso substantialiter organisato non est quidditativa, sed per quid posterius circumscribit essentiam animae.

Dico tamen utroque modo esse quidditativam, nam, ut *

diximus, idem est ordo et aptitudo ad compositum et ad materiam, et

ideo per illam particulam utroque modo intellectam explicatur propria

animae essentia; immo illa particula in uno sensu virtualiter includit

aliam, nam si materia habet tales dispositiones est propter formam

sic informantem, et quia forma sic informat, ideo exigit tales *

dispositiones. Quapropter sive uno sive alio modo sumatur "corpus *

organicum", definitio est quidditativa; immo si comparatio sit facienda, magis

propria est definitio si "corpus organicum" sumatur secundum *

substantialem organisationem, nam explicat proprium effectum formalem *

animae in ordine ad quem speciem sumit; si vero sumeretur pro materia

disposita, non tam proprie explicaret effectum formalem ipsius animae,

nisi forte arguiverit.

6 Ex quibus colligo quod iuxta mentem Aristotelis "corpus organicum"

in definitione sumitur pro ipso composito organisato organisatione
substantiali.

Quod tenet D. Thomas, hic, tx. 10, et 1 p, q 76, a 4, ad 1,

et 7 Metaphysicae, lect 10. Idem Themistius, hic, cap 7, *

Simplicius et Albertus, cap 3, Aegidius et Apollinaris, et moderni

alii. His favet quod Aristoteles, distinguens naturalia corpora in *

viventia et non viventia, dicit corpora viventia esse substantias compositas,

et concludit horum actum esse animam. Idem colligitur ex tx. 3,

10 et 25. Et praeterea, quia ait corpus organicum in potentia

vitam habere, ubi nomine "vitae" intelligit operationem vitalem, ut

clare patet ex contextu. Tandem, quia particula in illo sensu melius

explicat quidditatem animae, ut dictum est.

Oppositum huius, immo quod sumatur pro materia disposita,

tenet Avicenna, 3 Metaphysicae, cap 3, Philoponus, hic, com 1,

et uterque Caietanus, et Soto, 3 Physicorum, q 1, ad 3. Insinuat

D Thomas, De spiritualibus creaturis, a 3, ad 2, et Aristoteles etiam

hic, dum ait quod ex corpore et anima fit unum, loquitur de corpore

quod est pars compositi; et infra ait quod actus recipiuntur in

subiecto disposito; et hinc concludit animam esse actum corporis

organici.

Quapropter hic modus etiam est probabilis, et forte quia illa

particula utrumque esse comprehendit, nunc isto, nunc alio modo illam

explicat.

7 Secunda conclusio: Haec definitio proprie et univoce *

convenit omni animae.

Est contra Philoponum, in prooemio lib 2, Averroem, com.

7, Alexandrum, in principio De sensu et sensibili, Albertum, hic,

cap 5, Iandunum, q 3. Qui omnes asserunt definitionem esse

analogam, et non convenire proprie omni animae.

Sed mens Aristotelis clara est in contrarium. Proponit enim in

principio huius libri investigandum esse quae sit maxime communis ratio animae, et postea concludit: "Si quid igitur commune de omni anima sit dicendum est quod sit actus, etc", et deinde: "Universaliter diximus igitur quid anima sit." Idem colligitur ex cap 2, ubi inquit quod sicut omnibus figuris datur una communis ratio et definitio figurae in communi, ita, etc. Unde hic determinat quaestionem quam in prooemio proposuerat: an detur una animae communis ratio.

Item patet, nam anima dicit unum conceptum communem et univocum; ergo eius quidditativa definitio univoca erit. Consequentia de se patet. Antecedens probatur, tum quia hic nulla potest fingi ratio analogiae, tum quia "animatum" univocum est ad omnia * animantia; ergo et anima ad omnes animas.

Item, forma substantialis univoce dicitur de omnibus formis substantialibus; ergo etc. Vide Ferrariensem, 2 Contra Gentes, cap 61.

8 Verum est quod si quis nomen animae applicet alicui quae * propria anima non est, ut intelligentia caeli, illi non conveniat univoce definitio; et merito, quia illa non est univoce neque proprie anima.

Illi autem auctores falsi sunt putantes quod secundum * Aristotelem stat aliquid esse proprie animam, et non esse proprie actum informantem. Quod falsum est, ut ex q 1 patet, et latius patebit * disputatione sequenti, q 4.

Cum ergo haec sit sola quidditativa definitio animae, univoce convenit cuicumque rei quae proprie anima est. Quod si alicui haec definitio non convenit, illa non est anima.

9 Tertia conclusio: Secunda definitio Aristotelis optima est, non tamen quidditativa formaliter.

10 Notandum, 1º, ad probationem quod unaquaeque res per id operatur, per quod est in actu, nam omne quod agit, agit in quantum est in actu, et ideo operari et esse in actu ab eodem principio oriuntur. Dico autem "operari", quia activitatem dicit, nam ut operationis * principium sit forma vere informans, oportet quod operatio procedat ab ipso supposito, tamquam ab operante active, nam si procedit ab uno agente et in alio recipitur, tunc id quod est principium operandi non est forma illius, in quo recipitur operatio, quia non sunt idem suppositum, neque talis operatio potest tribui illi tamquam operanti, sed ut plurimum tamquam recipienti. Cum ergo dicit quod anima est principium "quo vivimus", intelligitur de principio intrinseco quo operatur ipsum * suppositum vivens, cui tamquam agenti tribuitur operatio; et tale * principium necessario debet esse vera forma, quia forma sicut est principium essendi, ita et operandi.

Unde errant qui arbitrantur definitionem hanc convenire * intelligentiae moventi caelum. Illa enim non est principium quo caelum se movet, sed est principium extrinsecum quod movet caelum, nec ille motus potest caelo ut agenti tribui.

Unde genus istius definitionis, scilicet "principium quo" * aequivalet generi alterius, scilicet "est actus informans"; aequivalet, * inquam, illative, nam mutuo se inferunt. Additur in definitione "ly primo", quia sunt quaedam principia proxima operationum vitalium, ut potentia, etc, quae non sunt animae; sed anima est illud principium primum per quod vivens omnes potentias requirit, et per eas operatur tamquam principale principium; et quia esse primum principium * operationis convenit etiam formis inanimatarum, ideo addit "ly vivimus", nam anima non est quaelibet forma, sed illa quae est principium * primum vitaliter operandi. Constatque animam esse isto modo definitam per habitudinem quam habet ad operationem.

11 Sed nota, 2º, quod Aristoteles in definitione illa non solum * definitionem animae in communi tribuit, sed etiam implicite admiscet

divisionem animae in rationalem, sensitivam et vegetativam, et omnium membrorum definitiones assignat. Quocirca illa particula "quo vivimus" sumi potest prout significat operationes animae vegetativae, id est, quo vegetamur. Sic enim Aristoteles, lib De morte et vita, cap 1, ait quod vita consistit in actione calidi et humidi, et 6 Topicorum, cap 10, ex Dionysio philosopho, ait "vitam esse motum generi * nutriendi naturaliter inservientem" Et quod hic sit sensus Aristotelis hoc loco patet, tum quia distinguit principium vivendi contra * principium sentiendi et intelligendi, sumit ergo "vivendi" pro "vegetandi", tum quia intentum eius fuit omnes gradus viventium in particulari numerare, ut aperte dicit tx. 18.

Quocirca ex illis omnibus integratur una definitio animae in communi, non quod omnia illa membra omni animae debeant * convenire, sed quod disiunctim applicanda sint eo modo quo in definitione naturae diximus de illa particula: "motus et quietis."

Sed dices: Illa definitio convenit etiam corpori, nam cum sit principium essendi, erit etiam operandi. Respondetur non esse quo vivimus primo, quia non est quo active elicimus operationes vitales; unde non est primum principium, sed potius se habet ut * instrumentum animae.

12 Secunda pars conclusionis non ab omnibus acceptatur, nam cum forma duo habeat, scilicet dare esse composito, et esse primum operandi principium, tam essenziale videtur esse hoc secundum et magis quam primum, quia forma primo et principaliter ordinatur ad * operationem, et, si informat corpus, est propter operationem, nempe ut utatur illo tamquam instrumento suarum operationum. Quae * definitio, explicans ordinem ad operandum, est magis essentialis quam explicans ordinem ad subiectum.

Et confirmatur, Nam haec definitio non est descriptiva, quia non datur per proprietatem animae, sed per intrinsecam quamdam habitudinem eius; ergo, etc.

Et hanc partem sequuntur Philoponus, Simplicius et * Themistius.

Sed conclusio nostra videtur verior, in qua sequimur D. * Thomam.

13 Et pro probatione notandum quod sicut operari sequitur ex esse, et haec duo distincta sunt, ita etiam esse principium essendi et operandi sunt distincta, saltem formaliter. Id videre est in calore: Est enim forma quae dat esse calidum, et est principium calefaciendi; quae duo in illo formaliter distinguuntur, et secundum has diversas rationes ad diversas species qualitatis pertinent. Simile ergo est in forma * substantiali, ut est anima: Informat enim, et est principium operandi; et haec duo in illa distincta sunt.

Quod etiam alio signo ostenditur, quia stat animam in quantum est principium essendi exercere suum actum, non vero in quantum est principium operandi, ut patet in vivente quod actu non operatur.

Constat ergo has duas rationes formaliter esse distinctas

14 Ex quo ulterius sequitur non posse utramque rationem esse de quidditate animae, sed una earum est in qua essentia animae consistit, alia vero est ut proprietates consequens essentiam.

Ex quo praeterea infero non posse utramque definitionem datam quidditativam esse, nam cum hae duae definitiones explicent has duas rationes formales, quarum una tantum potest esse essentialis, ergo etiam una tantum definitio potest esse essentialis, illa scilicet quae rationem essentialem explicat.

Adde quod si utraque quidditatem rei explicaret, vel neutra explicaret sufficienter, vel esset una et eadem definitio tantum in verbis differens. Quod si diversae definitiones sunt, et diversas rationes *

formales explicant, ut ostensum est, una tantum earum erit quidditativa. Probavimus autem primam esse quidditativam; restat ergo secundam non esse talem concludere.

Hoc idem patet alia via, nam esse est primum quod rei competit, in quo radicatur ipsum operari; ergo in forma, quae est principium essendi et operandi, prius est ordinari ad dandum esse, et deinde ad operandum.

Et confirmatur, nam forma non ordinatur ut sit nec ut operetur, sed ut sit quo aliud est, et quo aliud operatur; ergo eo modo ordinatur ad haec, quo ipsum esse et operari inter se * ordinantur; ergo sicut esse prius est quam operari, ita, etc.

Alias probationes huius conclusionis vide in 2 Physicorum, q 1 concl 1, a 4, ubi de natura in communi ostendimus non definiri essentialiter per ordinem ad operationem.

15 Neque obstat ratio in contrarium. Forma enim non ordinatur ad corpus principaliter ut utatur illo tamquam instrumento operationum suarum, sed ut constituat vivens ipsum in completa essentia. Quod clarius relucet in animabus materialibus, quae primo ordinantur ut sint actus materiae a qua sustentantur in esse, et deinde ut sint principia operandi. Anima etiam rationalis, quamvis extra corpus proprias * operationes exercere possit, nihilominus ad corpus ordinatur ut hominem in sua essentia constituat. Et hinc sumitur argumentum optimum pro conclusione, quia in essentia hominis ut sic, vel cuiuscumque viventis, non includitur essentialiter ordo ad operandum; ergo nec in essentia animae. Componitur enim vivens ex anima secundum id quod est illi essentielle.

Et ad illam maximam, quod esse est propter operari ex qua videtur sequi quod natura prius intendit operari quam esse, respondetur quod si praescindamus operari ab esse, et esse ab operari, principaliter est ipsum esse quam operari, et magis intentum a natura, tamen quia operari supponit esse et includit illud, ideo dicitur quod esse est propter operari.

Simile quid diximus supra de actu primo et secundo: et dici etiam potest quod esse datum a potentiis ipsis est primo et per se propter operari; tamen esse simpliciter, quod confertur a forma, non principaliter ordinatur ad operari, sed potius e contrario.

Ad confirmationem dicitur quod in quantum operari est quodammodo finis essendi, posset definitio dici causalis, de quo statim dicemus, simpliciter tamen est descriptiva. Datur enim per effectum et proprietatem quamdam.

16 Conclusio quarta: Definitio prima quoad nos * demonstratur recte per secundam, non tamen in se neque a priori.

Prima pars est communis et certa, et patet ex dictis. *

Secundam vero partem, quae difficilior est, tenet D. Thomas.

Et in illius probationem vide dicta 1 Posteriorum, cap 2 et 3, dub 4, fol 107, f. etiam 108, circa illam particulam definitionis: "Ex primis medioque vacantibus."

17 Quibus suppositis, demonstratur, 1º, conclusio ex Aristotele, hic, in principio cap 2, ubi ait se velle ex notioribus nobis procedere ad probandum notiora secundum se; et ita ex notissimis sensu procedit ad probandum definitionem, ut patet in tx 23, et ex toto argumento.

Unde sic formo argumentum: Aristoteles non demonstrat primam definitionem per secundam, nisi in quantum haec secunda est notior; haec autem secunda non est notior in se, sed quoad nos; ergo procedit demonstratio ex experientia et quoad nos tantum. Patet * minor, nam si omnem experientiam auferamus, tam obscurum est nobis, an anima sit principium operandi quam an sit principium essendi; et

secundum se notius est quod est principium essendi, quia est prius et causa alterius; nos vero quia operationes cognoscimus, et deinde * colligimus dandum esse aliquod principium earum, quod vocamus * animam, ideo quoad nos notius est animam esse principium * operationum; et hinc colligimus esse principium essendi. Tamen hic processus evidenter est a posteriori quoad nos solum.

Quod confirmatur, quia si haec non est demonstratio "quia", certe nulla est, nam maxime esset illa quae datur per effectum; sed haec non per se [?]

Item confirmatur, nam qui definiret calorem esse quod est principium calefaciendi, vel formam solis esse quae est principium illuminandi, et deinde aliquid demonstraret, censeretur a posteriori procedere. Et similiter qui demonstraret hominem esse intellectivum, quia capax beatitudinis, vel quia ordinatus ad videndum Deum, a * posteriori sine dubio procederet. Homo enim non est intellectivus, quia capax, etc, sed potius, quia intellectivus, ideo, etc.

2° arguitur: Quidditas essentialium non potest demonstrari a priori per id quod est extra essentialiam; sed prima definitio explicat quidditatem, secunda vero quod est extra quidditatem.

Dices: Satis est quod explicet causam. Sed contra.

Quia nec causam explicat, ut patet, per causales proprietates. Ista enim est falsa: "Quia anima est principium operandi, ideo est principium essendi"; quin potius e contra: "Quia anima est principium essendi, ideo est principium operandi"; ergo prima potius definitio continet causam secundae quam e contrario.

Dicitur quod operatio est finis, et ideo in genere causae finalis illa est vera: "Quia est principium operandi, ideo est principium essendi." Sed contra, nam causa finalis rei non est finis * secundarius, sed primarius et intrinsecus; at vero finis intrinsecus animae ad quem intrinsece ordinatur anima, est ad dandum esse et vivificandum substantialiter; ex quo sequitur quod ordinatur ad operandum. Unde per causales propositiones rem explicando, haec est vera: "Quia anima ordinatur ad tale esse dandum composito, ideo ordinatur ut sit illi principium operandi taliter"; immo etiam in ratione finis operatio ipsa ultimo ordinatur ad perficiendum ipsum esse; ergo in nullo genere causae secunda definitio continet causam primae.

Et confirmatur, nam si consideremus rem in ipso * composito vivente, ut in homine, non ideo habet talem essentialiam, quia ordinatur ad tales operationes; sed potius, quia habet essentialiam talem, ideo oriuntur ex illa tales operationes.

Et confirmatur, nam eadem ratio est de potentia et de operatione; potentia autem nullo modo est causa essentialiae, nec * essentialia est propter potentiam; ergo nec operatio etiam est causa essendi.

18 Sed contra hanc conclusionem tenent multi putantes demonstrationem esse a priori, quod Graeci communiter sequuntur et Albertus * Magnus, et multi ex latinis, ut Caietanus hic, et multi moderni. Et favet illis Aristoteles, in principio 2 cap, ubi, inquit, aggreditur ad reddendam causam definitionis datae 1 cap, ut ipse dicit. Et ad hoc adducit exemplum ex Mathematica, in qua una definitio * demonstratur per aliam a priori.

2°, Est demonstratio per causam finalem: ergo est a priori.

Antecedens patet, nam datur per operationem; operatio autem est finis rei: 2 Caeli, tx 17. Consequentia vero probatur, nam finis est prima causarum, ex qua sumuntur optime demonstrationes in * naturalibus et moralibus, teste Aristotele, 2 Posteriorum, et D. Thoma, ibi, lect 16, et 5 Metaphysicae, lect 1, et in 2, d 9, q 1, a 1, ad 1.

Et confirmatur ex 2 Posteriorum, cap 11 ubi

Aristoteles definitionem unam demonstrationis per aliam a fine *

demonstrat, et censetur processus a priori.

19 Ad primum respondet D. Thomas, hic, exemplum Aristotelis non tenere quoad omnia, sed quoad aliqua. Tenet enim, inquit, quantum ad hoc quod definitio debet aliquo modo persuaderi et * demonstrari, non tamen quantum ad hoc quod demonstratio sit a priori.

Sed responsio non videtur satisfacere, nam Aristoteles aperte ait quod debet causa definitionis reddi.

Commentator et Aegidius respondent quod prima definitio dicitur quia, et haec propter quid, quia illa data est in communi, haec vero descendit usque ad particulares animas, et dat medium * sufficiens ad demonstrandum omnes passiones earum. Tamen haec * responsio non est ad rem.

Alii respondent quod Aristoteles loquitur de causa quae simul est effectus et causa; et huiusmodi est operatio, et in universum finis nam utrumque Aristoteles in principio illius capitis comprehendit. Et ratio est, quia operatio, in quantum est effectus, est nobis notior; in quantum vero est finis, rem a priori ostendit, quoniam ex fine maxime noscitur quidditas rei; et quamdiu finis ignoratur, nondum censetur perfecte cognita rei essentia. Unde in hac una demonstratione videtur Aristoteles demonstrationem ab effectu et a causa * comprehendisse.

20 Quae sententia cum grano salis intellecta admitti posset. Primo ergo negari non debet demonstrationem in se simpliciter esse a posteriori, nam medium ipsius est quid posterius quam animae quidditas; neque ordo ad operationem est causa finalis quidditatis animae, sed est finis secundarius consequens primum finem animae, qui est dare esse * composito. Unde Aristoteles, infra, cap 4, expresse docet animam in vivente habere rationem triplicis causae, nempe formalis, in quantum dat esse; efficientis, in quantum est principium operandi; finalis, in quantum omnes potentiae et operationes ordinantur ad illius perfectionem; non ergo operatio est primus finis animae secundum se sumptae, sed potius e converso. Quoad nos tamen, seu in ordine ad existentiam, dici potest quod operatio est finis animae, et quod facta est propter * operationem; et ita quoad nos demonstratio erit per causam, non tamen in se et simpliciter.

21 Nota ad intelligentiam quod non quidquid est causa finalis * actionis agentis est etiam causa finalis quidditatis rei secundum se sumptae, ut verissimum est hominem esse creatum a Deo intellectualis naturae, quia ordinavit illum ad visionem Dei consequendam; tamen homo secundum se non ideo est intellectualis naturae, quia est creatus a Deo ad illum finem, quin potius, quia secundum se intellectualis naturae erat, ideo aptus fuit ut propter illum finem crearetur.

Similiter est verum terram fuisse creatam gravissimam, quia fuit creata ut esset in infimo loco, tamquam sustentaculum aliarum rerum: secundum se tamen terra non ideo est gravis, quin potius, quia ex natura sua gravis est, ideo fuit apta ut ordinaretur ad illum finem.

22 Quapropter advertendum est aliud esse considerare rem secundum se, aliud prout cadit sub intentione agentis. Saepe enim * quidditas rei secundum se non habet causam finalem, vel non habet talem, et ut cadat sub intentione agentis habet illam. Et tunc demonstratio * procedens a fine non est simpliciter a priori secundum se, est tamen quoad nos aliquo modo, quia consideramus res prout existentes sunt et factae. Dixi autem "saepe", et "non semper", quia res imperfectae, quae ex natura sua ordinantur ad aliud ut ad finem, et in hoc consistit earum essentia, ut sunt accidentia, potentiae, et similia, tales etiam res * habent causam finalem suae quidditatis, et in illis sumi potest * demonstratio a priori ex fine. Et hoc probat secundum argumentum cum

confirmatione. Anima etiam inter res imperfectas annumeratur, et eius primarius finis est dare esse composito, et ab illo potest etiam sumi demonstratio a priori; tamen ordo ad operationem non est finis animae secundum se, sed quoad nos; et ideo demonstratio procedens ex tali ordine reddit causam quoad nos, non tamen simpliciter et secundum se.

23 Et ita est interpretandus Aristoteles quandoquidem de illius * sententia aperte constat; et exemplum eius hoc etiam innuit, quia reddit causam quoad nos.

24 Tetigimus materiam hanc in cap De ad aliquid, et in 1 Posteriorum, loco statim citato, et in fine Posteriorum, agentes de Sapientia. Vide dicta illis locis, et haec et illa melius intelligentur.

DISPUTATIO SECUNDA

De substantia trium animarum in particulari.

Aristoteles in hoc secundo capite divisionem animae in * vegetativam, sensitivam, et rationalem aperte insinuat, ut diximus, 2 et omnium membrorum definitiones assignat. Idcirco antequam ad potentias * deveniamus, de substantia uniuscuiusque animae dicere instituimus. De qua re ex Aristotele habemus ea quae praecedenti disputatione * citavimus, 3 et praeterea haec quae ex tertio capite, 4 et ex principio quarti colligi possunt.

Prima conclusio: Plantae universae vere vivunt, * quandoquidem principium nutritionis habent.

Secunda conclusio: Vivere ab hoc principio viventibus primo convenit, nutritiva namque anima et caeteris inest, et prima est. et maxime communis vis et potentia qua cuncta viventia vivunt.

Tertia conclusio: Anima sensitiva est quae est * principium sentiendi, saltem per sensum tactus.

Quarta conclusio: Anima intellectiva est id quo * intelligimus.

Quinta conclusio: Ista animae ratione semper * differunt, loco vero non semper.

Sexta conclusio: Animae plantarum et quaedam animae animalium divisibiles sunt, et in potentia plures.

Septima conclusio: Praeter has animas nulla est alia.

Octava conclusio: Sicut in figuris quae prior est * continetur in potentia in posteriori, ut triangulus in quadrangulo, ita hic inferior anima continet superiorem, ut sensitiva vegetativam, et * intellectiva utramque. Haec Aristoteles.

QUAESTIO 1

Utrum forma, quae est principium nutritionis, sit vera anima, atque adeo res habens illam vere vivat.

1 Quod inter res naturales sint quaedam habentes vim intrinsicam ad se nutriendum et augendum, quia evidentissimum est, ideo in * quaestionem non vertitur. Constat enim plantam in parva quantitate terrae insertam continuo crescere, semperque alimento indigere, atque adeo ab intrinseca quadam virtute nutriri. An vero hoc sit sufficiens ad rationem vitae, et an tale principium ut sic sit anima, illud in * quaestionem verti potest; et merito.

1º, Quia illa actio communis est rebus inanimatis: ignis etiam se nutrit.

Et ratione etiam patet, quia nutriri et augeri non est nisi ad maiorem quantitatem produci; quaelibet autem res naturalis

virtutem habet producendi se ad quantitatem perfectam; ergo.

Et confirmatur, nam esse principium alicuius *

actionis tendentis ad qualitatem non est sufficiens ad rationem animae; ergo nec esse principium actionis tendentis ad quantitatem. Si forte dicas nutritionem non esse per se ad quantitatem, sed ad substantiam, tunc melius viget argumentum, nam res inanimae etiam habent virtutem * aggenerandi partiales substantias sibi similes.

Dices differentiam esse in modo. Sed contra. Nam

differentia viventium a non viventibus est differentia non tantum * specifica, sed etiam gradualis. Transcendunt enim res viventes, et gradum quemdam superiorem constituunt. Differentia autem graduum attenditur penes differentiam operationum, et non solum penes diversitatem * modorum, nam haec differentia est minima omnium, quae reperitur inter res etiam sola specie differentes.

2°, arguitur. Nam modus ipse operandi, in plantis inventus, docet illas operationes non procedere a vita. Sunt enim opera mortua, sicut opera ignis. Et si discurramus per omnes vegetabilium * operationes, nullam invenimus quae non sit communis rebus inanimatis. Trahere enim aliud commune opus est. Ignis enim trahit * alimentum, et magnes ferrum. Deinde alterare illud et disponere, et tandem sibi assimilare, manifeste etiam est commune opus. Ergo nullum restat quod sit opus animae.

3°, Si forma vegetativa esset anima, planta viveret, essentque perfectiores caelo; ergo non possent produci ab illo, quod est contra experientiam.

4°, Omnis res naturalis appetit suum bonum; ergo res quae conveniunt in eodem modo appetitus, conveniunt etiam in eodem gradu naturae; huiusmodi autem sunt vegetabilia et res inanimae; ergo.

5°, Anima vegetativa non est separabilis ab operatione; sed hoc est de ratione animae; ergo.

2 In hac quaestione fuit antiquorum sententia opinantium plantas non vivere, quam refert Albertus, lib De plantis, in principio; et Plutarchus, lib 5 De placitis philosophorum, cap 26, Clemens Alexandrinus, lib 8 Stromatum, Galenus, lib De substantia naturalium * facultatum, Theodoretus, lib 5 De curatione graecarum affectionum, tribuit hoc Stoicis, quod videtur sequi D. Augustinus, lib De spiritu et anima, cap 8 et 14 si illius est opus, et lib 7 Genesis ad litteram, cap 16 et 17 in illud: "Spiravit in faciem eius spiraculum vitae", inquit: "Si nobis tantum esset motus plantarum, non diceretur homo factus in animam viventem."

3 Prima conclusio: Forma vegetativa est vere anima. Unde illa ex se sufficit ad constituendam rem viventem. Quapropter plantae vivunt.

Haec conclusio est iam certa, quam late probat Aristoteles, lib illo De plantis. Tenet D. Dionysius, De divinis nominibus, cap 6: "Plantae, inquit, secundum ultimam resonantiam vitae habent * vivere." Idem D. Augustinus, 1 De civitate, cap 20, lib 11, cap 16. Colligitur ex illo 1 Cor 15: "Tu quod seminas non vivificatur, nisi prius moriatur." Et ex Psalmo 77: "Occidit in grandine vineas eorum." Et ex illo Ioannis: "Nisi granum frumenti cadens in terra mortuum fuerit [...]" Non enim occiditur aut moritur nisi quod habet vitam.

Ratione arguitur:

1°, Nam vivere dicitur res illa quae ab intrinseco potest se movere aliqua specie motus, ut supra diximus ex communi hominum conceptione; sed plantae se ab intrinseco movent nutritione et * augmentatione; ergo vivunt.

2°, Gradus viventium est quidam gradus rerum superans *

gradum inanimatarum; sed omnia vegetabilia sunt in hoc gradu * superiori; ergo vivunt. Pater minor, nam res inanimatae talem habent naturam, quod si habeant suas qualitates naturales et naturalem locum, quantum est de se manebunt perpetuo eodem modo absque ulla * mutatione intrinseca; at vero vegetabilia transcendunt hunc modum * essendi nam licet constituentur in omni perfectione sua tam accidentali quam substantiali, nihilominus non cessant ab actione, sed ab intrinseco semper agunt et patiuntur; ergo habent modum essendi distinctum ab inanimatis; ergo sunt in superiori gradu, atque adeo in gradu * viventium.

3º, Ut patet ex definitione animae. Est enim principium * vegetandi vera forma, atque adeo verus actus primus, ut de se constat; corpus autem quod actuatur est organicum; ergo. Minorem probat * Aristoteles, hic, cap 1, et 2 De partibus animalium, cap 10, ait omnia vegetabilia habere saltem duas partes organicas: alteram qua cibum capiant; alteram qua excrementa emittant. Et subdit: "Stirpium itaque genus, nam id quoque vivere fatemur. Locum supervacui * excrementi nullum habent. Cibum enim concoctum ex terra hauriunt, sed vice excrementi semina et fructus emittunt." Id patet * experientia, nam in arbore sunt radices, folia, etc, quae habent diversa * officia, atque adeo sunt organa distincta. Tandem testimonium vitae vegetabilium praebet modus nutritionis et generationis in illis * inventus. Nutriunt enim se quadam proportione observata in omnibus suis partibus, ut 1 De generatione exposuimus, in quo ab inanimatis * differunt. Et hinc est quod habent determinatum tempus, et certum * terminum augmenti; habent etiam certam figuram, et determinatam vitae periodum. Quaedam enim vegetabilia per annum tantum, alia per longissimum tempus durant; generant etiam per quamdam seminis emissionem. Qui modus generationis est proprius viventium, ut infra dicitur.

4 Secunda conclusio: Anima vegetativa est prima omnium et fundamentum aliarum.

Est ex Aristotele hic, et infra, lib 3, cap ultimo. Et * inductione est clara, nam viventia omnia vel sunt plantae, vel * animalia, vel homines; et haec omnia habent animam vegetativam. Ratione probatur.

1º, Ex parte formae, quia inter gradus rerum est essentialis ordo et immutabilis, nam semper inferior supponit superiorem; isti autem tres gradus: vegetantium, sentientium, et ratiocinantium sunt essentialiter inter se subordinati, nam quod perfectius est supponit minus perfectum, sicut differentia supponit genus, et sicut omnes alii gradus supponunt gradum corporeum nec potest aliquis eorum nisi in corpore reperiri.

Secunda ratio sumitur ex parte materiae, nam omne vivens et sentiens requirit corpus organicum mixtum ex quattuor * qualitatibus, nam omnis sensus requirit hanc complexionem; corpus autem organicum et mixtum non potest esse sine mutua actione et passione membrorum; et ideo omne vivens habens tale corpus indiget virtute ad restaurandum damnum quod ex illa actione provenit; et ideo debet habere vim nutriendi se.

3º, Ex parte finis arguitur: Sensus, et maxime gustus et tactus, deserviunt animali ad corporis conservationem, ad sumptionem alimenti, et ad discernendum inter alimenta; ergo si sensus ordinantur, ut ad finem, ad melius exsequendam actionem nutritivam, illa necessario * supponi debet in omni sentienti.

5 Tertia conclusio: Anima vegetativa separabilis est a * sensitiva et rationali; unde per se sumpta quemdam gradum viventium * constituit.

Est contra aliquos qui asseruerunt plantas habere animas * sensitivas, et tactum, et voluptatem, et distinctionem sexuum.

Refert Aristoteles, lib 1 De plantis. Tribuit eam Anaxagorae, Empedocli et Platoni, qui in hoc distinguebant plantas ab animalibus, quod animalia habent ingenium acutum, plantae vero obtusum et * dormientem. Sed conclusio est Aristotelis et omnium.

Et patet, 1º, experientia clara, nam omne quod sentit, habet tactum; quod autem habet tactum, habet dolorem et voluptatem; quod vero habet dolorem vel voluptatem, habet aliqua signa externa vel motum quo illa significat; animal vero, quantumvis imperfectum, si dolore afficitur, illud significat vel vociferando vel alio modo, et dum voluptatem capit dilatatur aut garrit; at vero plantae nullum signum habent voluptatis nec doloris; ergo nec sensum, nec animam * sensitivam; ergo, etc.

2º arguitur ex Aristotele, 5 De generatione animalium, cap 1, nam omnia quae habent sensum, habent somnum et vigiliam: plantae vero haec non habent, nam omnia quae dormiunt expergisci possunt; plantae vero minime id possunt.

3º, arguitur ex dictis, nam licet gradus specificus inseparabilis sit a generico, tamen gradus genericus, quantum est de se, separabilis est ab specifico. Qua ratione gradus rei corporeae separabilis est a gradu viventis; sed gradus vegetabilium comparatur ut genus ad gradum * sensitivum; ergo.

6 Dices: Tamen omnia vegetabilia debent percipere alimentum sibi proportionatum; ad percipiendum autem tale alimentum indigent tactu; ergo. Respondetur: Ad percipiendum perfecto quodam modo erat necessarius tactus, tamen ad simpliciter trahendum alimentum et convertendum illud non fuit necessarius, maxime in plantis quae, cum valde materiales sint, terrestri quodam nutriuntur alimento, quod sibi semper habent coniunctum, et trahunt illud absque discretione boni vel mali; nam quod possunt convertere naturaliter trahunt, non vero aliud quo nutriri non possunt; ut ignis trahit oleum, et illo nutritur, non vero lapidem, quia non est aptus ad sui nutritionem.

7 Ad argumenta. Ad primum bene responsum est quod vegetabilia differunt ab inanimatis in modo nutritionis, quia, ut dictum est cap 1 De generatione, inanimata nutriunt se mortuo modo, animata vero vitali modo.

Item, in inanimatis illa actio per se versatur circa extrinsecam materiam, et magis tendit ad generationem similis, quam ad propriam perfectionem agentis; in vegetabilibus vero actio nutriendi per se tendit ad perfectionem nutriti, ad consummationem illius et ad generationem alterius, media formatione fructuum et seminum.

Unde ad replicam primi argumenti, respondetur quod modus operandi aliquando elevat rem ad alium gradum, ut * cognitio sensitiva et intellectiva conveniunt in ratione cognitionis, et * differunt in modo, tamen quia ille modus facit rem esse alterius superioris ordinis, ideo principium illius constituit alium gradum rerum. Sic in proposito, operationes vegetativae animae, licet secundum genus * videantur convenire cum operibus inanimatorum, tamen secundum proprias rationes valde differunt, et superant illas.

Ad secundum patet ex dictis, nam trahere alimentum ad omnes partes, et distribuere illud per omnia membra, unicuique * tribuendo quod illi sat est, opus est vitae. Unde Aristoteles, 2 De generatione animalium, cap 6, ait animam distribuere alimentum, sicut * paterfamilias prudens qui cibum optimum dat filiis, deteriore servis, * vilissimum animalibus brutis, ita, etc. Idem, 3 De partibus animalium, cap 4 et 5. Licet ergo in inanimatis reperiatur aliqualis attractio unius rei ad aliam, non tamen haec quae in vivente fit. Similiter disponere

rem aliquam ad conversionem in similem substantiam commune est inanimatis, tamen disponere illam heterogeneo modo, intrinsece sumendo illud et coquendo bis et ter si fuerit necesse, illud proprium est viventis. Ad tertium, in libris De Caelo. Vide.

Ad quartum, concedo vegetabilia et inanimata convenire in modo appetitus. Omnia enim haec appetunt sine actu elicitio; et ideo Aristoteles dixit quod appetitus supponit sensum, negatur tamen quod omnia quae conveniunt in modo appetitus, conveniant etiam in gradu essendi, nam ille modus appetendi consequitur formam * secundum rationem universalissimam, nam eo ipso quod aliquid habet esse, appetit suam perfectionem naturaliter, tamen si perfectio appetita sit alterius ordinis et rationis, etiam ipsum ens appetens erit nobilioris rationis, quamvis modus appetendi non sit nobilior.

8 Quintum argumentum petit, an anima vegetativa sit actus primus separabilis ab operatione, nam hoc multi putant esse de ratione animae, ut praecedenti disputatione dictum est.

Ad quod dicitur, 1, aliquas esse operationes a quibus numquam est separabilis anima vegetativa, nempe a continua alteratione alimenti vel alterius quod suppleat vicem alimenti. Et hoc est quod Aristoteles ait, 1 De Generatione, et hic, cap 4, quod vivens * quamdiu vivit, tamdiu nutritur. Idem Themistius, Albertus, Averroes, alii, supra, cap 1.

Dico tamen, 2º, quod vegetabilia cessant ab aliquibus * operibus suis, non tam propter dominium et perfectionem, quam propter defectum virtutis vel aliquod impedimentum. Explicatur, nam vivens augetur et tamdiu cessat ab * actione. Id tamen provenit ex defectu, quia iam non potest tantum convertere in suam substantiam quantum amittat. Unde adhuc hoc proprie non est cessare ab operatione, nam, ut 1 De generatione dictum est, auctio et nutritio eadem est actio, et tantum differunt per comparisonem ad id quod perditur, nam si hoc sit minus dicitur augmentatio, si maius decretio, si aequale status; quamdiu autem virtus auctiva manet integra semper aequaliter agit et convertit, nam est agens et virtus naturalis; si ergo cessat augere est quia debilitatur; non ergo provenit ex dominio et perfectione.

Similiter plantae aliquando producant fructus, et ad perfectum statum perducunt; aliquando vero cessant ab hoc opere, non tamen ex dominio, sed quia virtus naturalis ad hanc operationem est determinata. Habet enim aliqua planta virtutem ad producendum fructus tantae quantitatis et non maioris; ideo postquam produxit fructus in ea * quantitate, cessat augere illos ex limitatione virtutis; aliquando etiam * provenit, quod planta operetur vel non ex diversa influentia solis et stellarum, nam quodam tempore non potest planta maturascere fructus, quia non iuvatur a calore solis, aliquando vero potest, quia iuvatur; saepe provenit ex arte. Unde universaliter variatio operationum in vegetabilibus inventa provenit vel ex intrinseca limitatione seu debilitatione suae virtutis, vel ex variatione materiae aut causarum universalium adjuvantium. Verum est tamen quod ista omnia ita sunt ab auctore naturae ordinata et in tali gradu et ordine constituta, ut sint apta ad eam variationem efficiendam, quae necessaria erat ad * perfectionem universi, usum hominum, et conservationem istarum rerum. Dico tamen, 3º, quod, licet forma vegetativa non sit actus primus ab intrinseco separabilis, nihilominus est vera anima, quia illud non est de ratione animae.

QUAESTIO 2

Utrum forma quae est principium sentiendi sit vera anima.

1 De forma quae est principium sentiendi facilius multo persuaderi potest esse veram animam; id tamen in quaestionem vertimus, non tam propter rei difficultatem, quam ad doctrinae complementum, et ut nonnulla, quae occurrere possunt, explicemus.

2 Argitur tamen in partem negativam, primo, quia omnis anima est principium alicuius actionis vitalis; sed haec forma non est * huiusmodi; ergo. Probatum minor, quia tantum est principium sensationis et motus localis; sentire autem non est agere, sed recipere; ergo non est actio vitalis; ergo forma, quae est principium sentiendi, ratione illius, non habet esse principium actionis vitalis, nec vero ratione motus localis, quia hic communis est rebus etiam inanimatis. Et confirmatur, nam anima est actus primus separabilis ab operatione; sed haec forma non est huiusmodi, quia naturaliter agit; ergo.

3 In hac quaestione est omnium philosophorum, immo omnium * hominum, communis sententia, quod haec forma est vera anima, et quod bruta vivunt, eo quod istam animam participant.

4 Unde sit conclusio prima: Forma sensitiva est vera anima. Patet, 1° ex prima definitione animae; haec autem forma requirit corpus nimis organicum, et quanto plura organa corpus habet est signum perfectioris animae, ut patet discurrendo per omnia * animalia; ergo.

Item, 2°, ex secunda definitione, nam operatio vitalis est illa quae a principio intrinseco eius in quo est active procedit, non per resultantiam aliquam, sed proprie et per se; huiusmodi autem est * operatio sensuum, ut in nobis experimur; et operatio ab appetitu elicitam, quae a cognitione procedit; et localis motio, cuius principium est cognitio et appetitus fit in animalibus; ergo forma, quae est principium istarum actionum, est vera anima.

3°, alia via arguitur, quia non fit transitus ab extremo ad extremum nisi per medium; sed imperfectissimum viventium est quod vegetari tantum potest; perfectissimum autem quod ratione utitur; et inter haec habent medium res sentientes; ergo, si in duobus extremis reperitur vera anima, etiam in mediis. Mirabile enim esset quod * principium vegetandi esset vera anima, et non principium sentiendi, quod est multo perfectius.

5 Secunda conclusio: Huiusmodi animam participant omnia quae habent aliquem sensum.

Haec est contra Philoponum, hic, fol 36, col 4, qui tenet quod ea quae tantum habent sensum tactus non sunt vera animalia, sed quasi media inter plantas et animalia; unde "plantanima" ea vocat. Sed conclusio est certa. Aristoteles enim hic saepe ait quod sicut vegetabilia constituuntur per principium nutritionis, ita tactus est principium quod constituit animal, id est, principium tactus. Et ratio etiam est clara, nam ex operatione et potentia * cognoscitur rei essentia; sed tactus est verus sensus, et operatio illius est vera cognitio et sensatio; ergo forma quae est principium illius est vera anima.

Item, res habens tactum habet operationem quamdam altioris rationis, quam sint omnes operationes plantarum; ergo sunt in altiori gradu essendi; ergo in gradu animalium.

6 Tertia conclusio: Anima sensitiva, quantum est de se, est separabilis ab anima rationali, quamvis non e contrario.

7 Prima pars conclusionis dissolvit quaestionem illam, an

bruta habeant sensitivam animam.

Et probatur. Quia principium sentiendi secundum propriam rationem superat principium vegetandi, nam hoc est nimis materiale; unde per qualitates materiales et communes sua opera exercet; at vero principium sentiendi magis abstrahit a materia, et per species * intentionales et superiores potentias exercet actus suos; at vero principium sentiendi superatur a principio ratiocinandi, quia hoc operatur per potentiam immaterialem sine instrumento corporeo, quia actio eius est immaterialis; at vero actio sensuum est intrinsece organica et corporea; ergo principium sentiendi constituit gradum sentientium superiorem gradu vegetabilium, et inferiorem gradu ratiocinantium. Quilibet autem gradus minus perfectus est separabilis a perfectiori, ut patet inductione, nam gradus corporis est separabilis a gradu vegetantium. et iste a gradu sentientium; iste etiam a gradu ratiocinantium.

Et ratio a priori est, quia gradus imperfectior comparatur ad ulteriorem tamquam genus ad speciem, genus autem separabile est a differentia inferiori.

Item est alia ratio, quia perfectum potest includere id quod minus perfectum est; tamen res minus perfecta non necessario includit, quantum est de se, id quod perfectius est, ideoque, quantum est de se, est separabilis ab illo; cumque anima sensitiva constituat gradum minus perfectum, erit separabilis a perfectiori.

8 His rationibus metaphysicis accedunt physicae quae ex experientia sumuntur et demonstrationes sunt. Bruta enim rationem non habent, aut bruta non sunt, et tamen sensum habent.

Patet, 1^o, ex modo organorum. Habent enim visum eodem modo organisatum, quo ad videndum requiritur; et auditum similiter; et interius in capite habent eadem organa et receptacula sensuum et specierum proportionaliter sicut homo; natura autem non praebet frustra aliquid; dedit ergo illis ista organa ut sentirent.

Item patet, quia animalia bruta sunt aliquo modo docilia, et saepe vocata eodem nomine cognoscunt vocari; quod non potest * intelligi fieri sine cognitione.

Item, timent quando vident inimicum aut percussorem, * aliquando ex natura sua, ut ovis lupum; aliquando vero ex consuetudine, ut canis timet hominem aut locum a quo vel in quo fuit iterum et semel percussus.

Item, omnes motus aut signa exteriora, quae in brutis videmus, demonstrant cognitionem. Quod si velimus fingere rem aliquam quae signis ostendat se sentire, nulla poterimus in ea plura fingere signa quam reperiantur in brutis; est ergo evidens demonstratio a posteriori illa sentire, sicut est evidens ignem calefacere. Quod si haec non est * demonstratio a posteriori, nulla est in Physica.

Item, quis dicat puerum ante usum rationis non sentire * dolorem, aut non videre? Nullus sane mentis compos; et tunc habet se sicut brutum quoddam, quia in nullo opere ratione utitur, nec dat plura cognitionis signa quam bruta. Et idem argumentum est de homine insensato; est ergo anima sensitiva separabilis a rationali.

Difficultates autem quae ex cognitione brutorum exerceri possunt, infra dicemus.

9 Secunda pars conclusionis, quamvis videatur limitata hic ab Aristotele, quod in viventibus mortalibus habeat verum, non vero in immortalibus, quod forte dixit propter intelligentiam, aut, quod probabilius censeo, propter caelos, quos saepe vocat animata, tamen nihilominus conclusio universaliter vera est. Loquimur enim de principio ratiocinandi quod proprie ratiocinatur in corpore.

Cuius ratio redditur latius infra, agentes de anima rationali.

Et tangit illam D. Thomas, 1 p, q 70, a 3, et q 75 a 4, nempe

quia forma intellectiva, si unitur corpori, debet aliquo modo uti illo ad suas proprias operationes, alias inconvenienter illi uniretur; et ideo debet mediante illo recipere species rerum; hoc autem fieri non posset nisi illud esset sensitivum; et ideo principium ratiocinandi numquam separatur a principio sentiendi in corporibus.

10 Quarta conclusio: Anima sensitiva est etiam motiva * secundum locum.

Probatur, nam quando duae potentiae sunt sibi invicem subordinatae, in eodem principio radicantur; sic autem se habent sensus et potentia motiva, nam ad eundem finem requiruntur, nempe ad * perfecte vitam animalis tuendam; ad quem finem neque sensus sine motu, nec motus sine sensu sufficeret. Sentire enim quae prosunt et nocent nihil esset utile nisi possemus haec fugere, illa prosequi. Unde istae duae potentiae sunt tamquam duo instrumenta partialia eiusdem animae, et proportionaliter omnibus animalibus conveniunt, nam quae imperfecte tantum sentiunt, imperfecte tantum moventur: contractione tantum et dilatatione; quae vero perfectos habent sensus, perfectam habent vim motivam; ergo anima sensitiva et motiva secundum locum eadem est. Sed contra. Ergo sensitivum et motivum secundum locum erunt unus gradus viventium. Quod est contra Aristotelem, cap 2 et 4. Et propter hoc Aegidius, tx 32, inquit illas esse duas animas. Sed id est aperte contra Aristotelem, qui tantum tres numerat, cap 4, et contra rationem. Dicendum ergo sensitivum et locomotivum * essentialiter esse unum gradum viventium, tamen accidentaliter numerantur ut duo gradus, ut infra latius, q 6, dicemus.

11 Ad argumentum in principio factum respondetur quod sentire est vitaliter operari. De quo infra latius. Motus item animalis etiam est opus vitae; nec est simile de inanimatis, quia haec non moventur per cognitionem et appetitum, sed per quoddam pondus naturale.

Item, animalia movent sese, etiam si sint in perfecto statu et in loco naturali suo; inanimata vero quasi per accidens moventur, reducendo se ab imperfecto ad perfectum statum. Ad quas differentias significandas solet dici quod inanimata non se movent, sed a generante. Ad confirmationem respondetur quod maior est falsa; et in praesenti est etiam falsa minor, nam animalia habent virtutem ad cessandum ab operibus suis pro ratione sui appetitus, non quidem cum libertate, nam libertas consistit in hoc quod positus omnibus * requisitis ad agendum posset quis agere et non agere; bruta vero non sic se habent, quia naturaliter operantur, tamen cessare possunt ab operatione, quia possunt applicare potentiam ad opus, et non; ut si brutum apprehendat ut malum ambulare, potest cessare ab operatione non applicando potentiam, quamvis apprehensio sit naturalis. Si vero apprehendit ut nocivum quiescere, potest ambulare. Quae vis ad * variandas operationes absque dubio est perfectio, quia licet non sit libertas, est tamen quaedam umbra illius.

Alius modus cessandi ab operatione est per somnum, qui quidem ex imperfectione provenit, tamen perfectionem arguit et artificium naturae in compositione istorum animalium, nam quia nimio usu vires animalis et potentiae lassantur, provisos est a natura modus, quo * necessario debeant ab operatione sensitivae animae vacare, ut in solis operibus vegetativae partis anima occuparetur et recuperaret vires * amissas. Ita Aristoteles, lib De somno et vigilia.

Ultimo nota quamdam esse operationem sensitivae animae, quae interrupti naturaliter non potest, ut est motus cordis. Quem * Caietanus, supra, vult non esse operationem animae sensitivae; sed, ut videtur, immerito, nam est operatio animae, et non alterius. Forte dicet procedere ab anima, non ut anima, sed ut natura, et referri in generans; tamen de nomine non disputo. In hac autem operatione reperitur

etiam quaedam cessatio, inquantum non continue fit, sed quiete *
interrumpitur, ut in *Physicis* dictum est.

QUAESTIO 3

Utrum principium intelligendi hominum sit aliquid
incorporeum, subsistens et immortale.

1 Cognitio animae intellectivae tanto nobis difficilior est, quanto ipsa est perfectior et a materia magis elevata. Et ideo ad illius substantiam explicandam multo plura necessaria sunt quam in aliis animabus, de quibus non oportuit quaerere, an sint incorporeae et immortales, quia neque vestigium habent huius rei.

2 Ratio qua una anima dicatur materialis. Ad cuius evidentiam notandum est ex 1 et 2 *Physicorum* quod forma non dicitur materialis, quia composita ex materia et forma, sed quia materia habet aliquam causalitatem circa illam, sustentando illam. Unde de ratione materialis formae est quod a materia pendeat in esse, atque adeo quod non per se existat, sed inexistat materiae. Unde immaterialis forma dicitur non quae ex materia et forma non componitur, hoc enim * commune est omnibus formis, sed illa circa quam nullam causalitatem habet materia, et consequenter illa quae habet esse independens a materia. Unde esse immaterialem et subsistentem vel idem sunt, vel sese consequuntur. Haec autem praedicata evidenter constat non * convenire formis aliorum viventium. Omnes enim illae pendent in esse a materia, ut ostendunt operationes eorum, quia omnes fiunt medio * corpore tamquam instrumento.

An animae brutorum sint immortales. Qua ratione concludit Aristoteles, 2 *De generatione animalium*, cap 3, omnes animas, * excepta humana, esse materiales et mortales, quia, cum operatio sequatur esse, si operatio omnis formae est materialis, ipsum esse erit materiale. Et eadem fuit sententia Platonis, ut late Philoponus probat in * prooemio librorum *De Anima*, et Bessarion cardinalis, lib 2 *Contra calumniatorem Platonis*, cap 7, et Marsilius Ficinus, *De theologia Platonis*, licet D. Thomas, 1 p, q 75, a 3, dicat secundum Platonem animas brutorum esse immortales. Quod insinuat ipse *Dialogo De immortalitate animae*. De qua re vide D. Thomam, 2 *Contra Gentes*, cap 82.

3 In sola ergo anima humana habet locum proposita quaestio. Cuius negativa pars vera apparet:

1º, Quia si principium intelligendi nostri esset subsistens, non esset forma. Consequens est falsum; ergo. Patet sequela, nam subsistere et esse in alio sibi repugnant; sed omnis forma est in alio; ergo repugnat esse formam et esse subsistentem.

2º, arguitur: Anima nostra educitur de potentia materiae; ergo est materialis. Probo antecedens: Potest fieri actione agentis naturalis; ergo per educationem. Probo antecedens, nam homo potest generari ab agente naturali; ergo eius forma educitur de potentia materiae. Patet consequentia, nam eodem modo generatur homo, quo alia entia * naturalia.

Et confirmatur. Quia alias anima crearetur; ergo actio terminaretur per se ad productionem partis; hoc autem est contra rationem generationis naturalis.

3º, Forma, quae multiplicatur ad multiplicationem corporis, et non alias, est materialis; huiusmodi autem est anima nostra; ergo. Patet maior, quia quod est immateriae est independens in esse a corpore; ergo et in fieri; ergo potest multiplicari et fieri per se absque corpore.

Confirmatur, nam si anima non fit nisi cum corpore, ergo pendet ab illo aliquo modo; ergo corpus est causa illius, et non nisi materialis; omne autem quod habet causam materialem est * materiale; ergo.

4º, Intellectus in operibus suis habet maximam dependentiam a corpore. Lassatur enim lassato corpore, et ligatur ligatis sensibus. ut patet in dormiente, et in pueris, qui propter defectum sensuum non habent usum rationis, et in insensatis. Et e contrario, aptitudo corporis confert intellectui, et in corpore melius complexionato est melior intellectus; ergo videtur intellectus potentia corporea et organica: ergo similis est anima.

Tandem confirmatur haec falsitas, nam Eccle 3 dicit:

"Unus est interitus hominum et iumentorum, et aequalis utriusque * conditio." Et Sap 2: "Ex nihilo nati sumus, et post hoc erimus quasi nihil." Et Eccle 21: "Dentes eius, dentes leonis interficientes animam hominis." Sed in contrarium est veritas.

4 In hac materia fuit antiquus error Sadducaeorum qui negantes * resurrectionem, ut dicitur Act 23, simul negabant animae immortalitatem.

Quos Zenon et alii sunt secuti, ut refert liber De ecclesiasticis * dogmatibus, cap 16, et Plinius sequitur, lib 7 Historiae, cap 53 et 55: "omnibus, inquit, a supremo die eadem quae ante * primum, nec magis a morte sensus ullus aut corpori aut animae quam ante natalem." Idem tenuerunt Epicurei et Alexander Aphrodisius in 3 De anima, et Arabici, qui aiebant animam simul cum corpore interire, tamen postea reproduci a Deo tempore resurrectionis, ut refert Eusebius, lib 6 Historiae ecclesiasticae, cap 37, D. Augustinus, lib De haeresibus, cap 83, contra quos coactum est magnum Concilium, in quo Origenes vi disputationis eos convincit, ut narrat D Eusebius.

5 Sed omissis erroribus, in decisione huius quaestionis tria * quaerenda sunt:

1º, Quid ratio naturalis inveniri in hac re possit.

2º, Quid Aristoteles et alii philosophi invenerint.

3º, Quid fides catholica doceat.

6 Prima conclusio sit: Evidens est ratione naturali animam humanam esse immaterialem et subsistentem.

Haec non potest demonstrari a priori a nobis, quia non * comprehendimus animam nostram prout in se est; est ergo probanda ex operationibus quas nos experimur in nobis, supponendo quod ex modo operationis colligitur ratio potentiae, et ex potentia colligitur quale sit principium in quo radicatur talis potentia.

7 Adhibentur rationes naturales. Evidens est enim quod si est in nobis aliqua operatio spiritualis et non elicitata organo corporis, * potentia ad talem operationem debet etiam esse spiritualis et non organica, id est, non utens corpore tamquam instrumento suae operationis. * Potentia enim proportionatur actioni, quia ad illam tamquam ad finem ordinatur, et quia ipsa operatio in potentia tamquam in subiecto * recipitur; impossibile autem est quod potentia materialis eliciat actum spirituales; impossibile est etiam quod actus spiritualis subiectetur in potentia corporea; si autem potentia est spiritualis, etiam forma, cuius est potentia, debet esse spiritualis. Datur enim potentia formae tamquam virtus ad operandum, et ideo debet esse proportionata illi, et eiusdem ordinis; virtus autem spiritualis et principium materiale non conveniunt.

Item, potentia spiritualis debet habere subiectum *

proportionatum in quo recipiatur; hoc autem non potest esse aliquid materiale; si ergo operatio animae nostrae est spiritualis, etiam potentia; et si potentia, etiam substantiale principium, nam operatio sequitur *

potentiam, et potentia naturam, ut dixit D. Dionysius, De caelesti hierarchia, cap 11. Et ideo D. Augustinus, lib De immortalitate animae, volens demonstrare animae immortalitatem, inquit esse incipiendum a * definitione rationis, quam, inquit, esse aspectum animi, "quo per se ipsum non per corpus verum intuitur; aut ipsam veri * contemplationem, non per corpus."

Pendet igitur probatio conclusionis ex hoc quod demonstramus esse in nobis aliquam operationem et potentiam spiritualem. Quod late ostendit D. Thomas, 2 Contra Gentes, cap 49.

8 Et ideo sit prima ratio, quae colligitur ex Aristotele, 3 De Anima, cap 4: "Si intellectus, inquit, esset corporeus non posset intelligere omnia corpora"; sed constat experientia quod intelligit omnia corpora; ergo non est corporeus. Maior patet, quia recipiens debet esse denudatum a natura recepti; ergo intelligens omnia corpora debet esse denudatum a naturis omnium illorum; ergo non potest esse aliquid corporeum. Prima consequentia probatur, quia intelligens fit aliquo modo illa quae intelligit, et illa recipit. Primum antecedens patet, quia "intus existens prohibet extraneum", ut patet in visu, qui si esset alicuius coloris, non posset videre omnes colores; et si gustus haberet aliquem saporem innatum, non posset discernere alios.

Qua ratione utitur D. Thomas, 1 p, q 75, a 2. Quae tamen ratio difficilis est, et quibusdam videtur non convincere, nam eadem ratione probaretur quod intellectus spiritualis non posset intelligere omnes res spirituales, quia recipiens debet esse denudatum a natura recepti, et intus existens prohiberet extraneum.

Dices intellectum spiritualem posse cognoscere omnia, quia est determinabilis per species omnium rerum; potentia autem corporea non est ita determinabilis. Quod saepe respondet Caietanus. Sed contra. Nam haec responsio petit principium, et assumit * probandum, nam qui assereret intellectum esse corporeum, et nihilominus posse intelligere omnia corpora, etiam assereret esse determinabilem per species omnium corporum.

Item, ex illa solutione habetur quod intus existens non semper prohibeat extraneum, neque recipiens sit semper denudatum a natura recepti. Ruit ergo fundamentum in quo fundatur ratio.

2º, arguitur, nam recipiens debet esse denudatum ab eo quod recipit, eo modo quo illud recipit. Unde si realiter recipit, denudatur ab illo in esse reali, ut quia materia realiter recipit omnem formam, ideo quantum est de se debet esse pura ab omni forma; tamen quod intentionaliter recipit illud, satis est quod sit denudatum ab illo in esse intentionali, ut intellectus recipiens species omnium rerum debet carere ipsis speciebus. Tamen quod recipiens intentionaliter res alias debeat secundum esse reale denudari ab omni natura recepti, nulla ratione videtur fulciri. Et tamen in hoc sensu sumenda est propositio in ratione, ut habeat vim. Et habet aliquas instantias, ut dictum est de intellectu spirituali.

Item, in visu nostro, qui licet habeat intra se unum visibile, scilicet lumen, nihilominus videt alia visibilia.

9 Explicatur locus quidam Aristotelis. Sed dicendum quod haec ratio Aristotelis fundatur in illa propositione: "Recipiens debet esse * denudatum a natura recepti", quae in praesenti habet hunc sensum: Quod potentia cognoscitiva debet esse alterius naturae a rebus quas ipsa cognoscit. Cuius expositionem infra trademus latius tractantes de potentiis cognoscitivis, ne hic interrumpamus principalem quaestionem. Pro nunc dico illam non habere locum in natura spirituali, ut primum argumentum probat; habet tamen in natura materiali, ut * inductione patet. Nam tactus, quia non est denudatus a primis qualitibus non potest illas cognoscere secundum illum gradum in quo illas habet,

sed secundum excessum tantum.

Similiter lingua infirmi, si sit affecta humore amaro, omnia quae gustat tamquam amara gustat. Visus etiam, si videat per * medium viride, omnia apparent illius coloris. Quod docet in potentiis materialibus unam rem cognoscibilem a potentia, existentem intra illam, impedire cognitionem aliarum.

10 Ratio autem esse potest:

Prima: Quia potentia corporalis est alligata organo corporali, et per illum species suas recipit. Quod organum, si sit male affectum, impedit aliquando ne res cognoscatur, vel saltem, ne perfecte * cognoscatur. Unde si ipsumet organum esset pars obiecti talis potentiae * corporeae, multo magis impediret, quia immutaret vehementer potentiam; quae immutatio vehementer impediret immutationes aliorum * obiectorum, et non relinqueret potentiam perfecte discernere et cognoscere illa. Et ita procedit ratio Aristotelis, nam intellectus noster discernit et iudicat inter corpora absque impedimento corporalis organi; signum ergo est non esse potentiam organicam.

Sed contra, nam visus est cognoscitivus sui medii, scilicet diaphani illuminati, et hoc non impedit perfectam cognitionem aliorum obiectorum. Respondetur: Non est simile, nam lumen non solum est quod videtur, sed est ratio videndi omnia alia, at vero intellectui nostro nullum organum corporale est ratio cognoscendi.

Experimur enim intellectum cognoscere res ipsas sub propriis * rationibus; ergo non posset impediri ab organo corporeo.

Ita explicant hanc rem Themistius, Simplicius, et Aegidius, et D. Thomas.

Alia tamen ratio reddi potest ex parte ipsius potentiae materialis et corporeae, nam materia limitat et coarctat rem; * immaterialitas autem causat indeterminationem, universalitatem et * independentiam; et ideo in materialibus potentiis habet verum quod ad cognoscendum indigent quod sint depuratae a natura suorum * obiectorum, ut possint perfecte recipere impressionem illorum; at vero * potentia spiritalis, quia elevatior est, ex se habet principium cognoscendi, neque patitur ab obiectis materialibus, et ideo potest quascumque res sine impedimento cognoscere.

Addi etiam potest quod potentia corporea non est reflexiva, et ita non potest cognoscere suos actus et suas species, quae corporales sunt, et ideo non posset cognoscere omnia corpora. Quare ratio * Aristotelis efficax est. Quod si per se sola non est demonstratio, cum sequentibus erit.

11 Secunda ratio sit: Omnis virtus cognoscitiva, eo ipso quo cognoscitiva est, debet esse immaterialis aliquo modo, id est, debet esse elevata supra virtutes omnes omnino materiales. Quod exponit D. Thomas, 2 Contra Gentes, cap 62, ratione 4, et 1 p, q 14, a 1; De veritate, q 2, a 2.

Et ratio est, quia virtus cognoscitiva est perfectior virtutibus non cognoscentibus, et est in superiori quodam gradu; huiusmodi autem excessus perfectionis semper requirit abstractionem maiorem a materia.

Patet etiam inductione, quia sensus exteriores, qui * infimi inter potentias cognoscitivas sunt, sunt aliquo modo immateriales. et per species intentionales immutantur, et qui inter illos est perfectior, ut visus, est magis immaterialis; ergo potentia cognoscitiva ex se postulat aliquam immaterialitatem; ergo quo potentia cognoscitiva fuerit perfectior et magis cognoscitiva, eo erit immaterialior; ergo. Patet consequentia, nam si potentia, ut in illo gradu constituatur, requirit immaterialitatem, ergo quo ex illo gradu magis participaverit, eo magis erit immaterialis. Rursus: ergo potentia cognoscitiva quo universalior

est, eo erit immaterialior, nam universalitas potentiae maxime * pertinet ad perfectionem illius. Rursus: ergo potentia universalissima, et quae omnia potest cognoscere, erit simpliciter immaterialis, nam sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis; intellectus autem noster est universalissima potentia, et nihil subterfugit cognitionem illius; est ergo potentia simpliciter spiritualis. Et haec ratio confirmat praecedentem.

12 Tertia: Nam intellectus, si esset potentia organica, esset * contentus sub latitudine sensuum, neque differret ab illis nisi secundum magis vel minus perfectum in eodem gradu. Consequens est falsum; ergo. Sequela probatur, nam ratio cognitionis sensitivae in communi consistit in hoc quod fiat medio organo corporeo, et per potentiam materiale; quae omnia competerent intellectui, si esset potentia * organica. Minor probatur, nam est evidens esse in rebus gradum quemdam rerum cognoscentium elevatum supra gradum sentientium. Deus enim et intelligentiae cognoscunt; et non cognitione sensitiva; ergo * cognitione alterius ordinis elevatioris; cuius elevatio in hoc consistit quod fiat sine organo corporeo. Quod vero intellectus noster ad illum ordinem pertineat, et non ad ordinem sentientium, patet ex obiecto adaequato cognitioni intellectivae nostrae. Comprehendit enim sub se omne * cognoscibile et quidquid participat rationem entis, veram vel fictam. Patet etiam ex modo. Cognoscit enim per causas quidditatem rei et Deum ipsum; non potest autem intelligi altior gradus cognoscitivae potentiae, quamvis sub hoc possit dari latitudo maioris vel minoris perfectionis. Quae etiam in Angelis reperitur. Sed haec omnia demonstrantur magis discurrendo per actus * intellectus nostri.

13 Quarta ratio: Intellectus noster cognoscit spiritualia. Unde * quarta ratio sit: Nam in nobis est actio qua cognoscimus res spirituales, ut experientia patet; et talis actus est spiritualis; et consequenter * potentia, nam impossibile est quod actu materiali et corporeo cognoscatur res spiritualis, quia potentia et actus proportionantur suis obiectis a quibus sumunt species; obiectum autem spirituale est excellentissimum et superioris ordinis; ergo actus attingens illud debet esse eiusdem ordinis.

Et confirmatur, nam recte colligimus intellectum Angeli esse spiritualem, quia directe et intuitive potest cognoscere rem * spiritualem, cui debet esse proportionatus; intellectus autem noster, quamvis directe et intuitive non possit res spirituales intueri propter * coniunctionem ad sensus, tamen ex ipsis rebus materialibus ad immaterialia * ascendit, et ipsarum spiritualium rerum conceptus formare conatur; ergo haec operatio manifeste ostendit potentiam, a qua elicitur, esse illius ordinis, cuius sunt potentiae angelicae. Quandoquidem neque sensus ipsi impedire illum possint, quominus ascendat ad superiora illa obiecta cognoscenda; magnae quidem virtutis est rem spiritualem cognoscere, quando sensus non impediunt; sed quadam ratione non videtur minoris virtutis illam cognoscere, etiam si a sensibus impediatur.

14 Quinta ratio: Intellectus noster cognoscit materialia modo * spirituali. Quinta ratio sumitur ex modo quo intellectus noster * cognoscit ipsa materialia, nam quodammodo spiritualisat illa, dum abstrahit a loco, a tempore, a corruptibilitate, et ab omnibus accidentibus * sensibilibus, et nudam rei naturam in universali contempletur; haec autem operatio ostendit in ipsa potentia, a qua fit, consimilem abstractionem et independentiam; ergo ostendit illam esse spiritualem. Dependemia enim a loco, etc, provenit a materia; ergo qui operatur, abstrahens ab his omnibus, habet esse abstrahens ab his omnibus, nam modus operandi ostendit qualis sit essentia illius: est enim operatio spiritualis, et eius potentia, et principium.

Et confirmatur haec ratio et praecedens. Nam cognoscens rem aliquam conatur formare conceptum illius; talis autem conceptus rei spiritualis, aut spiritualiter intellectae, debet esse spiritualis. Non enim potest intelligi quod res spiritualis, aut spiritualiter sumpta, per aliquid materiale repraesentetur.

15 Sexta ratio: Quomodo intellectus apprehendat res. Sexta * ratio sumitur ex modo quo intellectus apprehendit res, non sistendo in exterioribus quae apparent, sed potius dividendo et separando unum ab alio, conatur penetrare usque ad ultimam rei quidditatem; unde, relictis accidentibus, propriam rationem substantiae quaerit, et in illa investigat quid sit de quidditate, et deinde ad accidentia revertitur, uniuscuiusque propriam essentiam investigando, et modum et ordinem quem in subiecto observent. Quae omnia vere arguunt quamdam * illimitationem virtutis intellectivae, et ostendunt non esse coarctatam ad corpus, nam tanta subtilitas intellectus cum tanta grossitie materiae non bene convenit.

Et confirmatur, nam intellectus subtilitate sua res adeo penetrat, quod proprias passiones ab essentia separat et in unica et eadem re plures rationes formales distinguit. Quod est contra rationem materiae quae multa in uno composito confundet; et proprium est rei materialis compositionem ex multis postulare; id ergo quod tam * substantialiter penetrat sane corporeum non est. Qua ratione sensus omnes ita in confuso res cognoscunt, ut simul cum propriis obiectis multa alia per accidens concipiant, nec possint illa distinguere et * uniuscuiusque proprium conceptum formare; quod facit intellectus.

16 Septima ratio: Intellectus reflectit supra suos actus. Septima. Id ostenditur ex reflexione intellectus, nam postquam intellectus concipit rem aliquam, rursus concipit se concepisisse, et considerat et mensurat, qua certitudine et modo illud cognovit; et si opus fuerit iterum atque iterum reflectit supra suos actus reflexos; hoc autem supra vires est rei materialis; ergo. Maior ex terminis videtur clara. Et praeterea ex ratione materiae. Materia enim facit rem esse coarctatam et limitatam; unde res quo materialiores sunt, eo maiori necessitate circa alia agunt, et circa se ipsas nihil. Unde res inanimae fere nullam actionem possunt habere circa se; viventia autem possunt aliquo modo circa res ipsas operari; et inter eas, res sentientes perfectius; ergo materia impedit quod res agat circa se ipsam; ergo illa reflexio circa se arguit * immaterialitatem aliquam; ergo illa reflexio perfectissima, et summa, et quae excedit omnem vim cognitionis sensitivae, arguit omnimodam immaterialitatem.

Adde quod intellectus cognoscit se ipsum, suos actus, suas species, suum lumen, et quidquid in se habet penetrare conatur; non ergo est materialis potentia.

17 Octava ratio: Intellectus habet vim iudicativam et * discursivam. Octava: Id ostenditur ex vi discursiva et iudicativa intellectus, nam apprehensa re aliqua movet se intellectus ad cognitionem alterius, et ex uno principio conclusiones colligens de omnium veritate iudicat. Item, ex praesentibus praeterita ratiocinatur, et futura etiam praemeditatur, vel probabiliter vel certitudinaliter, iuxta rei materiam: hoc autem opus manifeste est opus potentiae independentis a materia, maxime si addas quod iste discursus et motio intellectus sine * limitatione ulla fit, et a minima creatura usque ad supremum Creatorem ascendendo, de materialibus et moralibus iudicando, et circa earum naturas discurrendo.

Item, circa realia entia, et circa illa quae entitate carent, et ipse tamquam entia fingit; et haec omnia proprio lumine et virtute.

18 Nona ratio sumitur ex parte voluntatis. Habet enim actus liberrimos et independentes ab omni creatura; unde neque a caelo,

neque a quocumque alio agente creato necessitari potest; talis autem actus necessario debet esse spiritualis. Nulla enim est actio materialis quae non possit a materiali agente impediri, ut appetitus sensitivus facile huc illucque convertitur, nam si afficitur dolore, refugit et odit; si delectatur, amat et perfertur; voluntas vero independens est, nam ipsa delectabilia corporalia odio habere potest, neque ab obiecto ullo quantumvis vehementi, necessitatur ad amandum, neque ab * obiecto, quantumvis tristi, necessitatur ad odio habendum; ergo haec * immaterialitatem arguunt in tali potentia.

Adde quod haec potentia est adeo superior quod non quiescit nisi in amore summi boni, sicut neque intellectus quiescit nisi in illius cognitione; ergo tales potentiae vere sunt illius supremi ordinis, et ad similitudinem factae illius, cuius cognitione et amore tantum satiantur. Cognoscit enim intellectus corpora, et ex illis aliquid melius illis * ratiocinatur, quod est auctor eorum, et statim appetit illum * cognoscere, et non quiescit donec illum aliquo modo videat. Voluntas similiter, si bonum finitum appetat, et si illud consequatur, statim aliud appetit, et, illo habito, quaerit aliud, quia nullum est replens * capacitatem illius nisi infinitum et summum bonum. Evidens ergo est tales potentias esse superioris et immaterialis ordinis.

19 Decima et ultima ratio sumitur ex ordine formarum. Eo enim est forma perfectior, quo a materia abstractior; sunt autem inter formas quaedam adeo perfectae, ut in se integre subsistentes sint, * independentes a materia, et ab omni ordine ad illam; aliae vero sunt adeo imperfectae, ut omnino materiae immersae sint. Et inter has * quaedam habent operationes omnino materiales; aliae aliquantulum a * materialitate abstrahunt, dum aliquo modo cognoscere possunt; ergo ordo ipsius naturae postulat, ut inter haec duo extrema detur quaedam forma media quae cum primis conveniat in immaterialitate et intellectu, et cum aliis in inferioribus praedicatis et informatione corporis. Est enim naturae ordo, ut a superioribus ad inferiora descendendo, et ab * inferioribus ad superiora ascendendo, quod est "supremum infimi attingit infimum supremi", et e converso, quia non potest fieri transitus ab extremo ad extremum nisi per medium, maxime ubi nulla est * impossibilitatis ratio, nam hoc et ad integritatem universi, et ad debitam * hominis perfectionem pertinet.

20 Quocirca rationes hae sic acceptandae sunt, quod licet una vel altera earum sola forte non convincat intellectum ut demonstratio, tamen omnes simul vere convincunt, et integrant unam optimam * demonstrationem desumptam ex proprietatibus et actibus intellectus et voluntatis.

21 Secunda conclusio sit: Principium intellectivum nostrum est immortale. Et hoc etiam ratio naturalis evidenter demonstrat. Hanc conclusionem demonstrat D. Thomas, 1 p, q 75, a 6, ex praecedenti, nam anima rationalis est per se subsistens; ergo est * incorruptibilis. Patet consequentia, nam vel corrumpetur per se, vel per accidens; non per accidens, quia sic competit alicui fieri et corrumpi sicut et esse; ergo cui convenit per se esse, convenit per se fieri et corrumpi, vel nullo modo conveniet. Quod autem non per se conveniat probat, nam quod est forma tantum et subsistens, impossibile est per se corrumpi. Probatur, nam quod per se alicui convenit, impossibile est separari ab illo; esse autem per se convenit formae; ergo impossibile est separari ab illa; ergo impossibile est corrumpi.

Ratio quidem est metaphysica satis, et acuta, et demonstrativa; obscura tamen. Quae ut perfecte intelligatur notandum est quod licet corruptio semper sit per accidens, quia natura non intendit per se corruptionem, sed generationem, ex qua sequitur corruptio, tamen dicitur a D. Thoma corrumpi per se id quod terminat primo *

corruptionem, nam si corruptio per se consideretur, habet suum terminum ad quem per se tendit; corrumpi vero per accidens dicitur id quod desinit ad desitudinem alterius, ut quando ignis generatur ex aere, aer per se dicitur corrumpi; forma vero aeris, et aliqua accidentia illius, dicuntur desinere esse ex consequenti, seu per accidens.

Unde intelligitur sensus illius distinctionis, scilicet quod forma dupliciter possit corrumpi: Uno modo per accidens, id est, ad corruptionem totius, quia scilicet dum separatur a corpore non potest in se sustentari. Et isto modo esse desinunt omnes formae materiales. Et hic modus corruptionis, ait D. Thomas, non potest competere formae subsistenti, quia per se habet esse, et independens a corpore, et ita per se fit, et per se deberet corrumpi, si posset * corrumpi; per se, inquam, id est, actione tendente ad corruptionem illius.

Ad probandum autem hunc secundum modum esse * impossibile, assumit D. Thomas illam propositionem, quod "esse per se convenit formae", de cuius sensu multa disputant Caietanus, 1 p, q 50, a 5, et Ferrariensis, 2 Contra Gentes, cap 55, et inter se disentiunt.

22 Explicatur illa propositio, quod "esse per se convenit formae."

Tamen sensus est, quod esse ita convenit formae, ut per illam conveniat unicuique habenti esse; unde si forma sit subsistens, illi convenit esse, ut quod, tamquam proprio susceptivo; si autem forma non sit * subsistens, illi convenit esse ut quo, id est, tamquam principio quo * compositum est. Est enim forma, secundum D. Thomam, id quod complet proprium susceptivum existentiae; unde esse nulli tribuitur nisi * tribuendo illi formam; et similiter a nullo separatur nisi separando ab illo formam; forma autem a se ipsa separari non potest; ergo esse non potest per se separari a forma per corruptionem.

Et eodem modo concludit ista ratio, si sumamus quod esse per se convenit rei simplici subsistenti, sive illa sit forma sive non. Vis enim rationis consistit in hoc quod esse non potest per se auferri per corruptionem ab aliquo cui immediate et per se competit; sed si separatur ab aliquo, est propter divisionem partium, quibus divisus, non manet totum; tamen semel posita existentia in simplici entitate * independente ab alio, ut a sustentante, impossibile est intelligere * corruptionem in illa.

Et simili ratione demonstravimus cum Aristotele, 1 *

Physicorum, materiam esse incorruptibilem. Quod alia via magis physica manifestatur in anima, nam corruptibile est quod ab aliquo agente naturali potest corrumpi; forma autem per se subsistens et a corpore independens non potest ab ullo agenti naturali corrumpi; ergo. *

Probatur minor, quia omne agens naturale debet habere actionem suam circa aliquod subiectum in quo introducat suam formam, et * introducendo generet aliquid, et generando corrumpat aliud; sed in anima subsistente non est tale subiectum, nec talis corruptio; ergo nec potest esse corruptio. Quod est aliter dicere: Materia et compositio illius est principium corruptionis; in anima autem nostra non est materia, neque dependentia a materia; ergo nec principium corruptionis.

Et haec est sola via speculativa ad demonstrandam animae nostrae incorruptibilitatem.

23 Tamen rationes morales solent adduci multae. De quibus vide D. Augustinum, lib 2 Soliloquiorum, et libel De immortalitate animae. Quamvis de hoc ipse Augustinus dicat, lib 1 Retractationum, cap 5, illo invito fuisse in lucem editum, esseque adeo difficilem ut "vix intelligatur, inquit, a me ipso." Et plures rationes etiam adducit D Ambrosius, lib De bono mortis, Chrysostomus, homil 4 De * providentia Dei.

Inter quas rationes potissima est quae ex providentia Dei sumitur. Est enim evidens lumine naturae Deum habere providentiam huius mundi, esseque supremum gubernatorem illius.

Item, est evidens in ratione naturali hominis finem esse * secundum leges luminis naturalis vivere; et ab hac lege deviare, et contra rationem vivere, et est malum et poena dignum; nam cum ratio sit suprema pars hominis, et regula omnium actionum illius, recta ratio postulat, ut omnia inferiora superiori deserviant, et quod omnes * hominis actiones illi regulae conformentur.

24 Tunc est argumentum: In quavis Republica bene instituta principalis cura gubernatoris est poena afficere malum et pervertentes ordinem Reipublicae, et praemio afficere bonos; sed hoc universum est quaedam Republica a Deo instituta, cuius supremus gubernator est ipse Deus; ergo pertinet ad providentiam Dei et ad summam bonitatem atque iustitiam illius poena malum afficere, et praemio afficere bonos, tunc ultra. Sed hoc non exsequitur Deus in hac vita, nam videmus malos deliciose vivere usque ad mortem, bonos autem laboriose; ergo reservatur hoc illis in sequentem vitam; ergo post vitam corporis manet vita alia animae. Quae ratio videtur sumpta ex Iob, cap 21, et ex Psalmo: "Noli aemulari in malignantibus, etc." Et Psalmus "Quam bonus Israel." Et D. Clemens, lib 3 Recognitionum * evangelicarum, ait ex ore D. Petri: "Si iustus Deus est, anima immortalis est." Et D. Chrysostomus, supra, ait rationem hanc tam clare * convincere animam nostram esse immortalem, sicut est evidens quod in meridie est lux, "nam animus, inquit, hominis horret audire quod par sit exitus hominis sanctissimi et pessimi."

25 Sed nihilominus Scotus, in 4, d 43, q 2, ait rationem hanc non convincere.

1º, Quia non constat Deum esse rectorem universi.

2º, Quia hoc admissio, tam sufficiens praemium virtutis esset ipsa virtus et delectatio illius; et sufficiens poena mali est turpitudine culpa. Propter quod D. Augustinus, 1 Confessionum, ait: "Iussisti, Domine, [...] et sic est, ut omnis animus inordinatus ipse sibi sit poena." Et ad Rom 1, Paulus: "Mercedem [...] sui erroris in semetipsis reportare."

3º, Ait Scotus signum esse rationem non convincere, quia antiqui philosophi non utuntur ea.

26 Sed contra Scotum agit late Cano, lib 12 De locis, cap 15.

Et prima quidem evasio falsissima est, nam est * evidentissimum Deum esse rectorem mundi.

Secunda item evasio non est probabilis, nam praemium et poena debet esse aliquid datum a gubernatore; quod autem * intrinsece sequitur ex ratione virtutis et vitii, id non habet rationem praemii neque poenae propriae, nam si quis in virtute delectatur, non est * gratificatio illi facta a rectore universi, sed est quasi passio ipsius virtutis. Adde quod licet virtus de se sit magis appetibilis quam vitium, etiam secluso praemio et poena, tamen nihilominus virtus habet * laborem suum et difficultatem non parvam, et ratione illius meretur * studiosus praemium et remunerationem; immo saepe dolor et poena virtutis est maior quam delectatio; nec peccatores in operibus malis semper affliguntur nimium, immo plus multo delectantur.

Unde David, dicto Psalmo 72, proponens sibi quaestionem de prosperitate malorum et afflictione bonorum, non solvit certe eo modo quo Scotus, sed ad futurum iudicium illius solutionem reservat: "Labor, inquit, est ante me, donec intrem in sanctuarium Dei et intelligam in novissimis eorum." Sic etiam solvit Hieronymus, cap 12, et * Habacuc, cap 1, 2 et 3.

Signum vero quod tertio loco adducit Scotus minus *

proprie et docte dictum est; minus proprie, dico, quia sufficeret sanctum uti ratione illa, quamvis non uterentur philosophi; minus docte vero, quia Plato, Dialogo De animae immortalitate, sectione ultima, Sic ait: Iustum est scelestos homines post obitum suorum criminum poenam dare, iustos vero praemia recipere; alias et mala manerent impunita, et bona sine praemio.

27 Audi philosophos de poena malorum et de iustorum praemio in alia vita. Eadem rationem insinuavit Socrates, ut refert Cicero, * Tusculana 1 "Duae, inquit, sunt viae, duplices cursus animorum e corpore exeuntium, nam qui se vitiis humanis contaminarunt, et se totos libidinibus tradiderunt [...] iis devium [...] iter est seclusum a * concilio deorum; qui autem se integros castosque servarunt, quibusque fuit minima cum corporibus contagio suntque in corporibus humanis vitam imitati deorum, iis ad illos, a quibus sunt profecti, facilis patet reditus." Simile quid dixit Epicharmos, ut refert Eugubinus, lib 9, cap 15: "Si pietatem, inquit, animo coluisti defunctus mali nihil patieris, sursum in caelo permanet spiritus, at impiorum animae sub caelo vagae doloribus saevis cruciatibusque aeternis exagitantur."

28 Unde excluditur alia evasio, quae hic esse poterat, nempe quod licet ratio concludat animas puniri ac praemiari aliquo tempore post recessum a corpore, non tamen hinc concludi potest illas esse * perpetuas, sed solum conservari a Deo aliquo tempore. ut unaquaeque recipiat sicut gessit in corpore. Excluditur haec evasio ex eo quod si anima separata manet, illud sibi est naturale, non miraculum, nam in ordine naturae nihil est miraculosum; si ergo anima ex natura sua maneret sine corpore, semper manebit.

Adde quod peccata hominum digna sunt aeterno supplicio. quoniam Deus infinitus est, quem offendunt.

29 Alia via moralis demonstrandi hanc veritatem desumitur ex parte finis beatitudinis animae nostrae. Omnis enim res habet * aliquem finem, quo consecuto, quiescit; ergo. Et homo etiam habet suum finem; hunc autem non assequitur in hac vita plena miseriis. peccatis et contradictione animae et corporis; superest ergo illi alia vita in qua consequatur suum finem, saltem secundum principaliorem partem, quae est anima. Neque enim defuit homini providentia Dei ad consequendum suum finem magis quam rebus aliis naturalibus. Adde quod saepe homo odio habet corpus corruptibile in hac vita, utpote quod illi impedimentum sit ad consequenda bona spiritualia; ergo, etc.

30 Alia via sumitur ex desiderio naturali hominis. *

Naturaliter enim desiderat homo perpetuitatem, et omnia opera quae ad illam conducunt vehementer amat. Quod desiderium est maxime * conforme lumini naturae, ergo immortalitas est naturalis animae nostrae. Qua ratione saepe utitur D. Thomas, specialiter, in 2, d 19, q 1 extollit illam. Sed Scotus calumniatur eam, quam defendit Capreolus, in 4, d 43. q 2. Et ratio quidem probabilis est, non tamen * demonstrativa.

31 Alia via desumitur ex dignitate hominis in universo.

Est enim in illo constitutus tamquam totius universi caput et finis, * propter quem caetera omnia corporalia creata sunt, non solum inanimata, sed etiam animalia bruta; non solum res corruptibiles, sed etiam caeli incorruptibiles; valde ergo videtur absurdum quod par sit exitus * hominum et iumentorum, et quod tam brevis sit vita illius, propter quem omnia facta sunt, etiam quae perpetuo durant.

32 Ultima via desumitur, quia immortalitas animae et eius cognitio est primum fere fundamentum necessarium ad virtutem persequendam; cum ergo finis naturalis hominis sit sequi virtutem, per

lumen suae naturae potest consequi id quod ad finem suae naturae est necessarium, quia natura in necessariis non deficit; ergo potest * naturaliter homo cognoscere immortalitatem animae, nam ablato hoc * fundamento viverent homines ut bruta, et inciderent in cogitationes illas: "Comedamus et bibamus, cras enim moriemur", ut de insipientibus dicitur: Sap 2 et 15, et Is 22, 56. Ad quod insinuandum D. Augustinus 6 lib Confessionum, cap ultimo, Sic ait: "Si animus est mortalis, in animo meo Epicurus habet palmam. "Et haec de prima parte.

33 Philosophorum sententiae de immortalitate animae.

Tertia conclusio sit: Antiquiores et graviore philosophi cognoverunt animae immortalitatem, et hic communiter fuit sensus hominum recte sentientium in lumine naturae, seclusa fidei illustratione.

Et probatio huius conclusionis petenda est ex historiis et sententiis philosophorum, ex quibus aliqua referam. Cognovit imprimis hoc Mercurius Trismegistus, qui Dialogo 10, sic ait: "Anima in corpus humanum lapsa, siquidem mala perseveraverit, non gustat immortalitatis quidquam, nec bono etiam fruitur." Quasi dicat quod si perseveraverit bona immortalitate fruitur; mala autem dicitur non frui immortalitate, non quia esse desinat, sed quia non fruitur bonis immortalitatis, sed poenis semper subiacet. Idem Trismegistus inquit: "Omnium pater genitrixque mens, cum sit vita et natura, peperit hominem sibi * similem, quem tamquam propriam prolem dilexit." Refert Eugubinus, lib 9, cap 3. Et eandem veritatem agnovit Socrates, cuius verba supra statim retuli. Et alia refert Eugubinus, cap 12, lib 9: "Hic, inquit, est coetus iustorum, beatorum caelicolarum, qui venientes e terris iustos triumphantes excipiunt"; et infra: "animus purgatus * admittitur ad superos." De qua re multa Seneca, lib 1 De consolatione, cap 25, et epist 87.

Hoc idem agnovit Pythagoras, ut patet ex Timaeo * pythagorico: "Si deposito, inquit, corpore in liberum ascenderis aetherem eris immortalis deus non ultra mortalis." Refert Caelius Rhodiginus, lib 2, cap 18. Idem habuit Plato in Phaedone et in Phaedro, ubi pluribus rationibus hoc confirmat, quarum praecipuam supra retuli, et alia est quae sequitur: Quod est, inquit, inter duo rerum genera constitutum eius naturam participare debet, cui magis * assimilatur; intellectivum autem principium hominis, quod constituitur inter divina et terrestria, est simillimum divinae naturae, sicut eius exemplar et imago, quia sicut Deus se immutabiliter intelligit et universi ordinem mente concipit, ita anima nostra, quando a sensibus sequestrata per se ipsam aliquid considerat, attingit ad esse sincerum et divinum, et, eodem modo se habens, universi ordinem, caelorum et astrorum cursus intellectu tenet, licet quando sensibus utitur turbetur et erret * plerumque. Potius igitur dicendum est illam immortalitatem eius * participare, cui maxime assimilatur, quam terrestrium mortalitatem. Quam rationem prosequitur Porphyrius, lib 1 ad Boetium, et Eusebius, De praeparatione evangelica, lib 11, cap 27. Et propter hanc * similitudinem ad Deum dicitur anima nostra a Platone emanatio quaedam Dei. Et Seneca, lib De vita beata, cap 32, vocat eam scintillam divini spiritus. Et multi errarunt putantes illam esse substantiam Dei. De quo D. Thomas, 2 Contra Gentes, cap 85. Et in hac veritate secuta est Platonem tota eius schola, ut refert Tertullianus, lib 1 De * resurrectione carnis, in principio. Tenuit Apuleius, lib De deo Socratis, et Plotinus, ut D. Augustinus refert, 9 De civitate, cap 16, Gregorius Nyssenus, lib 2 De virtutibus animae, cap 9. Idem Porphyrius, supra citatus. Idem Cicero saepissime, specialiter Tusculana a, et lib De senectute, et lib 2 De legibus inquit: "Omnium animi * immortales sunt, sed bonorum et fortium divini", et oratione Pro Gaio

Rabirio: "Bonorum virorum mentes, inquit, mihi divinae atque aeternae videntur [...] et ex hominum vita ad deorum religionem * sanctimoniamque demigrare." Idem De somno Scipionis, et oratione Pro Sestio: "Sic habeo, inquit, te non esse mortalem, sed corpus hoc." Eadem veritatem tenuit schola Peripateticorum, nempe * Theophrastus, Themistius, Philoponus, Simplicius, Averroes et alii, quamvis multi errent putantes intellectivum principium non * informare corpus, de quo quaestione sequenti est dicendum, tamen omnes in hoc conveniunt illud esse immortale.

Eadem sententiam refert Plato, in Menone, tenuisse * Pindarum et antiquos poetas. Phocylides, vetustissimus poeta graecus, sic ait:

"Vita brevis nobis, ad tempus vivimus omnes, ast animus mortem seniumque ignorat." Refert Eugubinus, lib 9, cap 15. Idem

Epicharmus poeta, ut supra retuli. Idem Lucretius dicens:

"Cedit item retro, de terra quod fuit ante,

In terras; Et quod missum est ex caetheris coris,

Id rursus caeli fulgentia templa receptant"

Idem Epictetus et Lactantius, 7 lib Divinarum institutionum.

refert Pollytem quemdam consuluisse Apollinem de re hac, et *

Apollinem respondisse in oraculo animam esse immortalem. Idem colligitur ex Vergilio, lib 6 Aeneidorum, ex Ovidio, lib 12 *

Metamorphoseos. Et saepe poetae multa dicunt de Campis Elysiis, in quibus animas spatiari fabulantur; in quo fatentur illas esse immortales. Alii defunctos heroes in deorum numerum referebant. "Defunctis superest vita, et dii deinde creantur." Quae verba sunt Phocylidis poetae.

Referuntur ab Eugubino, supra, cap 15.

Alii animam a corpore separatam "manem deum" nuncupabant.

Vide de hac re plura apud D. Antoninum, 1 theologali, titulo 1,

cap 5, § 2, et Valerium Maximum, qui lib 2, cap 186, refert

Gallorum gentem immortales animas credidisse. Item tenuerunt *

Brachmanes, ut patet ex epistola Didymi, regis eorum, ad Alexandrum *

Magnum, quam refert D. Antoninus, 1 p historiali, titulo 4, cap 2, § 13.

Idem crediderunt Persae et Medi, ut patet ex verbis Cyri *

Maioris, regis eorum, quibus iam moriturus consolabatur filios. Quae refert

Cicero ex Xenophonte, lib De senectute, cap 1 "Nolite, *

dicebat, arbitrari, o mihi carissimi filii, me, cum a vobis discessero,

nusquam aut nullum fore. Neque enim, dum eram vobiscum, animum

meum videbatis, sed cum esse in hoc corpore ex his rebus quas

gerebam intelligebatis; eundem igitur esse credite, etiamsi nullum

videbitis."

34 De multorum antiquorum caede credentium animas esse immortales,

ut futura vita fruerentur. Multi etiam ex antiqui sese neci dederunt, ut

liberius anima et futura vita fruerentur, ut de Cleombroto refert

D Augustinus, 1 De civitate, et Ammonius, in Prooemio *

Praedicabilium. Referunt, inquam, quod lecto Platonis libro De animae *

immortalitate, sese interfecit. Et Cicero, Tusculana 1 refert idem. De

Cleanthe et Chrysippo et Zenone, et Empedocle, idem refert *

Lactantius, lib 3. Et quid simile refertur de multis romanis, qui

propter praeclara facinora sese occiderunt, aut evidenti periculo

mortis obicierunt, certe confisi de animae immortalitate. Unde D. *

Chrysostomus, supra, insanos vocat et mente destitutos eos qui de hac

veritate dubitant, utpote qui ambigunt de confessis ab omnibus,

etiam gentilibus.

35 Et ratio pro conclusione desumi potest ex dictis, nam

cum cognitio immortalitatis animae sit adeo necessaria ad recte *

instituentos mores hominum, pertinebat ad providentiam Dei, ut esset

cognita in omnibus nationibus et in omni tempore, et praecipue ab

excellenter viris, quamvis etiam ab aliquibus nationibus ignorata

fuerit, ut de indis refertur, forte permittente Deo propter gravissima peccata eorum. Et qui hanc veritatem cognoverunt neque tanta claritate, neque tanta firmitate attigerunt illam, quanta nos lumine fidei adiuti cognoscimus. Et multi eorum hanc veritatem cognoscentes in multis aliis errarunt circa ipsam animam, nempe aut circa originem illius, aut circa modum existendi illius in corpore, aut circa multitudinem * animarum, aut circa statum futurae vitae, ut quaestione sequenti videbimus.

A quibus erroribus fides nos liberat, rationem naturalem dirigens.

36 Quid de immortalitate animae senserit Aristoteles. Sed forte * mirabitur quis quod inter tantos philosophos nullam principis eorum * mentionem fecerimus; quod consulto fecimus, ut illius sententiam hoc ultimo loco exactius possemus inquirere. Est enim in hac parte obscura valde Aristotelis mens.

37 Multi putantes Aristotelem sensisse animam esse mortalem. Nam gravissimi multi auctores putant illum sensisse animam nostram esse mortalem, ut Clemens Alexandrinus, Iustinus Martyr, Sermone exhortatorio ad gentes, Theodoretus, lib 5 De curatione graecarum affectionum, Alexander Aphrodisius, lib 3 De Anima, *

Pomponatius, lib De immortalitate animae, et Caietanus, in 1 De Anima.

Alii vero sentiunt Aristotelem recte sensisse de animae nostrae immortalitate: D. Thomas, 2 Contra Gentes, cap 78 et 79, et hic, lect 10, et 12 Metaphysicae, lect 3, Albertus Magnus, tract 2 De Anima, cap 2, et tract 3, cap 13, Ammonius, et *

Philoponus, in prooemio De Anima, tx. 13 et 65 et 82, et lib 2, tx. 25 et 26; et lib 3, tx. 7 et 20, Simplicius, 1 De Anima, tx. 65 et 66, et lib 2, tx. 11 et 20, Aegidius, lib 3, cap 4, Durandus, in 2, d 18, q 3, Ferrariensis, Contra Gente 2, cap 69, et alii thomistae communiter et moderni, et specialiter Augustinus Eugubinus, lib 9, cap 8.

Scotus vero, in 4, d 43, q 2, a 2, censet Aristotelem de hac re fuisse dubium. Idem Hervaeus, in 1, d 1, q 1, Niphus, De * immortalitate animae, cap 1.

38 Quod autem ex his libris et aliis Aristotelis libris colligere possum est illum sensisse et cognovisse animam nostram esse immortalem, tamen vel quia non putavit sese habere huius rei sufficientem * demonstrationem, vel quia nihil potuit dicere de statu animae separatae, ideo * quaestionem istam numquam ex professo tractavit, nec satis clare aperuit mentem suam, sed quibusdam locis illam insinuans, aliis occultat. Haec patent ex discursu illius in his libris De Anima.

Et incipiendum est a quibusdam conditionalibus positus in prooemio, quarum expositionem in hunc locum reicimus. 1º, Si intelligere est phantasia, id est, imaginatio quaedam, aut sine * imaginatione non est, nec istud esse sine corpore potest. 2º, Si anima humana aliquem habet affectum aut operationem propriam, fieri potest ut ipsa a corpore separetur. 3º, Si nullus sit ei affectus aut operatio propria, separabilis non est.

39 Et circa ultimas, ommissa prima, pro nunc notandum, 1, quod Aristoteles in eis non arguit, in quo multi falsi sunt, ut Themistius, Venetus, et uterque Caietanus. Et ideo cessat quaestio, quomodo arguat a destructione antecedentis ad destructionem consequentis. Non enim arguit, sed tantum ponit duas propositiones tamquam duo * fundamenta et principia prima ad investigandam immortalitatem animae, ut Philoponus ibi, et Simplicius, et D. Thomas advertunt.

Quid Aristoteles intelligat per operationes proprias et * communes. 2º est notandum, quid intelligat per operationes proprias et communes. Fit enim hic comparatio animae ad corpus, non ad alia extrinseca.

Unde notandum est, 3, quod operationes vitales omnes

habent originem ab anima, et nulla a corpore, quia anima est primum principium vitae, et ita nulla est vitalis operatio propria corporis, sed omnis operatio vitalis est animae aliquo modo. Tamen est differentia, quod quaedam sunt operationes quae, licet originentur in anima, tamen in corpore perficiuntur, et in illa subiectantur; et istae operationes dicuntur communes. Aliae vero operationes et oriuntur ab anima et in illa recipiuntur et fiunt sine instrumentis corporeis; et tales operationes dicuntur propriae. Et haec est legitima huius divisionis expositio, quam sequuntur Themistius, Philoponus, Simplicius. et D. Thomas; et illius meminit D. Augustinus, 10 Super Genesim ad litteram, cap 12, ubi dicit delectationem spiritualem esse solius spiritus, carnalem vero esse utriusque, scilicet corporis et spiritus.

40 Ex quibus patet sensus duarum conditionalium. et veritas earum constat ex dictis in principio huius quaestionis quia operatio proportionatur potentiae, et potentia formae, nam operatio sequitur formam, ut actus secundus primum. Et ideo si operatio nullam * dependentiam habet a corpore, ut a subiecto, nec forma illam habebit; si autem omnis operatio habet dependentiam, habebit et forma. Ubi nota quod ex independentia unius operationis tantum, colligitur * independentia animae, et ex dependentia plurium operationum non colligitur dependentia animae.

Ratio est, quia licet multae operationes dependeant, si tamen una sit independens, illa ostendit modum entitatis formae suae; et docet quod illa forma exercet alias operationes, non tamquam principium adaequatum illis, sed tamquam principium superioris et altioris rationis.

Si autem operationes omnes sunt dependentes a materia, ostendunt manifeste formam etiam dependere in esse.

Hoc ergo est fundamentum verissimum quod Aristoteles * proponit in illo prooemio. In lib autem 3, quasi sub illo subsumens. docet esse in nobis aliquam operationem propriam animae, nempe * intelligere; et tx. 4, 6 et 7, ostendit intellectum non esse potentiam organicam, cuius ratio quaedam supra relata est.

Et allia est: Quia potentia organica laeditur ab excellentia obiecti, ut auditus a vehementissimo sono; intellectus vero non sic, sed potius ab eccellente intelligibili perficitur maxime. Lib etiam 1, tx. 9 et 92, ait quod non potest fingi necdum existimari cui parti corporis conveniat intelligere, et lib 3, tx. 12, probat intellectum non esse mixtum nec habere aliquid commune cum corpore. Et tandem tx. 20 concludit esse perpetuum. Et ex praemissis sequitur aperte isto modo: Si anima habet, etc; sed habet, etc.

Iuvant etiam alia Aristotelis testimonia, nam lib 1, tx. 45, ait intellectum sine corpore esse; et tx. 65, 66 et 82, ait quod * intellectus est quid divinum et impassibile, et lib 2, tx. 21, ait quod intellectus differt ab aliis partibus animae, sicut perpetuum a * corruptibili, et 9 Metaphysicae, tx. 12, inquit posse nos separata a materia intelligere, et 12 lib Metaphysicae, tx. 17, dicit "nihil prohibere quod aliqua forma maneat post corruptionem totius, ut si est anima talis, ut intellectus seu mens"; item 2 De generatione animalium, cap 3, * ostendit animas aliorum viventium educi de potentia materiae, dicens: "Quorum enim principiorum operatio est corporalis, haec sine corpore esse non possunt. [...] Itaque extrinsecus eam venire impossibile est [...] cum inseparabilia sint." Et infra: "Restat igitur ut mens sola * extrinsecus accedat, eaque sola divina sit. Nihil enim cum eius actione * communicat actio corporalis." Item lib 2, tx. 45 expresse ait animam non esse corpoream.

41 Citavimus etiam in prooemio devia loca Aristotelis in quibus * tractationem de anima rationali ad Metaphysicam pertinere aliquo modo dixit, quia abstrahit a materia secundum esse; et 2 De partibus *

animalium, cap 10, ait solum hominem inter animantia esse participem divinitatis, 10 Ethicorum, cap 7 et 8, distinguit geminam vitam: alteram qua vivitur secundum compositum; alteram qua secundum mentem; et in hac secunda beatitudinem collocat. Et improbat eos qui hoc tantum persuadent, ut homo res humanas curet, et mortalis mortalia sentiat; sed ait curandum esse, ut ea vita vivamus quae est secundum praestantissimum quod in nobis est; et 9 Ethicorum, cap 8: *

"Magnum, inquit, virtutis opus esse oppetere mortem pro amico quia in illo opere tribuit amico vitam brevi duraturam, sibi autem magnum virtutis opus." Si autem anima esset mortalis, non esset virtus oppetere mortem, quia simul cum vita perit omnis felicitas.

42 Haec sunt quae Aristotelis mentem sanam ostendunt; quae autem illam occultant sunt non pauciora testimonia.

Et primo incipiamus a prima illa conditionali in * prooemio posita, quam sine expositione omisimus. Et est supponendum quod si aliqua operatio est propria animae, illa est intelligere; quod Aristoteles ibi aperte testatur, et omnes. Inquit ergo Aristoteles quod si intelligere est imaginatio quaedam, aut non est sine imaginatione, anima non est separabilis. Sed adde ex 3 De Anima, tx. 30, quod intelligere nostrum neque est nec esse potest sine phantasia. Et * concludatur isto modo: Si intelligere est phantasia, vel non est sine * phantasia, anima non est separabilis; sed intelligere non est sine phantasia; ergo anima non est separabilis.

Haec ratio convincit Caietanum 1 ad dicendum secundum * Aristotelem animam esse mortalem; et ideo alio modo explicat; * operationem propriam. et communem quam nos exposuimus. secutus Albertum, tract 1 De Anima, cap 6, et Commentatorem.

43 Pro quo est notandum quod operatio animae dupliciter potest dependere a corpore: Uno modo tamquam a subiecto et instrumento; quomodo visio pendet a corpore. Alio modo * tamquam a ministrante species; quomodo operatio intellectus nostri pendet a sensibus.

Inquit ergo Caietanus quod operatio propria dicitur illa quae nullo istorum modorum pendet a corpore; operatio autem communis dicitur, quae uno vel altero modo pendet. Et ita secundum Aristotelem intellectio nostra est operatio communis, quia secundum illum pendet a corpore ut a ministrante; et ita anima non habet operationem * propriam.

Quae expositio habet magnum fundamentum in littera * Aristotelis, nam cum ait quod si intellectio est imaginatio, aut non est sine imaginatione, anima non est separabilis. aperte dicit quod si intellectio non est sine imaginatione, non est propria operatio, ut patet ex tertia conditionali; ergo ut sit propria operatio necesse est quod neque sit imaginatio, neque etiam necessario requirat imaginationem.

Praeterea in illo textu ait quod propria animae * operatio est illa quae proprie fit sine corpore; addit tamen in lib 3 quod intelligere non est sine phantasmate, atque adeo non est sine corpore; ergo secundum eum non est operatio propria. Unde in eodem * prooemio statim ait: "Videntur autem et omnes affectus animae cum corpore esse." Et rursus ait quod intelligere videtur simillimum * operationi propriae; tamen non dicit esse propriam.

44 Antequam proponamus alia loca respondeamus his. Et incipiamus ab hac expositione operationis propriae et communis. Et primum omnium assumo quod alii fatentur, scilicet secundum Aristotelem * intelligere esse operationem independentem a corpore, tamquam ab * instrumento et organo; ergo secundum Aristotelem intellectio est operatio spiritualis; nam operatio quae non fit media potentia corporea et * organica non potest esse materialis; cognovit ergo Aristoteles potentiam

intellectivam animae esse immaterialem; ergo idem cognovit de anima; ergo cognovit esse immortalem, nam dicere eum cognovisse animam esse spiritualem et non esse immortalem ridiculum est. nam haec duo adeo sunt inter se germana, ut vix possit secundum ignorari, cognito primo.

Sed praeterea probatur quod per operationem propriam intelligat eam quae non fit medio organo corporeo.

1º, Quia in principio illius prooemii habet haec verba:

"Quorum quidam, scilicet affectus ipsius esse proprii, quidam animalibus etiam per ipsam inesse competereque videntur." Ubi illam vocat * operationem communem, quae inest composito ratione animae; ergo e contrario, illam vocat propriam, quae ipsi animae inhaeret, et non est in ipso animali ratione animae; huiusmodi autem est omnis operatio quae non pendet a corpore ut ab instrumento; ergo.

2º, Aristoteles in illo prooemio ait quod illa operatio est communis, quae fit cum corpore; et quod illa fit cum corpore, cum qua corpus patitur; ab illa autem corpus patitur, quae in illo * subiectatur; ergo illa operatio quae non subiectatur in corpore non est * communis; ergo propria.

3º, Lib 2, cap 1, in fine ait: "Nihil autem vetat ut aliquae partium sint separabiles, propterea quod corporis nullius sint actus." Unde aperte docet aliquam potentiam animae esse separabilem, quia non actuat corpus, id est, quia non subiectatur in illo, et quia non est potentia organica; ergo talis potentia, et eius operatio, dicitur * propria animae.

4º arguitur, nam fatentur contrarium opinantes quod * secundum Aristotelem anima nostra habet operationem independentem a corpore, ut subiecto et organo; ergo cognovit eam esse spiritualem; ergo illam vocat operationem propriam, nam ex illa potest inferri esse spiritualem, atque adeo immortalem. Ait enim Aristoteles, 12 * Metaphysicae, in fine, omne immateriale esse immortale.

5º, Nam si Aristoteles intelligeret illo modo: Quod si anima habet operationem propriam est separabilis, propositio illa est ridicula, nam constat aperte animam non habere tali modo operationem propriam; ergo aliud difficilius et rationabilius vult Aristoteles in illa propositione.

6º, Omnes expositores fatentur fundamentum iactum ab Aristotele in prooemio esse unicum medium ad demonstrandam * animae immortalitatem, tam secundum Aristotelem, quam in re ipsa. * Medium autem verum est: Quod si anima habet propriam operationem sensu a nobis exposito, illa est immortalis; ergo hic est etiam sensus Aristoteiis. Caietanus negat minorem, sed ait medium esse: Quod si anima habet operationem propriam id est. independentem a corpore omni modo, illa est immortalis; et quia anima potest habere istam operationem, saltem separata a corpore, sequitur esse immortalem. Sed Caietanus non adverti quod haec probatio supponit probandum, nam ad probandum quod anima habet operationem propriam, supponit illam esse separatam; et hoc est quod quaeritur. Et ideo Albertus, putans illud esse medium, consequenter dixit animam in corpore posse habere operationem propriam illo modo; sed hoc nec demonstrabile est, nec forte verum. Igitur verum medium demonstrationis est illud quod diximus, et ex illo evidenter sequitur immortalitas, ut etiam intulimus. Cum ergo medium illud posuerit Aristoteles, non est cur credatur supposuisse illud in sensu falso.

45 Sed quid ad primam illam conditionalem: Si intelligere non est sine phantasia, etc? Communiter responderi solet quod si intelligere * simpliciter et absolute indigerit phantasia, numquam posset esse anima sine corpore.

Exponitur quidam locus Aristotelis, 3 Animae, tx. 39. Prima expositio. At vero Aristoteles, in 3 De Anima, non dicit quod intelligere non est sine phantasia, sed quod nos pro isto statu non possumus intelligere sine phantasia.

Haec tamen solutio displicet:

1°, Quia reddit processum omnino inutilem, nam supponit duos status in anima et in intelligere: alium in corpore, alium extra corpus; et hoc est supponere probandum.

Item petitur principium, nam secundum illam expositionem, dicere quod anima potest intelligere sine phantasia, est dicere quod separata potest intelligere.

Philoponus ergo exponit aliter, scilicet quod si intelligere non est sine phantasia, tamquam instrumento et organo, non est sine * corpore. Quod quidem in se verum est, non tamen est sensus Aristotelis.

Ait enim Aristoteles: "Si non est phantasia, vel si non est sine phantasia", ergo hoc secundum est aliquid distinctum a primo. Per primum autem intelligit quod sit phantasia ipsa organica; ergo per secundum intelligitur dependentia a phantasia.

Resolutio. Sensus igitur verus videtur esse alius. Ad cuius intelligentiam nota quod tripliciter operatio unius potentiae potest dependere ab aliqua materiali potentia:

Uno modo tamquam ab elicenti, ut pendet actus * imaginandi a phantasia ipsa.

Secundo modo tamquam a proponente obiectum * eiusdem ordinis et rationis, ut pendet operatio appetitus sensitivi a phantasia, et operatio phantasiae a sensibus externis, ut Aristoteles infra ait, tx. 160, et 116: "Accipit enim phantasia species suas materiales a sensibus externis."

Tertio modo pendet operatio unius potentiae ab alia, tamquam a concomitante, ut pendet intelligere nostrum a phantasia, quia operatio phantasiae semper concomitatur operationem intellectus, ut infra dicitur.

Hic ergo non loquitur Aristoteles de isto tertio modo, quia est improprissima dependentia, sed de duobus primis. Et vult quod si intellectio est phantasia, id est, operatio elicita a phantasia, vel non est sine phantasia, id est, si est eiusdem ordinis cum operatione * phantasiae, et dependens ab illa eo modo quo alii affectus animae, nempe ira, gaudium, etc, pendent ab illa; si hoc, inquam, ita est, * intellectio non est sine corpore, id est, est operatio communis animae et * corporis, et non propria animae. Et hic sensus est verus et consonus litterae et modo loquendi Aristotelis, nam ad istum modum ait lib 3, tx 160, et 161, quod imaginatio non est sine sensu externo. In 3 autem lib non probat Aristoteles intelligere non esse sine phantasmate isto * modo sed alio, tertio videlicet, quod semper se concomitatur. Et ita solvitur iste locus.

46 Sed manent alia loca Aristotelis difficillima: Et secundus est infra, lib 3, cap 5. Ait Aristoteles intellectum passivum esse * corruptibilem; subdit etiam quod post mortem non reminiscimur; ergo post mortem non intelligit anima; ergo non operatur; ergo non est; ergo non est immortalis. Iste locus est difficillimus in 3 De Anima, et pendet ' ex intelligentia illius difficultatis, quam illo loco enodabimus.

Nunc 1° dicitur breviter cum D. Thoma, Themistio et

Philopono quod per intellectum passivum intelligit cogitativam, nam antea eodem lib 3, cap 3, dixerat phantasia esse quasi quemdam intellectum, et 1 Ethicorum ait partem sensitivam esse rationalem, quia nata est obedire rationi.

Vel, 2°, dicitur cum Simplicio quod intellectus passivus corrumpitur non simpliciter, sed quantum ad passibilitatem; nam in

hoc statu dicitur intellectus passivus, quia est in potentia et recipit; separatus autem a corpore semper erit in actu, et ideo non manebit passibilis. Quomodo D. Thomas, 1 p, q 54, a 4, ait quod in Angelis non est intellectus possibilis, quia semper sunt in actu, corrumpitur igitur intellectus passivus quantum ad passibilitatem suam, non * simpliciter. De anima vero separata non negavit Aristoteles quod intelligat, sed inquit quod non habebit eundem modum reminiscentiae, quem habet in corpore, quia tunc careret operatione sensuum.

47 Tertius locus difficilis est in 3 Ethicorum, cap 10, ubi reprehendit Solonem qui dicebat beatitudinem veram superesse homini post hanc vitam.

Et ratio illius est, quia futura vita est incerta et valde dubia.

Unde de illo statu futurae vitae et de anima separata numquam aliquid dixit Aristoteles.

Et 12 Metaphysicae, tx. 35, laudat felicitatem Dei, quae non sit veluti felicitas hominis, quae statim sit peritura.

Respondetur quod potius in libris Ethicorum multa *

Aristoteles dixit de felicitate mortuorum, et inter alia quod prosperi * amicorum eventus conducunt ad felicitatem mortuorum; in quo aperte * intelligit post mortem manere animam, ut D. Thomas ibi, lect 15, 16 et 17, ubi explicat sic locum Aristotelis: Quod Solon negat omnem beatitudinem hominum in hac vita; et hoc reprehendit Aristoteles * inquit quod in hac vita etiam potest habere beatitudinem aliquam; et futuram vitam esse incertam, non quantum ad existentiam animae, sed quantum ad statum quem separata habebit. In 12 vero Metaphysicae comparat beatitudinem Dei beatitudini quam in actu habemus, quia haec tantum est beatitudo totius hominis.

48 Quartus locus difficilis est, quia animam nostram putavit Aristoteles educi de potentia materiae, ut patet ex 2 De generatione animalium, cap 3, ubi sic ait: "Igitur vegetativam animam in * seminibus in potentia haberi statuendum est; de anima quoque sensitiva pari modo sentiendum est, atque etiam de intellectuali." Ubi videtur asserere animam rationalem contineri et educi de potentia materiae, eo modo quo anima sensitiva et vegetativa.

Sed hic locus petit quid Aristoteles senserit de origine animae nostrae, de quo dicendum est latius in quaestione sequenti. Pro nunc dicimus Aristotelis sententiam apertam esse non educi de * potentia materiae, nam iam dixit quod venit de foris; unde quando ait quod continetur in potentia materiae, non debet intelligi contineri tamquam in causa, sed tamquam in potentia recepta. Fit enim semper anima in materia disposita ad receptionem illius. Et haec de secunda parte quaestionis.

49 An anima sit immortalis secundum fidem. Circa tertiam vero partem sit quarta conclusio: Certissimum est * secundum fidem catholicam animam nostram numquam perituram, atque adeo esse immortalem.

Probat: Sap 2, 3 et 4 cap: "Iustorum animae in manu

Dei sunt, et non, etc." Et Ex 3 dicitur: "Deus Abraham, et Deus

Isaac, et Deus Iacob." Et additur Mt 22: "Non est autem Deus *

mortuorum, sed vivorum." Quo testimonio utitur Chrysostomus, Homil 71 in D. Matthaeum, Theophylactus, et Caietanus super illum locum Matthaei. Item Mt 10: "Nolite timere." [...]

Praeterea haec veritas de immortalitate animae est *

fundamentum fere omnium mysteriorum nostrae fidei, et praecipue eorum quae ad salutem humani generis pertinent, nam si anima esset peritura, superflua esset Christi redemptio et passio. Quid enim haec prossent homini, si post hanc vitam nihil manet? Certe, si anima moritur, vana est fides nostra, et vana praedicatio nostra, et gratis Christus mortuus,

et falso regnum eius praedicatur aeternum. Io 12 "Qui odit * animam suam, etc." Ad Phil 1: "Mihi [...] vivere Christus est, et mori lucrum." Et alibi: "Quod [...] momentaneum et leve, etc." 2 Cor 5: "Scimus [...] quoniam si terrestris domus nostra, etc." Et tandem tota Sacra Scriptura praedicat hanc vitam aeternam. Et haec est promissio Messiae ad benedicendas omnes gentes. Et in Symbolo habetur: "Et regni eius non erit finis." Item, si anima moritur, quomodo poena inferni praedicatur aeterna?: Iob 21, Mt 25. Item, quomodo dicitur quod Patres antiqui Christum in * inferno expectabant? Gen 37: "Descendam ad filium meum lugens in infernum." Ps 15: "Non derelinques animam meam in inferno." Item, si anima non manet quomodo est "sancta [...] et salubris [...] cogitatio pro mortuis exorare, ut a peccatis absolvantur", ut in libris Machabaeorum dicitur? Ut quid enim est purgatorium? Ut quid infernum? Ut quid beatitudo? Animam igitur post mortem * manere constantissima veritas est in fide.

50 An anima sit ex natura sua immortalis, an vero ex gratia Dei. An vero sit ex natura sua immortalis, an hoc habeat ex dono et gratia Dei in quaestionem verti potest, quid sit de fide. Elementa enim * corruptibilia sunt, et tamen in aeternum durabunt. Sic igitur posset quis dicere nostram animam perpetuo mansuram, quia Deus conserbabit illam, non quia ab intrinseco sit immortalis. Quod quidem non videtur contra fidem.

1º, Quia Sacra Scriptura tantum dicit quod anima manet in aeternum, non tamen docet id convenire illi ex natura sua.

2º, Quia in Concilio 6, Constantinopolitano 3, sessione 11, dicitur animam esse immortalem non per naturam, sed per * gratiam.

3º, Quia 1 Tim dicitur de Deo: "qui solus habet * immortalitatem", scilicet ex natura sua.

4º, Quia Angeli perfectiores sunt anima, ut colligit * Hieronymus in id Mt 11 "Qui [...] minor est in regno caelorum, etc."; et epist ad Algasiarn, q 10, Chrysostomus, homil in Lucam, De divite, cap 16. Sed non est de fide Angelos esse ex natura sua immortales, nam Gabriel, in 2, d 2, q 1, ait Angelos non esse magis incorruptibiles ex natura sua quam haec inferiora, et tamen non * reputatur haereticus; ergo.

5º, Nam non est de fide animam esse spiritum; ergo, etc.

Antecedens patet, quia non est de fide Angelum esse spiritum, ut D. Thomas dicit, q 16 De malo, art 1, ex Augustino, lib 21 De * civitate, cap 10, nam multi sancti tenuerunt eos esse corporeos, ut D. Ambrosius, Cyprianus, et alii; ergo, etc.

6º, Non est de fide animam nostram non educi de potentia materiae; ergo non est de fide ex natura sua non dependere a materia.

51 Sit nihilominus quinta conclusio: De fide est animam nostram esse ex natura sua immortalem.

Et ad probationem adverte quod, licet ex sola Sacra Scriptura per se sumpta non posset hoc dici tamquam de fide, addendo tamen Sacrae Scripturae decisiones Conciliorum et communem sensum et expositiones sanctorum omnium fit conclusio certa de fide, nam omnes istae sunt regulae infallibiles fidei; et imprimis omnia adducta pro quarta conclusione virtualiter hanc probant, nam in hac perpetuitate animae nullum miraculum Deus facit, nec Sacra Scriptura id narrat ut miraculum, sed ut quid naturale.

Sed specialiter facit illud Sap 2: "Deus inexterminabilem fecit hominem, ad imaginem et similitudinem suam creavit illum." Et prosequitur Salomon sermonem contra eos qui cogitabant animam esse mortalem, et dicit eos errasse, quoniam "excaecavit eos malitia

eorum"; quasi dicat quod etiam in lumine naturali errarunt propter malitiam suam. Facit illud etiam Eccle, ultimo: Donec "revertatur pulvis ad terram suam [...] et spiritus [...] ad dominum Deum, qui dedit illum." Et illud Mt 10: "Animam autem non possunt occidere"; quasi dicat nullam esse potentiam naturalem ad destruendam animam. Praeterea, Concilium Lateranense V, sub Leone X, * sessione 8, definit hanc rem: Anima, inquit, rationalis "per se et essentialiter non solum est forma corporis humani [...], verum et * immortalis." Et infra damnat ut haereticos eos qui dixerint esse * mortalem secundum naturam, aut secundum philosophiam. Et postea praecipit magistris omnibus, ut doceant hanc veritatem fidei, et * argumenta in contrarium solvant. In VI etiam Synodo, Constantinopolitana III, sessione 11, dicitur animas et invisibilia omnia esse * incorruptibilia. Idem in Concilio Viennensi, sub Clemente V. Item, secundum fidem anima est spiritualis; ergo et * immaterialis. Antecedens habetur cap "Firmiter", De Summa Trinitate et fide, ubi dicitur quod homo est compositus ex natura corporali et spirituali. Et idem habetur in dicta Synodo Constantinopolitana, in Epist Sophronii, quam Concilium ut catholicam acceptat. Et Sacra Scriptura saepe animam hominis vocat spiritum. Ad Rom 8: "Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, etc." Et Ps 145 "Exibit spiritus eius, etc." Io 4: "In spiritu et veritate." Et D. Hieronymus, epist ad Pammachium damnat * oppositum ut errorem Originis, qui dixit animam habere corpus aereum. Eadem veritatem confirmat Hieronymus in id Mt 10: "Animam autem non possunt occidere", Chrysostomus, homil 1, De * incomprehensibili Dei natura, et homil 3, In Gen, D. Gregorius, 5 * Moralium, cap 25, D. Gregorius Nazianzenus, epist ad Evagrium, De deitate, D. Augustinus, De haeresibus, haer 86 contra Tertullianum, et 10 Super Gen ad lit, cap 23, 24 et 25, et epist 28 et 105. Et hic tandem est consensus totius Ecclesiae, qui etiam facit rem de fide. Tandem de fide est animam esse capacem divinae visionis, in quo virtualiter continetur quod est naturae intellectualis et immortalis.

52 Unde ad primum negatur antecedens. Cui adde quod non tantum ea quae in Sacra Scriptura continentur sunt de fide, sed etiam ea quae Concilia et Ecclesia docent sunt de fide. Ad secundum respondetur quod ibi Concilium non negat animam esse immortalem ex natura sua, sed docet non esse adeo immortalem, quin divina virtuta indigeat ut conservetur, quia Deo non influente et dante illi esse, statim transiret in nihilum. Et haec conservatio est donum Dei liberaliter concessum, et ideo dicitur gratia. Quod docet Innocentius Papa, epist ad quinque episcopos, quae habetur 1 tomo Conciliorum.

Ad tertium dicitur quod Deus solus dicitur habere immortalitatem perfectam, id est, omnimodam immutabilitatem, ut exponit D Dionysius, 1 De divinis nominibus, cap 6, D. Thomas, 1 p, q 50, a 5, ad 1, Paulus: Solus ille habet immortalitatem a se, et non datam nec dependentem ab alio; quomodo etiam dicitur quod nemo bonus nisi solus Deus, vel solus habet immortalitatem, id est, est immunis a morte culpae. Exponit Ambrosius, lib 3 De fide ad Gratianum.

Ad quartum respondetur minorem esse falsam, et sententiam Gabrielis esse erroneam in fide et philosophia.

Ad quintum negatur antecedens.

Ad illud de Angelis dico esse certissimum esse spirituales et incorporeos; tamen hoc multo certius est de animabus nostris. Et

potissima ratio est, quia hoc secundum est definitum de fide, neque fuit controversum unquam inter sanctos; tamen primum non est * definitum, et fuit de ea re controversia magna in Ecclesia. Et forte fuit ratio, quia Angelus est substantia integra et completa, et ideo potuit poni compositus ex corpore aliquo et forma; tamen anima est tantum forma, etiam secundum fidem, ut infra * dicitur, et ideo non potuit fingi composita ex corpore et anima; unde cum esset independens a corpore, necessario debuit esse spiritualis. Verum est tamen quod si Angeli fingerentur compositi ex forma et corpore, necessario eorum forma deberet poni spiritualis, sicut est anima hominis.

Ad sextum nego antecedens, de quo latius quaestione * sequenti.

53 Ex quibus omnibus sequitur, et potest esse sexta * conclusio, esse maxime pium et consonum fidei asserere immortalitatem animae esse demonstrabilem lumine naturali; et oppositum videtur mihi temerarium.

Haec conclusio posita est propter Scotum, in 4, d 43, q 2, et Caietanum, Ad Rom 9, et Eccle 3, qui asserunt hanc veritatem non esse lumine naturae demonstrabilem.

Sed conclusio patet ex dictis, nam cum rationes factae * videantur sanctis luce clariores, cum illis fuerint convicti tot philosophi et doctissimi et ingeniosissimi, etiam carentes lumine fidei, temeritas * apparet asserere illas non demonstrare hanc veritatem; maxime quia haec veritas proposita intellectui statim prae se fert quamdam consonantiam cum naturae lumine; et homo est ex natura sua optime dispositus ad assentiendum huic veritati; quod non parum conducit, ut rationes, quae in se fortissimae sunt, fortiores etiam appareant.

Item, qui negat hanc veritatem esse demonstrabilem, etiam negabit esse demonstrabilem Deum esse, nam certe ad hoc non sunt urgentiores rationes. Quod tamen plus est quam falsum.

Patet etiam hoc ex dictis in prima et secunda conclusione.

54 Argumenta in principio facta postulant singula difficultates * singulas ad quaestionem sequentem pertinentes. Et ideo illis breviter respondendum est:

Ad primum negatur sequela, quia non repugnat formam in se esse subsistentem et informare aliud.

Ad secundum respondetur quod licet homo generetur, anima creatur. Quae duo non repugnant, ut dictum est 1 Physicorum.

Ad confirmationem respondetur quod quando pars est subsistens, nihil repugnat dari actionem per se productivam illius; neque etiam est inconueniens partem prius existere natura quam totum.

Ad tertium respondetur quod forma quae multiplicatur cum corpore, ipso concurrente tamquam causa illius, est corruptibilis; quae vero multiplicatur sine causalitate corporis, immutabilis.

Ad quartum respondetur quod ostendit animam rationalem esse formam corporis; tamen non ostendit intellectum esse potentiam organicam, ut optime Aristoteles observavit, lib 3, tx. 7, nam per se intellectus non debilitatur ex obiecto neque ex continua actione, nam in homine senio confecto sensus omnes debilitantur; tunc autem * intellectus viget.

Item, potentia organica per se loquendo ex obiecto * dissipatur et diminiuitur, non sic autem intellectus; sed per accidens * contingit quod cerebro male affecto et phantasia laesa, intellectus * impediatur; quod provenit ex quadam concomitantia et coniunctione inter ipsas potentias, quae infra explicabitur, non ex virtute intrinseca intellectus, quae semper salva manet.

55 Ad loca Sacrae Scripturae respondetur quod in primo fit sermo

de homine, quantum ad corpus; et in secundo de toto composito, quod post mortem non manet; in tertio vero est sermo de morte spiritali animae.

QUAESTIO 4.

Utrum principium intellectivum hominis sit vera anima illius.

1 Diximus in superioribus esse de ratione animae quod sit actus primus et forma informans et primum principium, quo vivens ipsum est et operatur; et ideo postquam vidimus quam entitatem habeat principium intelligendi nostrum, ad perfecte cognoscendum substantiam illius videndum superest quomodo se habet ad corpus: an sit * intelligentia aliqua illi unita, an vero sit forma vere informans illud. Et videtur sane non posse esse veram formam.

1º, Quia forma et materia debent proportionari, sicut actus et potentia; res autem spiritalis et materia prima non habent inter se proportionem.

2º, Quia subsistere et esse formam repugnat; sed hoc * principium est subsistens; non est ergo forma. Maior patet, quia subsistere dicit per se esse; informare vero esse in alio; haec autem duo ita se habent quod unum includit negationem alterius; ergo non possunt simul eidem convenire.

3º, Quantitas in Sacramento altaris, eo ipso quod sit subsistens, desinit esse forma subiecti, nec potuit accipere unum nisi relinquendo aliud; ergo repugnat quod illa duo conveniant eidem rei.

4º, Quia alias sequitur Angelum posse esse formam corporis, quia si non posset, maxime quia est substantia spiritalis subsistens; sed hoc non habet anima; ergo.

5º, Ostensum est intellectum et intellectionem non esse actus corporis; ergo multo minus anima id erit. Patet consequentia, quia anima est abstractior et perfectior quam sua potentia et operatio; ergo minus concernit corpus.

6º, Omnis forma unitur materiae propter suam operationem; sed intellectivum principium non indiget materia ad operationes suas proprias; ergo non unitur illi. Minor patet, quia illae operationes sunt immateriales et non organicae, ad quas materia potius impedit.

7º, Cuilibet formae debet dari corpus illi proportionatum; ergo perfectissimae formae, qualis esset principium intellectivum, * deberet dari perfectissimum corpus; corpus autem hominis non est * perfectissimum, nam multa sunt alia perfectiora, ut de caelestibus patet; ergo nec forma hominis est perfectissima; ergo principium intelligendi non est forma hominis.

8º, Si principium intellectivum esset forma, informaret * incorruptibiliter; sed forma hominis non sic informat; ergo. Maior patet, quia esset perfectissima forma, et ita informaret perfectissimo modo, atque adeo incorruptibiliter.

Item, quia forma ordinatur ad informandum tamquam ad finem suum; ergo cum principium intelligibile sit incorruptibile et perpetuum, si esset forma, eius informatio deberet esse incorruptibilis et perpetua, ut esset finis proportionatus illi.

9º, Quoniam alias hoc principium intelligendi semel separatum a corpore maneret violentum, quia maneret extra statum suum * naturalem, et semper appeteret corpus tamquam id propter quod creatum fuerat. Hoc autem videtur inconveniens, quia anima semel separata naturaliter loquendo debet perpetuo in eo statu permanere; at vero secundum naturae ordinem nullum violentum est perpetuum. Immo ulterius sequitur quod posset cognosci lumine naturae resurrectio *

hominum, quia illa anima non deberet perpetuo manere violenter; ergo deberet corpori reuniri.

10°, arguitur: Si principium intellectivum est vera anima, ergo simul incipit cum composito; ergo multiplicatur cum illo; ergo tot sunt animae intellectivae quot homines fuerunt et sunt; ergo, * exiliente mundo aeterno, essent nunc infinitae animae. Consequens autem est falsum; ergo.

11°, Omnis forma unitur materiae mediis dispositionibus * accidentalibus; sed hoc est impossibile rei spirituali, nam accidens * materiale non potest agere circa rem spiritualem, ut illam uniat materiae; ergo talis unio est impossibilis.

12°, Homo habet veram animam sensitivam specie distinctam ab animabus sensitivis aliorum animalium; ergo non potest habere aliam animam vere informantem. Consequentia patet, quia postquam res aliqua est constituta in ultima specie substantiae per aliquam * formam specificam, non potest rursus informari alia forma substantiali; si ergo homo habet formam sensitivam intra latitudinem sensitivi, specie distinctam ab aliis formis sensitivis, impossibile erit informari alia forma superioris ordinis. Sed probatur antecedens, quia homo habet potentias sensitivas et passiones materiales specie distinctas a potentiis sensitivis brutorum; illae autem non oriuntur a principio intellectivo ut sic, sed ab anima sensitiva; et non ab anima sensitiva in genere; ergo in specie particulari; ergo, etc.

2 In hac quaestione antiqui philosophi magis errarunt quam in * praecedenti. Cognoscentes enim intellectivum principium esse rem * spiritualem, non intellexerunt qua ratione posset proprie informare materiam et ideo asseruerunt esse in homine tamquam motorem solum et gubernatorem. Fuit huius sententiae Plato in Alcibiade, quem * Platonici sequuntur. Et ex sanctis Gregorius Nyssenus, lib 1 De homine. cap 1, et Philoponus, in 2 De Anima, in prooemio, id videtur sequi. Isti tamen ponebant in singulis hominibus proprium intellectum, et unicuique praebebant proprium intelligendi principium, quod erat intelligentia aliqua.

At vero Aristotelici quidam, ut Averroes, 3 De Anima, tx 5, Theophrastus, Themistius et Avicenna in alium errorem * inciderunt. Ponunt enim in homine formam quamdam substantialem * constituentem illum in specie sua, tamen aiunt hanc formam non esse principium intelligendi, sed sentiendi et cogitandi per potentiam * quamdam sensitivam, quae "cogitativa" dicitur. Quia tamen praeter hanc operationem experimur in homine aliam superiorem, quae est * intellectio, ideo ponunt esse in homine quamdam substantiam intellectualem quam vocant "intellectum separatum", quae non est forma hominis, sed illi assistens; et hunc intellectum aiunt esse eundem numero in * omnibus hominibus; qui tamen non in omnibus eadem intelligit, propter unionem quam habet ad diversa phantasmata; ex qua unione provenit quod diversas intellectiones habeat. Refert hanc opinionem Albertus, 3 De Anima, tract 2, cap 7, D. Thomas, 1 p, q 76, a 1, ubi optime illam impugnat, quia vere non solum in fide, sed etiam in philosophia est merum delirium et error inintelligibilis.

3 Quid sit informare materiam. Quocirca sit in hac re prima conclusio: Evidens est ratione naturali intellectivum principium ut sic esse veram animam informantem et dantem esse substantiale homini.

Ad demonstrandam hanc conclusionem oportet semel supponere quid sit informare materiam. et quae sint signa ex quibus a posteriori colligi potest aliquam rem esse veram formam. Materia, ut diximus 1 Physicorum, de se est quaedam entitas potentialis apta, ut, per adventum alterius entitatis in illa receptae, actuetur, et

ex illis resultet unum compositum substantiale subsistens. Indiget enim materia ad sui conservationem tali entitate actuante illam et terminante potentialitatem illius; substantialiter ergo informare est componere primo et per se cum materia unam substantiam integram, et replere, ut sic dicam, illud vacuum quod erat in potentialitate materiae.

Signa autem huius sunt proprietates et operationes convenientes substantiae compositae ex illa materia et forma; convenientes, * inquam, ab intrinseco ratione suae propriae essentiae et naturae. Istae enim omnes a forma originem ducunt, nam proveniunt ab essentia illius, et non ratione materiae, ergo ratione formae.

Item, quia operari consequitur esse; ergo quod est * principium operandi, erit principium essendi.

4 Hoc supposito, arguitur:

1º, Principium intellectivum nostrum constituit cum materia unum compositum substantiale per se unum et in propria specie * substantiae constitutum; ergo tale principium est vera forma materiae.

Consequentia est evidens ex dictis. Et antecedens probatur.

Primo, ex communi conceptione omnium hominum, * secundum quam homo essentialiter est animal rationale; ergo constituitur in sua essentia per formam dantem esse rationalis; illa autem non est nisi principium intellectivum; ergo.

Item, quia homo secundum essentiam suam excedit * gradum animalium irrationalium, alias homo essentialiter esset brutum; quod qui concedit sese brutum esse fatetur, et ideo indignus est fide; est ergo homo essentialiter aliquid altius bruto. Hoc autem habet per animam et formam, nam ex parte materiae omnes sunt aequales; ergo anima, quae constituit hominem in esse hominis, est superioris rationis et gradus quam animae brutorum; haec autem non poterit esse alia nisi principium ratiocinandi; ergo.

Et explicatur ratio. Nam si principium intelligendi non est forma, erit quaedam substantia spiritualis completa. Rursus, in materia hominis erit alia forma substantialis actuans illam, ex quibus resultabit substantia integra corporalis completa; ergo erunt in homine duo supposita substantialia integra: unum spirituale et aliud corporale. Et sic ex his non fit unum per se, sed per aggregationem sicut ex caelo et intelligentia movente. Homo igitur non potest esse essentialiter congregatum illarum duarum substantiarum, quia illa duo tantum * accidentaliter uniuntur, et non faciunt unum per se; erit ergo homo * essentialiter una tantum per se substantia ex illis; et non spiritualis; ergo materialis. Illa autem substantia essentialiter est irrationalis, quia forma per quam constituitur non est principium intelligendi, sed sentiendi tantum, sicut anima equi; erit ergo homo essentialiter brutum, quod est absurdissimum.

Secunda demonstratio a posteriori est, quia experimur nos esse qui intelligimus; unde intellectio mea est operatio vitalis mea, sicut visio, etc; ergo principium illius intellectionis est vera forma et mea anima. Antecedens patet experientia.

Consequentia est evidentior:

1º, ex dictis, nam quod est principium operandi ipsi composito, est eius forma.

2º, ex ratione operationis vitalis, de cuius intrinseca * essentia est quod procedat ab intrinseco principio operantis.

3º, Quia si hoc principium intelligendi non est forma mea, sed aliqua substantia spiritualis mihi accidentaliter unita, qui intelligit est illa substantia spiritualis, ego autem minime, quia intelligere est * intellectionem efficere, et illam vitaliter recipere; ego autem neque illam efficio, quia nec per materiam, nec per formam, neque illam recipio; recipitur ergo in illa substantia quae fingitur esse mihi unita.

Et explicatur hoc magis.

1º, Nam magis intime est Deus intra me quam illa substantia a me distincta possit intra me esse; et tamen quia non est forma mea, sed substantia integra a me distincta, ideo non ego intelligo quae ipse intelligit, quia per alium intellectum et alium actum * intelligit; ergo similiter, etc.

Confirmatur, 2º, quia quantumcumque intelligentia movens caelum illi accidentaliter uniatur, numquam caelum intelliget aut erit vivens nec se movens. quia illa substantia angelica est extrinseca substantiae caeli, et illa unio est accidentalis; ergo similiter, etc.

Confirmatur, 3º, nam experimur quod tam est nostra actio intelligendi quam actio videndi; ergo tam a principio intrinseco procedit; sed visio procedit a vera forma informante; immo intellectus non percipit, quomodo possit visio esse vera actio vitalis mea, et quod per illam viderem, nisi ego ipse per formam intrinsecam illam * efficerem; ergo idem est de intellectione.

3º, Tertia ratio. Nam si principium intelligendi non est anima nostra, ergo intellectus non est potentia nostra. Consequens est aperte falsum; ergo. Probatur prima consequentia, nam unaquaeque potentia dicitur, ut per illam operetur id quod principaliter operatur; ergo intellectus est potentia illius substantiae, quae est primum * intelligendi principium; sed illa substantia est distincta a nostra, nec est pars nostra; ergo intellectus, qui est potentia illius, non est potentia nostra.

Item, quia intellectus est potentia spiritualis, sive sit * distinctus ab anima sive non, quia ad hoc nihil refert; ergo debet esse in subiecto spirituali; si ergo forma nostra non est spiritualis, nec * potentiae in nobis, ergo non erit potentia nostra. Minor vero probatur, quia si intellectus non est potentia mea, certe neque actus intelligendi est potentia mea, nam eius est actus, cuius est potentia; et ille intelligit, qui elicit intellectionem; ille autem elicit, qui habet * intellectum, et non alius. Impossibile enim est quod actio vitalis communicetur supposito distincto, ut quod Petrus habeat potentiam visivam, et Paulus carens illa videat per potentiam Petri, etiamsi fingatur quaevis unio inter illa duo supposita; ergo.

Forte dicetur quod homo non tantum significat * compositum ex materia et anima illa sensitiva, sed etiam includit substantiam immaterialem, quamvis non ut veram formam.

Sed contrarium huius argumenta convincunt, nam si illa substantia spiritualis non est forma, est integrum suppositum distinctum a supposito humano, et unio inter haec est tantum accidentalis. Quae unio non sufficit ut actio maxime vitalis unius suppositi tribuatur alio, ut inductione etiam facile constare potest.

5 4º, arguitur, nam ipse modus intelligendi in homine inventus est signum quod principium intelligendi est vera forma corporis. Experimur enim intellectionem nostram pendere aliquo modo a sensibus, nam lassato corpore et sensibus laesis, non potest anima nostra intelligere, vel difficilius potest.

Item, non potest intellectus percipere aliquid quod non fuerit prius per sensum ministratum aliquo modo. Et haec aperte docent huiusmodi principium intelligendi non esse substantiam aliquam * integram omnino a corpore independentem in essentia sua, nam substantia, quae nullo modo pendet in esse a corpore, non pendeat in operari; ergo principium intelligendi pendet a corpore, saltem tamquam vera forma illius, licet non dependeat in actuali existentia.

Et confirmatur. Quia si principium intelligendi esset * substantia separata, esset eiusdem ordinis et naturae cum substantiis * simplicibus; intelligeret ergo sine discursu et sine deceptione ulla, *

saltem in naturalibus, nam propter accidentalem illam unionem ad corpus non amitteret naturalem suam perfectionem.

6 5°, arguitur ex operibus voluntatis. Experitur enim quisquam se esse liberum, et operationem meam esse in potestate mea; ergo * potentia illa est proprie potentia mea. Illa autem est potentia spiritualis; principium ergo talis potentiae est de substantia mea; ergo est intrinseca forma substantialis mea. Hoc autem principium libere volendi est * ipsummet principium intelligendi, nam libertas voluntatis oritur ex * universalitate intellectus tamquam ex radice; ergo.

Et confirmatur. Nam si operationes liberae non procedunt ab ipso homine et a potentia illius, non certe est homo qui peccat; neque ille est dignus praemio aut poena, sed illa intelligentia quae * fingitur esse intra hominem.

7 6°, Nam ipse ordo rerum docet esse dandam formam aliquam * informantem corpus, et ab illo independentem in esse. Nam dantur * quaedam formae omnino integrae nullum habentes respectum ad corpus; et dantur aliae informantes materiam, et dependentes ab illa; ergo inter haec duo extrema dari poterit forma media quae participet aliquid ex extremis; huiusmodi autem est anima nostra, quae cum formis angelicis convenit in hoc quod subsistens est; cum inferioribus autem formis in hoc quod materiam informat. Et hoc modo "supremum infimi attingit infimum supremi", et e contra.

8 Dixi in conclusione "principium intellectivum ut sic", id est, ut intellectivum est, nam sunt nonnulli qui asserunt animam rationalem, ut est eminenter vegetativa et sensitiva, esse formam hominis, non vero ut est intellectiva. Inter quos videtur esse Ferrariensis, 2 Contra Gentes, cap 68. dub. 2 et ultimo, et Caietanus, 1 p, q 76, a 1, circa 1, ait quod anima, ut intellectiva, non est actus corporis. Sed dicendum rationes factas demonstrare quod anima intellectiva ut sic, id est, secundum id quod excedit gradum animarum sensitivarum, est vera forma hominis. Quod optime observavit Scotus, Quodl 9, quamvis oppositum tribuat D. Thomae; immerito tamen.

Notandum tamen quod hoc praedicatum "intellectivum" * aliquando significat potentiam seu animam, ut subiacet potentiae * intellectivae; et ut sic non est forma corporis, quia intellectus non est in corpore. Et hoc sensu loquitur Caietanus supra. Alio modo sumitur "intellectivum" pro principio essentiali; et tunc reduplicatio illa "ut intellectivum est" potest uno modo fieri abstractivae et secundum se, et sic principium intellectivum ut sic non habet ex se quod sit forma * corporis; in quo differt a principio sensitivo ut sic, nam principium * sentiendi ut sic non potest esse nisi forma informans corpus; principium vero intelligendi, absolute loquendo, salvatur sine corpore, ut in angelis patet, et ita ex se non postulat ut sit forma corporis. Et hoc certe voluit Ferrariensis. Tamen attrahendo principium intelligendi ad humanum, et loquendo de substantia illius principii, est res certissima quod illa entitas substantialis, secundum totum quod in se habet, et secundum ultimam differentiam suam, est forma et actus corporis.

Quod convincunt rationes factae, nam id quod constituit * hominem in esse hominis est vera forma hominis; sed illud est anima * intellectiva ut sic, nam per illam, ut est sensitiva tantum, constituitur homo in esse animalis; ergo, etc.

Item, anima intellectiva ut sic non est substantia completa; ergo partialis; ergo forma.

Item, homo essentialiter est intellectivus; ergo per formam; ergo.

Item, homo est qui intelligit; ergo per formam intelligit; sed intelligit per animam ut est intellectiva; ergo ut sic est forma.

Item, anima in ipso modo intelligendi habet dependentiam a

corpore; ergo, ut intellectiva est, est forma corporis.

Item, id patet ex multis passionibus quae in composito * humano resultant ex vi unionis animae cum corpore, quae non possunt oriri ex anima ut sensitiva est, sed ut intellectiva, ut sunt esse risibilem, flebilem, etc; ergo ut sic unitur corpori ut forma.

9 Secunda conclusio sit: Hanc veritatem de animae * rationalis vera informatione cognovit Aristoteles, et illam aperte testatus est. Hanc conclusionem probat D. Thomas, 2 Contra Gentes, cap 70, ex eo quod secundum Aristotelem intelligentia movens caelum est anima illius. Sed hoc medium nom multum urget.

Idcirco ex his libris De Anima hoc probatur evidentius. Docet enim Aristoteles in hoc 2 lib, cap 1 et 2, esse de ratione animae quod sit actus informans. Hoc patet ex illa divisione quam praemisit, cap 1, substantiae in materiam, formam et compositum, ubi per formam veram formam intelligit, et eam dicit esse actum; et ideo subdit quod ex materia et forma fit compositum; et concludit animam esse huiusmodi formam et actum, et quod ex anima et corpore fit proprie et per se unum, sicut ex materia et forma. Et hoc est quod cap 1. dixerat. In 2 demonstrat late, ubi ad finem sic concludit dicens: "Id quo vivimus et sentimus est forma"; sed anima est id quo vivimus et sentimus; ergo est forma. Et infra addit quod cum * substantia sit divisa in materiam et formam et compositum, anima est talis forma; animans vero est quod ex utrisque componitur, corpore scilicet et anima; et ideo anima corporis est actus. Et infra inquit: "Et inest ob hoc in corpore atque in corpore tali", nam actus sunt in subiecto disposito. Est ergo evidens in doctrina Aristotelis animam ut sic esse veram formam informantem corpus.

Tunc ultra: Sed secundum Aristotelem principium * intelligendi est vera anima; ergo est vera forma informans. Minor probatur, nam in omnibus his capitulis nomine "animae" comprehendit semper intellectivam ut in prooemio, et cap 1, lib 2, bis aut ter, et in cap 2 inter viventia numerat intellectivum, et concludit animam esse id quo vivimus, sentimus et intelligimus; et hinc infert animam esse actum et formam. In qua demonstratione, ut procesus sit verus, termini sunt sumendi eodem modo in praemisis et in conclusione; cum ergo principium intelligendi appellet animam, et inde concludat animam esse formam, evidenter concludit principium intelligendi esse veram formam.

Adde quod eodem modo id concludit de principio intelligendi quo de principio sentiendi; sed; ergo.

Praeterea, cap 3, ait Aristoteles unam esse animae * rationem quae convenit et animae in communi et omnibus contentis sub illa; et inter ea quae continentur numerat principium intelligendi. Et subdit postea quod in singulis quaerendum est quaenam sit cuiusque anima, scilicet in planta et in bruto et in homine; et inquit quod * anima bruti continet animam vegetativam, et anima hominis utramque.

Praeterea, 12 Metaphysicae, tx 15 et 16, numerat * Aristoteles animam rationalem inter causas formales, et ideo ait incipere cum corpore et manere destructo corpore.

Praeterea, ubicumque Aristoteles numerat animae potentias, inter eas ponit intellectum seu intellectivum, et inter opera animae semper numerat intelligere, ut patet ex prooemio, et ex hoc lib 2, cap 1, 2, 3 et 4. Censet ergo principium intelligendi esse veram animam.

10 Sed nota quod ubicumque ponit intellectivum inter potentias animae, Averroistae explicant cogitativam seu ratiocinativam, per hoc intelligentes cogitativam ipsam, quae est potentia sensitiva, quia verbum graecum, ut aiunt, significat "cogitare." Et favet huic expositioni *

Aristoteles, dicto cap 3, nam postquam dixerat intellectivum esse * potentiam animae, subdit: "De intellectu contemplativo alia est ratio"; ubi est verbum graecum significans "mentem." Et ait Averroes quod per illum intellectum intelligit intellectum separatum, de quo inquit aliam esse rationem, quia ille non est potentia animae. Themistius autem hic, cap 12, licet cum Averroee conveniat cum hoc secundo, differt tamen in hoc, quod per intellectivum, quod ab Aristotele ponitur potentia * animae, intelligit ipsum intellectum spirituales prout coniungitur * imaginationi. Idem inquit infra, lib 3 De Anima, cap 27 et 34, et lib 2 De memoria et reminiscencia, cap 14.

Veritas tamen est quod Aristoteles semper numerat inter potentias animae illum intellectum, quo nos intelligimus, discurrimus, etc. Et ita interpretantur illum Philoponus, Simplicius, D. Thomas, * Albertus, et alii. Et patet ex cap 2, lib 2, ubi ait animam esse quo intelligimus primo; et in fine subdit intellectum contemplativum esse quamdam partem animae separabilem; et lib 1, tx 92, ait quod intellectus, qui est potentia animae, non potest deputari alicui parti corporis; quod de potentia materiali verificari non posset; et 3 De Anima, cap 4, ait intelligere esse operationem animae. Est ergo * secundum Aristotelem intellectus potentia animae; ergo principium * intelligendi erit vera anima, atque adeo vera forma.

11 Sed quid sibi vult Philosophus in illis verbis cap 3: "De * intellectu vero contemplativo alia est ratio", ubi videtur illum excludere a potentiis animae? D. Thomas sic illa interpretatur: Dixerat ibidem quod in viventibus mortalibus, quibus inest ratio, insunt etiam caetera cuncta, id est, omnes aliae viventium potentiae; at vero cui inest alia potentia non statim illi inest ratio; sed quaedam, inquit, * imaginatione vacant, "quaedam hac sola vivunt"; et tunc subdit: "De intellectu vero alia est ratio", id est, licet quibusdam animalibus non adsit imaginatio et intellectus, tamen alia est ratio de intellectu, id est, alia est ratio cur imaginationem non habent, et alia cur non habent intellectum. Ita D. Thomas.

Ego tamen sic exponerem: Non omnia quae habent sensum habent rationem, sed quaedam etiam vacant imaginatione, quaedam imaginationem etiam habent, tamen rationem non attingunt, quia de intellectu ipso alia est ratio, id est, quia ratio intellectivae potentiae est multo altior quam imaginativae. Et hanc expositionem insinuat * Aegidius.

Dici etiam potest quod per intellectum contemplativum intelligit intelligentias separatas. Dixerat enim quod intellectus viventium * mortalium semper est sensibus coniunctus; ideo subdit quod "de intellectu contemplativo", omnino a materia abstracto, ut angelico et divino, "alia est ratio." Non quod velit hunc intellectum esse illum quo nos * intelligimus, sed potius quod differentiam ponat inter eum, quo nos * intelligimus, et alium. Et hanc expositionem insinuant Alexander et Philoponus. Sed secunda expositio videtur mihi propria mens * Aristotelis.

12 Contra hanc tamen secundam conclusionem obstant verba illa * Aristotelis, lib 2, cap 1, in fine, ubi ait quod "nondum patet, an anima sit actus ut nauta", seu ut forma. Quod multi putant dictum fuisse propter rationalem animam. De quo late D. Thomas, opusculo Contra Averroistas, cap 1. Sed verum illius loci sensum tradidi disp. 1, q 1. 385

13 Tertia conclusio: Haec veritas de informatione animae rationalis est etiam certa secundum catholicam fidem.

Probat 1 Ex illo Gen 2: "Produxit [...] Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in eum spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem." Quae verba sancti omnes explicant de anima rationali. Et aperte dicit Scriptura quod per illud spiraculum vivit homo,

atque adeo quod est principium formaliter vivificans hominem; homo autem non vivit, ut homo, per animam sensitivam, hoc enim est * proprium brutorum, sed per rationalem. Unde etiam docetur illis verbis quod illa anima est nobilissima, excedens omnia sensibilia, et quod fit a Deo immediate per creationem. De aliis autem viventibus dictum est: "Germinet terra, etc; de homine vero: "Inspiravit in faciem eius, etc." Et hoc est quod Aristoteles dixit quod "venit de foris", scilicet quod inspiratur a Deo. Unde etiam illo loco docetur quod illa anima sit spiritualis. Ita exponit hunc locum Leo Papa, sermone 4, De * Nativitate, Chrysostomus, homil 12 In Genesim, Eucherius, Glossa ordinaria interlinearis, et Nicholaus de Lyra, D. Augustinus, Beda, Ugo Cardinalis, super illum locum, Abulensis, q 7. Vide Castrum, lib 2 De haeresibus, verbo "anima", haer 2.

Facit etiam illud Gen 1: "Faciamus hominem ad imaginem, etc." Haec enim similitudo non est in corpore, sed in anima ratione intellectus et voluntatis, ut sancti omnes exponunt. Et aperte constat, quia imago illa est in homine secundum id in quo superat * reliqua corporalia; superat autem tantum in intellectu et voluntate; anima ergo habens has potentias est quae componit hominem et facit illum similem Deo.

Arguitur item ex illo 2 Ad Cor 5: "Omnes [...] nos * manifestari oportet ante tribunal Chris ti, ut referat unusquisque [...] prout gessit in corpore, sive bonum, sive malum"; ubi inquit Paulus * hominem esse puniendum vel praemiandum propter opera bona vel mala quae in corpore gessit; illa autem opera sunt opera libera procedentia ab intellectu et voluntate; ergo istae operationes sunt operationes * hominis, et tamen sunt ab anima intellectiva ut sic; ergo illa est quae constituit hominem.

Praeterea, Ad Hebr 2 dicitur: "Nusquam [...] Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit." Assumpsit autem * Verbum divinum principium intelligendi nostrum; ergo tale principium non est intelligentia aliqua; est ergo vera forma nostra.

Item, secundum fidem homo est capax gratiae, fidei, et visionis, et fruitionis divinae, et non nisi ratione animae intellectivae ut sic et potentiarum eius; ergo homo componitur ex tali anima.

Est tandem haec veritas definita Concilio universali * Viennensi, sub Clemente V, et habetur cap "Firmiter," De Summa Trinitate et fide catholica, § "Porro." Inquit: "doctrinam [...] seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis, aut intellectivae, vere ac per se humani corporis non sit forma, tamquam erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei, Sacro approbante Concilio reprobamus." Et addit huiusmodi assertores Idem in Concilio Lateranensi V, sub Leone X, sess 8. esse vitandos ut haereticos.

Inquit: Anima rationalis "vere per se et essentialiter humani corporis forma" existit, sicut definitum est, etc.

Praeterea in Concilio generali, sub Innocencio III, quod habetur cap "Firmiter." Dicit: "Fecit Deus hominem ex utraque natura, spiritu scilicet et corpore constitutum." Et in Symbolo * Athanasii habetur: "[...] sicut anima rationalis et caro unus et homo."

14 Ex decisione huius quaestionis sequitur.

1º, Animam non esse hominem, sicut forma non est * compositum, nec pars est totum. Unitur enim forma rationalis materiae, ex qua unione integra natura humana resultat, et subsistens in illa natura integra est homo; anima autem non subsistit nisi in parte, et ideo homo esse non potest.

2º, sequitur principium intelligendi non esse unum tantum in omnibus hominibus, ut falso Averroes putavit. Nam cum hoc *

principium sit vera forma hominis, et homines distinguantur numero, necesse est quod huiusmodi formae sint diversae in diversis hominibus, nam impossibile est duo supposita numero distincta constitui per eandem formam numero.

Et praeterea, quia inintelligibile est quod unus et idem intellectus numero sit in omnibus hominibus, alias omnes eadem * intelligerent, nam ille intellectus esset indivisibilis omnino, nec haberet * partes; ergo totus ille esset in quovis homine.

Rursus, in quolibet homine haberet eandem speciem * intelligibilem, nam licet phantasmata sint diversa, tamen phantasma non est species intelligibilis, ut infra videbimus, sed ex phantasmate elicit intellectus species suas, quae in ipso sunt subiective; si ergo idem intellectus indivisibiliter esset idem in omnibus, haberet etiam easdem species in omnibus; ergo et eosdem actus. Si ergo Petrus habet eundem intellectum et idem principium intelligendi quod ego, quidquid ego intelligo debet Petrus intelligere, nam quando ego intelligo, * principium intellectivum meum applicat virtutem suam ad intelligendum, efficit et recipit intellectionem. Quae omnia debent convenire * necessario principio intellectivo Petri, nam est unum et idem indivisibiliter; ergo quod unus intelligit, intelligit alius.

Item, vel intellectio fit a solo intellectu separato, quem Averroes fingit, vel ab illo simul cum cogitativa quem vocat "*" intellectum passivum", vel a solo intellectu passivo. Hoc tertium non diceret, alias intellectus nihil efficeret. Item, quia ipse admittit * intellectionem esse actum immaterialem, cogitativam vero esse potentiam materialem. Et eadem ratione non potest dicere secundum. Et praeterea, quia idem actus vitalis non potest fieri simul a duabus potentiis; ergo debet affirmare primum; ergo cum ille intellectus sit idem in omnibus, et solus ille sit qui efficit actum intelligendi, efficiet eosdem actus in omnibus.

Et tunc rursus sequitur quod idem intellectus numero simul assentiret contrariis propositionibus, et eadem voluntas peccaret simul et beneficeret; et similia. Quae statim prae se ferunt * impossibilitatem.

Tandem, ille intellectus esset finitae virtutis. Impossibile ergo est quod in tot hominibus intelligeret simul res adeo diversas et repugnantes, et omnibus et singulis perfectam praeberet attentionem. Fundamentum autem Averrois ad ponendam unitatem * intellectus in omnibus fuit: Quia si multiplicarentur intellectus, * multiplicarentur intellecta, atque adeo duo intellectus simul numero deberent necessario intelligere res numero differentes. Consequens tamen est falsum, nam omnes possunt eandem rem in universali intelligere. Ratio quidem est indigna philosopho. Multiplicatis enim intellectibus, * multiplicantur species et actus existentes in ipsis intellectibus. Et hoc docet experientia. Tamen obiecta, ad quae terminantur actus, non * multiplicantur necessario, nam sicut plures visus vident eandem rem numero, ita plures intellectus intelligunt eandem rem vel in universali, vel in particulari; et illa res cognita habet vicem unius numero obiecti; sicut Physica, quae est in me et in alio, habet idem numero obiectum, nempe ens naturale, quod licet in ratione entis sit universale quid, tamen in ratione obiecti est unum numero.

Aliud fundamentum posset esse pro Averroee, scilicet quod res spiritualis non potest multiplicari secundum numerum. Tamen * quidquid sit de rebus spiritualibus completis, tamen de formis negatur illud. Multiplicantur enim secundum multitudinem corporum quae informant. Unde sequitur 3 tot esse animas racionales quot homines * fuerunt et sunt, ut latius dicetur in solutione ad decimum.

15 Ad argumenta: Ad primum, respondetur quod proportio

requisita non est in ratione entitatis materialis, sed in ratione actus et potentiae; proportio autem actus informantis et potentiae * receptivae consistit in hoc quod sint apta ad constituendum unum, et quod possint recte convenire ad unum finem; sic autem se habent anima nostra et materia, nam licet anima sit spiritualis et intellectiva, indiget tamen sensibus, qui illi sint in ministerium, et hos habet in corpore; et ideo ex tali corpore et anima optime fit unum compositum potens intelligere, sentire, et alia opera vitae exercere. Neque potest tamen negari esse mirabile quod res adeo distantes, ut sunt corpus et spiritus, tanto foedere coniungantur et unam proprissime naturam componant; et quod spiritus in hoc nihil de propria perfectione amittat, quin potius perficiatur. Mirabilis quidem res, et ideo multis philosophis ignota, * divinae tamen Sapientiae possibilis, et naturae ordini maxime conveniens, ut inter res spirituales tantum et corporeas tantum, daretur una quasi media inter utramque, quae ambas in se contineret.

Sed quaeres, cur repugnet formae accidentali spirituali esse in materiali subiecto, non vero id repugnet formae substantiali. * Respondetur rationem esse, quia accidens semper est in subiecto * inhaerenter et dependenter in esse; quocirca subiectum semper habet * causalitatem aliquam circa accidentalem formam; et ideo si subiectum est materiale, accidens illi inhaerens necessario debet esse materiale; at vero forma substantialis potest se ipsam sustentare sine causalitate materiae; et ideo etc.

16 Ad secundum respondet D. Thomas, 1 p, q 76, a 1, ad 5, quod anima rationalis est subsistens et habet proprium suum esse, in quo cum Angelis convenit; et differt ab inferioribus formis in hoc quod esse proprium communicat corpori et composito, cum est in illo; et hac ratione est vera forma corporis. Ex quo concludit D. Thomas quod esse animae et hominis est idem; et quando anima separatur a * corpore, esse, quod erat hominis, manet ipsius animae tantum; et propter hoc anima est immortalis, quia est subiectum primum ipsius esse.

Hanc D. Thomae doctrinam impugnat Scotus in 4, d 43, q 1, et Quodl 9, cuius argumenta refert Caietanus dicto loco primae partis, et late prosequitur. Et inter argumenta Scoti solum illud habet vires, quod esse et essentia sunt idem realiter.

17 Unde est advertendum doctrinam hanc D. Thomae fundari in illa distinctione existentiae ab essentia, qua supposita, D. Thomas optime et consequenter loquitur. Est enim illius opinio quod in * quocumque composito tantum est unum esse, quod primo et per se est totius, et ex consequenti partium. Invenit tamen differentiam inter hominem et res alias, quod in aliis primo forma intrat materiam, et ex illis fit * compositum cui dat esse; in homine vero, quia forma per se fit et est * subsistens, ideo illa primo recipit in se esse, et intrans materiam, illud * communicat materiae; et ideo est vera forma, sed independens; et ita esse hominis est spirituale, sicut ipsa anima. Quae sententia ingeniosissima est, data distinctione supposita; tamen illo destructo fundamento, ruit totum.

Quocirca, nos qui supponimus ut verius essentiam et existentiam non distinguere realiter, hanc solutionem D. Thomae amplecti non * possumus. Et imprimis falsum arbitror quod esse hominis et animae sint idem. Et probatur aperte, supposito materiam habere esse partiale proprium.

18 Tunc est argumentum: Homo includit materiam et illius esse; ergo esse hominis constat ex partiali esse materiae et esse animae; non sic autem esse animae; ergo distinguuntur sicut pars et totum.

Item, essentia et existentia sunt eadem entitas; sed de * essentia hominis non est sola anima, sed etiam materia; ergo existentia hominis non est idem cum sola anima, sed etiam cum materia; *

existentia vero animae est idem cum sola anima; ergo distinguuntur. Adde quod difficile intelligitur, quomodo per entitatem * spiritualementer intrinsece et formaliter existat corpus hominis. Unde falsum esse arbitror differentiam illam inter animam rationalem et alias formas. Nam omnis forma eo ipso quod aliquid entitatis habet, aliquod partiale esse existentiae sibi identificat. Unde quaelibet habet suum esse * proprium partiale, quod secum trahit, cum quo etiam in materia recipitur. Differentia tamen est quod aliae formae habent esse imperfecte, et adeo debilem entitatem, ut non sit huiusmodi forma sibi sufficiens nec potens se sustinere; et ideo indiget subiecto cui innitatur; quare * separata ab illo, statim perit. Anima vero rationalis habet esse sibi sufficiens non indigens sustentante, et ideo separata adhuc manet.

19 Aliter ergo respondendum est argumento secundo. Pro quo nota quod in formis actuantibus subiecta duo est considerare:

1º, Quod dant esse et actuant.

2º, Quod sustentantur a suis subiectis. Primum est intrinsecum formae ut sic; secundum vero est quasi per accidens, proveniens non ex ratione formae, sed ex imperfectione formae.

Dico ergo quod subsistere et esse in alio tamquam in * sustentante repugnat; tamen subsistere et esse in alio actuando et perficiendo illud, et componendo unam naturam, non repugnat. Et isto modo anima est in corpore.

Et ideo alii sunt qui respondent quod anima rationalis, licet sit apta ad subsistendum, tamen dum est in corpore non subsistit, quia subsistere excludit omnem modum essendi in alio, non est autem inconueniens quod res apta ad subsistendum non subsistat actu, propter unionem ad aliud, ut patet in humanitate Christi Domini.

Colligitur etiam haec solutio ex Caietano, 3 p, q 6, a 3. Ait enim quod anima in corpore non subsistit per se ad subsistentiam totius; cum vero separatur habet subsistentiam propriam. Et insinuat quod subsistentia, quam habet separata, est distincta ab ea quam habebat in composito. Quod non potest intelligi de distinctione reali, nam illud est omnino falsum et superfluum, et est contra ea quae prima parte docuerat, supra; sed intelligitur de distincto modo essendi, nam anima cum separatur habet alium modum essendi, et ideo dicitur subsistere, et non aliter.

Sed forte est rationi conformius animam etiam corpori unitam subsistere, licet quaestio parum differat a quaestione de modo loquendi.

Et probatur. Quia prius natura quam anima intelligatur unita materiae est per se; ergo subsistens; sed ratione unionis ad materiam nihil amittit, ratione cuius non subsistat; ergo etiam unita subsistit. Maior patet, quia anima rationalis creatur per se sine ulla causalitate materiae, et prius natura creatur quam uniatur materiae, quia uniri supponit esse, et esse fit per creationem; ergo prius natura creatur quam uniatur; ergo prius in se habet esse; ergo est subsistens. Minor patet, quia non qualibet unio ad aliud tollit subsistentiam rei, sed unio ad aliud tamquam ad sustentaculum cui res unitur. Ut natura humana in Christo non habet subsistentiam propriam creatam, quia unitur * supposito divino ut sustentanti illam et operanti per illam ut per * instrumentum coniunctum; anima vero non sic unitur materiae, sed solum perficit materiam in se manens independens ab illa.

Confirmatur. Quia de anima dum est in corpore vere * dicitur quod anima intelligit, sapit, etc; et hoc non alia ratione nisi quia ipsa est subsistens, nam operari subsistentium est. Maior patet ex communi modo loquendi, et ex Aristotele, 3 De Anima, cap 4, ubi ait quod anima sapit et intelligit; qui tamen, 1 lib dixerat quod anima non ridet nec flet. Et ratio differentiae est, quia istae * operationes fiunt cum corpore, illae autem in sola anima. Verum est tamen, ut

D Thomas annotat, 1 p, q 75, a 2, ad 2: Proprius dicitur hominem intelligere per animam quam animam ipsam, quia licet subsistat anima, tamen subsistit ut pars, sicut oculus etiam dicitur videre, quia est * partialiter subsistens; tamen improprius dicitur hominem videre per * oculum.

20 Ad tertium patet solutio ex secundo, nam accidens non informat nisi inhaerendo subiecto, ita ut substentetur ab illo; et ideo eo ipso quod separatur a subiecto et fit per se subsistens, desinit informare subiectum. Et idem est de quavis forma materiali.

Sed quaeres: Cum duo sint in accidentibus, scilicet *

informare subiecta et substentari ab illis, an possit Deus separare unum ab aliis, non separando aliud, nam utrumque simul separat in *

Eucharistia. Respondetur possibile esse Deo facere quod accidens * informet subiectum, et tamen non substentetur ab illo necessario, quia cum haec duo distincta sint, et in anima rationali naturaliter separentur, non est cur Deus non possit illa in accidenti separare.

Item, si Deus, conservando concursum quem nunc praebet quantitati panis, ut in Eucharistia, illam alicui substantiae uniret, tunc quantitas illa informaret et extenderet substantiam, et non * substentaretur ab illa, quia ipsa quantitas habet sufficientem concursum Dei, ut per se sit.

Sed contra. Quia non potest Deus facere contrarium: quod accidens substentetur a subiecto et quod non informet illud; ergo, etc. Respondetur quod si in rigore sumatur subiectum, id fieri non potest, quia esse subiectum accidentis includit intrinsece quod informetur ab accidenti; tamen fieri potest quod accidens substentetur ab aliquo quod non informet, ut de facto corpus Christi Domini sustinet accidentia panis in Eucharistia, propter mirabilem unionem quam cum illis habet, tamen sine informatione ipsorum accidentium.

21 Ad quartum respondetur esse differentiam inter Angelum et animam, nam Angelus est substantia completa carens omni ordine ad aliud, quia non ordinatur ad informandum, sed ut per se sit; tamen anima ex natura sua est quid partiale et ordinatur ad constitutionem hominis; et ideo, licet subsistentiam habeat, tamen partialem et non integram. Et haec est essentialis differentia inter Angelum et animam.

Quam tetigit D. Thomas, 1 p, q 75, a 7, in corpore quidem obscure, et ad 3 clarius, quam explicat per operationes, nam anima nostra in operibus suis indiget ministerio sensuum, Angelus vero minime.

Sed an de potentia absoluta repugnet Angelum esse formam materiae, Aureolus, apud Capreolum, in 2, d 3, q 1, ad argumenta contra 1. am concl, putat non esse impossibile, "quia impossibilius, inquit, videbatur naturam humanam separari a proprio supposito et uniri divino, et accidentia separari a proprio supposito, et esse per se, et tamen haec Deus fecit." Nihilominus D. Thomas, 1 p, q 51, a 1, putat id impossibile. Idem Scotus, Quodl 9, et Capreolus supra.

Et est communis sententia, quia substantia Angeli est integra et completa; substantia autem completa non potest fieri pars formalis alterius, nam hoc est contra rationem illius.

Et inductione etiam patet in materialibus. Ignis enim et aer non possunt informare materiam, quia sunt substantiae * completae. Et haec opinio est verissima. Et ratio alia conveniens est, quia nulla res potest fieri forma alicuius, si ex natura sua non est forma illius, ut impossibile est quod forma leonis det formaliter esse equi, aut quod albedo det formaliter esse calidum, quia non sunt formae * ordinatae ad hos effectus ex natura sua.

Et ratio est, quia effectus formalis intrinsece includit * propriam formam; cum ergo Angelus ex natura sua non sit forma, ad nullum effectum formalem ordinatur, et ita nullum potest tribuere.

Confirmatur, nam si informaret, daret esse Angeli,
quia non habet aliud; illud autem non potest, quia esse Angeli est
esse rei simplicis et spiritualis.

Unde ad motivum Aureoli dicitur illa non esse adeo *
impossibilia, quia non implicat contradictionem, hoc vero implicat etc.

22 Ad quintum respondet D. Thomas, supra, a 4, quod anima
rationalis non est forma materiae tamquam illi immersa, aut ab illa
totaliter comprehensa, et ideo potest habere potentiam, quae non sit
actus corporis.

Sed advertendum cum Caietano, ibi, quod talis potentia
non est abstractior neque perfectior anima, quidquid Ferrariensis dicat,
2 Contra Gentes, cap 69; immo inter haec non potest fieri propria
comparatio, cum sint diversorum ordinum; tamen utcumque fiat, anima
simpliciter est abstractior, quia est subsistens et independens in esse ab
omni receptivo; non sic autem potentia, quia habet esse diminutum
necessario postulans subiectum in quo sit. Concludit tamen *
argumentum quod sicut potentia non est actus corporis, ita etiam anima non
est actus corporis ut illi inhaerens et ab illo dependens, sed per se
subsistens.

23 Hinc patet solutio ad sextum. Anima enim nostra indiget *
corpore ad multas operationes quae dimanant ab illa, ut rationalis est, ut
sunt ridere, loqui, etc, et ad has deservit corpus ut proprium *
instrumentum; tamen ad intellectionem ipsam indiget corpore non ut subiecto
et organo, sed tamquam medio quodam ad recipiendas species.

Et hinc solvitur aliud argumentum, scilicet quod anima
rationalis non dat corpori esse rationale, quia nec corpus ratiocinatur,
neque homo per corpus; ergo ut rationalis est, non est forma *
corporis. Respondetur tamen quod forma proprie non dat esse
materiae, sed composito. Unde si "corpus" sumatur pro composito,
negatur quod non det illi esse rationale, nam homo essentialiter est
rationalis; forma vero dicitur dare esse materiae, quia conservat illam /
in suo esse; et hoc etiam efficit anima rationalis in homine; neque est
necesse quod homo ratiocinetur per corpus, sed satis est quod corpus
aliquo modo deserviat intellectioni.

24 Ad septimum respondetur quod inter corpus et animam debet
esse proportio; tamen illa non consistit in hoc, quod si anima est *
perfectissima, corpus illius constet ex perfectissima materia, sed in hoc
quod corpus sit aptissimum ad operationes animae exercendas. Si ergo
corpus caeleste esset ita aptum, argumentum procederet; tamen quia
hanc aptitudinem non habet, non enim per illud exerceri possunt
operationes sensuum, quae requirunt diversa organa et complexiones
primarum qualitatum, quae caelo repugnant, ideo. [...] Colligitur solutio
haec ex D. Thoma, 1 p, q 76, a 5, ubi etiam docet quod complexio sit
homini debita. De qua re alibi dictum est.

25 Et hinc patet solutio ad octavum, nam cum tali corpore, quale
anima rationalis requirit, non potuit fieri unio inseparabilis, quia est
corpus contrarietati subiectum. Quapropter, licet ipsa anima sit *
incorruptibilis, tamen eius informatio necessario debuit deficere propter
contrarietatem in corpore requisitam.

Sed contra. Nam unio ad corpus est idem quod anima;
ergo manente anima, non potest destrui unio. Probo antecedens, quia
si esset aliquid distinctum, vel esset substantia, vel accidens; non *
accidens, alias uniretur anima materiae medio accidenti; non *
substantia, alias in separatione animae corrumpereetur aliqua entitas *
substantialis.

Et confirmatur. Nam unio illa per se competit *
animae; quod autem per se alicui convenit non potest separari ab eo, illo
manente.

Respondet ad argumenta Scotus, in 3, d 1, q 1, et Durandus, d 1, q 2, quod illa unio est relatio. Sed hoc falsum est, alias homo constitueretur per relationem, et effectus formalis formae esset relatio. Et praeterea unio humanitatis ad Verbum esset relatio.

Quod ipsi inepte concedunt.

Caietanus, 1 p, q 76, a 1, circa ad 6, ait quod illa nec est substantia nec accidens, sed est "substantiam esse in substantia", quare in corruptione hominis desinit substantia esse in substantia; nulla tamen substantia desinit esse.

Sed contra. Nam hoc quod est "substantiam esse in substantia" est modus sub modo; modus autem habet rationem * accidentis; ergo illa unio est accidens, et ita in morte hominis non * amittitur nisi quoddam accidens.

Dicendum est ergo quod in morte hominis corrumpitur substantia, scilicet homo, manet tamen entitas quae erat homo; anima vero rationalis non amittitur, nec aliqua entitas illius, sed amittitur unio quam habebat ad corpus et informatio.

Quod si urgeas, quid est illa informatio, respondeo quod est causalitas ipsius formae, et ita amittit causalitatem suam, et manet causa non causans.

Quod si ulterius urgeas, an illa unio vel informatio sit substantia vel accidens, dico quod absolute neutrum est, sed est quid incomplete pertinens ad genus substantiae, nempe actus a substantia proveniens.

Ad confirmationem respondetur quod actu esse unitam corpori non convenit per se animae, id est, essentialiter, sed esse aptam ad unionem vel informationem; et hoc non potest separari ab illa.

Potest tamen dici quod actualis unio convenit animae per se, quia non accidit illi omnino extrinsece, sed est proprius status illius secundum naturam suam, sicut lapidi per se convenit esse deorsum; tamen quae isto modo per se conveniunt, separari possunt ab eo cui * conveniunt, illo manente. Qui modus potest dici per se, tamen impedibiliter.

Ex quo colliges differentiam inter animam et alias formas, quod in aliis unio est inseparabilis a forma, illa manente, in anima vero, separabilis. Quod non ideo est, quia unio haec sit aliis formis magis intrinseca, sed provenit ex imperfectione aliarum formarum, quae uniuntur materiae cum dependentia ab illa, et ideo ablata unione, statim pereunt. Unde si Deus supernaturaliter suppleat illam dependentiam, possunt conservari aliae formae ablata unione.

26 Circa nonum argumentum est difficultas communis de anima separata a corpore, an sit violenta, et an naturaliter appetat corpus. Sed quia de statu animae separatae est nobis instituenda specialis disputatio, ultima in hac materia, ideo pro nunc dicitur ad argumentum quod anima semel separata semper maneret separata, naturaliter loquendo, quia non posset ad corpus redire per naturam.

Est tamen advertendum quod anima non est tantum "quo aliud est", sed etiam "quod est", quia est subsistens; ideo non tantum habet pro fine informare, sed etiam esse et intelligere: et quia separata a corpore etiam adhuc intelligeret, ideo non prorsus frustraretur suo fine; tamen ex parte frustraretur, quia de facto in perpetuum maneret sine informatione corporis, nisi divina sapientia et virtute esset * provisum de reunionem animarum ad corpora in die resurrectionis, quae hac via procedendo etiam naturali lumine coniectari possit.

Fateor tamen quod anima separata non manet sine aliqua * violentia, quia manet contra inclinationem naturalem; et nihilominus ille status, naturaliter loquendo, in perpetuum duraret. Maxima autem illa: "Nullum violentum, etc", explicatur a Caetano, quod habet verum quando superest in natura via ad tollendam violentiam. Sed videtur

petitio principii.

Ideo dici posset quod violentum stat dupliciter: aut propter contrarietatem, aut propter solam * privationem; unde triplex status violentus imaginari potest: * primus est quando aufertur aliquid debitum ex natura sua, ut status caecitatis, in quo nihil ponitur contra naturam, sed aufertur; * secundus status violentiae est quando ponitur aliquid contra naturam, ut quando aer frigeat; tertius status est utrumque comprehendens, ut quando aqua fit calida, nam ponitur in ea calor et aufertur frigiditas, et utrumque est illi violentum.

Quo supposito, dici posset quod quando status est violentus propter contrarietatem, aut propter positionem alicuius rei repugnantis, tunc talis status non potest esse perpetuus, quia inter contraria non potest esse diu pugna, et ideo non diu perseverant in eodem statu; quando vero status est primo modo, id est, propter solam carentiam et privationem, tunc status bene potest esse perpetuus, quia a * privatione mera ad habitum naturaliter non potest esse regressus; ut homo semel caecus, quamvis perpetuo duraret, maneret semper in illo statu. * Status igitur animae separatae esset violentus isto primo modo, quia illa nihil haberet sibi contrarium aut repugnans, sed tantum careret quadam perfectione sibi debita, et ideo posset esse perpetuus.

27 De origine animae rationalis. Decimum argumentum petit ut explicemus originem animae et modum inceptions eius. Quae res * gravissima est et controversa. Habet enim dubium, an simul cum corpore incipiat, an vero antea fuerit. De qua re fuit sententia Pythagorae asserentis animam non incipere simul cum corpore, sed fuisse antea in aliis corporibus, et transmigrare de corpore in corpus. Idem tenuerunt Platonici, ut refert Hieronymus, epist ad Marcellinum. Quod et * colligitur ex Timeo Platonis, ubi dicit a principio mundi fuisse creatas tot animas quot stellas, nam singulis stellis singulae animae * adaptantur; postea vero in corpora fuisse insertas. Et in Phaedro et in Phaedone ait quod post mortem animae iudicantur, et quae * gravissime deliquerunt et factae sunt incurabiles in Tartarum includuntur perpetuo; quae vero deliquerunt, sed curabiles sunt, purgantur iuxta delictorum mensuram; postea vero revocantur in corpora, et per varios circuitus in ipsis deferuntur, donec ita se gerant ut mereantur pervolare ad locum caelestem, vel certe incurabiles reddantur et mittantur in * Tartarum. Refert Vives, 12 De civitate, cap 20, Eusebius, lib 11 De praeparatione evangelica, cap 27. Hanc etiam sententiam, scilicet animam fuisse ante corpora, sequuntur Platonici, ut Iamblicus, * Porphyrius, Proclus et Plotinus. Et idem tenuit Ioannes, episcopus Hierosolymitanus, ut Hieronymus refert, et Rufinus, ut idem * Hieronymus refert, Apologia contra Rufinum. Idem Gregorius Nyssenus, lib 2 suae Philosophiae, cap 16, quod tamen videtur retractasse, lib De creatione hominis, cap 29 et 30. Augustinus etiam, lib 7 Genesis ad litteram, cap 24, et lib 10, cap 7, videtur id dicere de anima Adae, quod fuerit ante suum corpus, quem tamen D. Thomas exponit, 1 p, q 90, a 4, quod loquitur dubitative. Est etiam celebris error Origenis, lib 1 Peri Archon, cap 7, et lib 2, cap 3, 6 et 8. Hic asseruit animas hominum esse Angelos qui peccaverunt, qui in poenam peccati detrusi sunt in corpora. Tandem Averroes, et qui ponunt unum intellectum in omnibus hominibus, aut principium intelligendi non esse unam animam, sed intelligentiam aliquam * assistentem nobis. Omnes hi ponunt principium intellectivum hominis esse ante corporis formationem.

28 Sed contra haec omnia pugnat catholica fides, asserens animam simul fieri cum homine. Est definita haec veritas in Concilio * Bracarensi I, can 6, contra Priscillianistas, et in VI Synodo, act 11, et

in ep Sophronii. Idem Leo, Papa, ep 71, cap 10 et 11, et ep 93 ad Turribium episcopum, et ep 11 ad Iulianum * episcopum. Idem Hieronymus, supra, Damascenus, lib 2, cap 12, Cyrillus in id Ioannis: "Qui illuminat omnem hominem, etc." Vide D. Thomam, 2 Contra Gentes, cap 83 et 84, et in 1 p, q 47, a 2, et q 90, a 4.

29 Et ratio philosophica est, quia cum anima sit vera forma, debet incipere simul cum toto, quia cum propter illud creetur, non debet creari donec exercent suum finem, qui est informare.

Quam rationem et conclusionem simul docuit Aristoteles, 12 Metaphysicae, tx 16, ubi ait efficientem causam praecedere tempore suum effectum, formalem vero minime; et expressam mentionem facit de anima rationali.

Quae ratio explicatur aliter: Nam unaquaeque res cum primo creatur a Deo, debet creari in optimo statu et illi maxime debito secundum naturam suam; huiusmodi autem status animae est status in corpore; ergo non creatur nisi in illo.

Item, sicut anima ordinatur ad corpus, ita diversae animae ordinantur ad diversa corpora, quibus coaptantur; ergo non fiunt nisi in ipsis corporibus diversis.

Item, si animae essent prius corpore, infunderentur in corpus cum omnibus speciebus et scientiis quas separatae haberent; hoc autem est contra experientiam.

In fide etiam est alia ratio, quia anima extra corpus non habet alium statum nisi in caelo, vel in purgatorio, vel in inferno, aut limbo; animae autem quae essent ante corpora non sunt in aliquo * istorum locorum, nam secundum fidem haec loca sunt destinata ad * recipiendas animas decedentes a corporibus secundum diversos status earum.

Item, tales animae vel essent in statu merendi, vel iam in termino; primum est contra fidem, quia extra corpus non habet anima statum merendi; si autem iam sunt in termino, ergo iam habent merita vel demerita; ergo iam fuerunt in corporibus; ergo nulla est anima separata quae prius non fuerit in corpore.

30 Ex hoc dubio solvitur aliud, scilicet non esse transmigracionem animarum a corpore in corpus, sed unicuique corpori suam deberi animam. Unde tot sunt animae quot fuerunt homines a principio mundi usque modo.

Et patet ex dictis, quia unaquaeque anima coaptatur suo corpori et simul incipit esse cum illo.

Item, quia impossibile est quod individua diversa simul vel successive existentia constituentur propter eandem formam; tot ergo producuntur animae quot fiunt homines; et tot postea manent separatae et distinctae quot homines moriuntur; nec fieri potest ut omnes postea in unum confluant, ut aliqui haeretici putant, aut vero quod convertantur in daemones aut angelos. ut putavit Tertullianus, quem refert Augustinus, 1 lib De haeresibus, cap 86. Nam cum illae animae inter se distinguantur numero, et ab Angelis specie, non possunt ad invicem transmutari; sunt ergo tot animae quot homines hactenus fuerunt.

Quae est veritas definita in Concilio Lateranensi V sub Leone X, sess. 8, et Concilio VI, Constantinopolitano III, act. 11.

Et facit illud Psalmi: "Qui finxit singillatim corda eorum." Et Ez 18: "Omnes animae, meae sunt; sicut anima patris, ita et anima filii"; et rursus: "anima quae peccaverit, ipsa morietur." Et passim in Sacra Scriptura legitur distinctio in animabus hominum qui * deciderunt, ut Lc 16 de anima Lazari et divitis; et illud: "Descendam ad filium meum"; et illud: "Deus Abraham, Isaac et Iacob." Item:

In die iudicii omnes homines creati resurgent, "ut unusquisque referat prout gessit" in corpore. Habent ergo homines animas distinctas. Unde hic est consensus communis Ecclesiae.

31 An anima rationalis educatur de potentia materiae. Utrum anima sit de substantia Dei: D. Thomas, 1 p, q 90, a 1. Sed tunc occurrit dubium: Si animae incipiunt cum corporibus, quomodo et per quam actionem?

Quidam haeretici dixerunt animam esse de substantia Dei, seu partem substantiae Dei, unde non dicebant animam produci, sed quasi dividi de substantia Dei. Tenuerunt Manichaei et Priscillianistae, ut refert Augustinus, lib De origine animae, et lib De haeresibus, cap 70. Quae tamen sententia stultissima est, etiam in ratione naturali, quia substantia Dei non habet partes, nec est adeo imperfecta, ut dividi possit et informare corpora.

Damnatur hoc in Concilio Bracarense I, can 5, et a Leone, Papa, ep 71, cap 5, Augustinus, supra, et ep 28 et 157, *

Chrysostomus, homil 13 Super Genesim, et Augustinus Eugubinus, lib 9, cap 8, refert haec verba ex Trismegisto ad Asclepium: "Mens non est abscissa ex Dei substantia, sed quasi explicata, sicut solis lumen."

Alii dixerunt animam fieri per eductionem de potentia *

materiae. Quod insinuat saepe D. Augustinus, quod ipse dicit animam fieri ex traduce, ut ep 28 ad Hieronymum, et ep 157 ad Optatum et toto lib 10 Super Genesim, et praecipue cap 21, 22 et 23, et 1 *

Retractionum, cap 1, et lib 3 De baptismo parvulorum, cap 10.

Pro quo facit illud Gen 2, 483 ubi dicitur quod Deus produxit Evam de costa Adae, et Gen 46 dicitur: "Istae sunt omnes animae quae [...] egressae sunt de femore Iacob." Item, quia alias homo non generaret hominem.

32 Nihilominus est res certissima, et fere de fide, animam fieri per creationem, et oppositum, ut minimum, esset erroneum, ut testatur D Hieronymus, ep ad Pammachium, et Apologia contra Rufinum, lib 2. Idem D. Augustinus, De spiritu et anima, si eius est opus, cap 14, et De ecclesiasticis dogmatibus, et lib De haeresibus, cap 81. Nec credendum est D. Augustinum sensisse animam fieri cum dependentia a materia, cum aperte demonstraverit illam esse *

immortalem, sed citatis locis disputative tantum loquitur de productione illius. Veritas tamen est quod creatur. Quod colligitur ex illo Eccle, ultimo: "Et spiritus redeat ad dominum Deum suum, qui dedit illum"; ubi aperte docet animam creari a Deo. Quod ibi D. *

Hieronymus et sancti alii annotant. Facit etiam illud Genesis: "Et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae", et illud Ps 32: "Qui fingit * singillatim corda eorum." Quod de animabus sancti intelligunt. De qua re latius Hieronymus, ep ad Marcellinum, quae est 27 inter epistulas Augustini, et D. Thomas, 1 p, q 90.

33 Et ratio hoc convincens est: Quia anima non fit concurrente materia, cum ostensum sit esse immaterialem; ergo non educitur de potentia materiae; ergo creatur. Utraque consequentia patet ex dictis. Unde philosophi etiam multi hanc veritatem cognoverunt. De quo multa refert Augustinus Eugubinus, lib 9, cap 5: Asclepius, theologus chaldaeus, sic inquit: "Deo undequaque incorruptibili et patri nostrorum animorum ab omni lingua et voce gratiarum actionem referri convenit." Plato in Timaeo inquit Supremum Deum animum creasse. Et cap 8 refert ex Trismegisto verba quae supra dicta sunt; et ex Pythagora: "Animi origo a Deo est", et chaldaicum oraculum, quod sic habeat: "Accelerare opus est te ad lucem et patris splendorem unde tibi est animus missus, multa indutus mente." Quod explicans Psellus philosophus inquit: "Non ex hominibus accepit substantiam anima neque corporeis subsistit temperamentis, sed a Deo superne

habuit esse, ad illum etiam convertatur oportet et ad lumen divinum faciat ascensum." Cicero etiam in Tusculana: "Animorum, * inquit, in terris nulla origo inveniri potest; nihil enim est in animis mixtum atque concretum, etc." Et 3 De officiis: "Mente, inquit, nihil dedit Deus homini ipsi divinius." Et 1 De legibus: "Animus est ingeneratus a deo." Et lib De universitate: "Animus est rationis compos, quo nihil ab optimo et sapientissimo genitore melius est * procreatum." Aristoteles etiam 2 De partibus animalium, hanc veritatem testatus est, cum dixit animam rationalem venire "de foris." Unde Scotus, in 4, d 43, q 2, a 2, ait quod secundum Aristotelem anima rationalis accepit esse immediate a Deo. De quo late Niphus, tract De immortalitate animae cap 49 et 5.

34 Habent tamen circa hanc difficultatem illa duo loca Aristotelis in sua sententia:

Primus est 1 De Caelo, cap 12, ubi ait omne quod fit de novo desinere esse; si ergo ponit animam immortalem, quomodo * concedit illam incipere? Durandus, in 2, d 18, q 3, ait in hac parte esse contradictionem in Aristotele; tamen D. Thomas, Quodl 10, a 6, et Albertus, lib 3 De Anima, tract 3, cap 13, ait quod ille locus De Caelo intelligitur de his quae fiunt per propriam * generationem. Unde inquit D. Thomas quod illo discursu illius capitis non concludit Aristoteles absolute mundum non incepisse, sed non incepisse per generationem, contra antiquos qui id asserebant.

Secundus locus est 8 Physicorum, ubi Aristoteles ait quod si primum movens de novo inciperet movere, mutaretur; ergo * similiter, si de novo crearet animam, mutaretur. Hanc instantiam dedimus illo loco consequentiae Aristotelis, ubi etiam posuimus aliquam * dissimilitudinem, quam Ferrariensis, 2 Contra Gentes, cap 81, putat esse sufficientem; sed nos ostendimus dicto loco esse insufficientem, atque adeo convincere argumentum consequentiam illam nullam esse. Et in ea re Aristoteles falsus fuit.

35 Argumenta, in principio huius dubii posita, solutione non indigent. Dicitur enim Eva facta de costa Adae quantum ad corpus. Et in alio testimonio pars sumitur pro toto, et sensus est Iacob genuisse illos homines. Nec creatio animae obstat quominus homo generet * hominem, ut dictum est 1 Physicorum. Et haec de decimo.

36 Ad undecimum. Qui putant dispositiones materiae habere efficientiam aliquam circa introductionem formae substantialis coguntur ponere illam in introductione animae rationalis. Et tandem fatetur quod dispositiones materiales in virtute animae patris generantis possunt * effective efficere spiritualem animam, et illam unire materiae. Sed * quidquid sit de aliis formis, an admittenda sit illa efficientia * dispositionum, in praesenti tamen non video quomodo sit possibile, neque cur sit necessarium, nam ipsa anima fit a Deo in materia disposita; ergo ab eodem effective unitur a quo fit, neque hic est necessaria alia * efficientia; concurrunt ergo dispositiones materialiter tantum ad unionem animae. Quod intelligendum est de dispositionibus accidentalibus ipsius geniti, nam si sit sermo de accidentibus ipsius generantis, illa effective concurrunt ad dispositionem materiae, animam vero non attingunt nisi remote, in quantum ad illam disponunt. Et ita nulla manet difficultas.

37 Ad duodecimum. Solutio patebit clarior quaestione sequenti.

In homine enim non est alia anima nisi rationalis; et quia in illa ratio sensitivae animae perfectiori modo continetur, ideo potentiae * sensitivae hominis sunt etiam perfectiores.

QUAESTIO 5

Utrum animae sensitiva, vegetativa et rationalis sint semper distinctae realiter.

1 Diximus de singulis animabus, superest ut comparemus eas inter se, et videamus quatenam sit distinctio inter illas. Et ad intelligentiam * quaestionis, nota quod istae animae non sunt ita diversae et repugnantes, ut non possint reperiri simul in eodem supposito, quin potius habent inter se talem ordinem, quod una comparatur ad aliam, sicut perfectum ad imperfectum, vel sicut gradus genericus ad specificum. Unde licet forma perfecta possit reperiri sine perfectiori, ut vegetativa sine sensitiva, et sensitiva sine intellectiva, non tamen e contrario, nam sensitiva * numquam est sine vegetativa, nec intellectiva sine utraque. Cuius rationem supra reddidimus. Igitur proposita quaestio non habet locum si comparemus has animas in diversis viventibus existentes, nam tunc evidens est animam vegetativam plantae et sensitivam bruti et * rationalem hominis esse realiter distinctas. Sed quaestio est quando uniuntur in eodem supposito, ut in bruto, an re distinguantur anima vegetativa et sensitiva; et in homine, an re distinguantur tres dictae animae.

2 Et suadet pars affirmativa:

1°, Quia ea quae inter se distinguuntur essentialiter * ubicumque sint observant eam distinctionem; sed animae istae tres * distinguuntur essentialiter; ergo ubicumque sint distinguuntur isto modo. Rursus: Sed omnes formae substantiales essentialiter * distinctae distinguuntur realiter; ergo.

Et confirmatur, nam si in homine tantum est una anima, vel illa est sensitiva et vegetativa formaliter, vel non. Si primum, ergo eadem anima est vegetativa, sensitiva et rationalis; ergo male dividitur anima in illa tria membra, nam in divisione recta numquam unum membrum debet praedicari de alio. Si secundum, ergo homo non est formaliter animal, neque vivens. Constituuntur enim haec per animam sensitivam et vegetativam formaliter.

2°, arguitur, nam forma materialis et immaterialis * distinguuntur realiter; sed anima vegetativa et sensitiva sunt formae materiales et extensae, rationalis vero immaterialis et inextensa; ergo.

3°, arguitur: In homine vel in bruto sunt quaedam partes quae tantum vivunt vita vegetativa, aliae quae tantum sensitiva; ergo in illis partibus animae distinguuntur realiter.

3 In hac quaestione fuit sententia quorundam has tres animas esse semper realiter distinctas, ita quod si una pars, v.g. caro, habet sensum et nutritionem, sunt in ea parte duae animae realiter distinctae a quibus illae virtutes proveniunt. Tenet Philoponus, hic, lib 1 De Anima, circa finem, Iandunus, 1 De Anima, q 8, Ockham, Quodl 2, q 9 et 10, Andreas, 7 Metaphysicae, q 17, Venetus, 2 De Anima, commento 23. Et ad hoc alludit quidam error Manichaeorum, quem Augustinus refert lib De vera religione, cap 9, habetur tomo 1 et 10, Super Genesim ad litteram, cap 2, tomo 3, et lib De duabus animabus contra Manichaeos, tomo 6, * asserebant esse in homine duas animas: alteram quae concupiscit adversus spiritum, quam dicebant esse a malo deo; alteram spiritualem a bono deo. Quam sententiam, quantum ad pluralitatem animarum, seclusa distinctione deorum, quae ineptissima est, sequitur Didymus, lib 2 De Spiritu Sancto.

Alii, quos refert Hieronymus, ep ad Hedybiam, q 12, in tomo 3, qui movebantur ex illo: "Benedicite spiritus et animae * iustorum", et ex illo 1 Thes 5: "[...] ut sit integer spiritus vester, et anima, et corpus." [...], ubi Hieronymus et D. Thomas advertunt

quod ex illo loco multi colligunt distinctionem animarum: per spiritum intelligentes animam rationalem; et per animam, animam * sensitivam.

4 Sit tamen conclusio: Eadem numero anima est principium intelligendi, sentiendi, et vegetandi in homine.

Conclusio est certissima, quam negare esset periculosum et plus quam temerarium, nam imprimis in cap "Firmiter" habetur quod fecit Deus hominem ex corpore et spiritu compactum. Et in Symbolo Athanasii dicitur quod anima rationalis et caro unus est homo. Et in Clementina, De Summa Trinitate, dicitur quod Verbum factum est homo per hoc quod assumpsit partes nostrae naturae simul unitas, corpus scilicet et animam rationalem. Et idem habetur in Concilio * Toletano XV, 537 et in cap "In quadam", De celebratione missarum. Ex quibus desumitur tale argumentum, quod in compositione hominis * tantum numerantur corpus et spiritus, id est, rationalis anima; ergo aperte docetur non esse in eo aliam animam.

Et simile argumentum potest desumi ex illo Gen 2: "Et * inspiravit in eum spiraculum vitae, et factus est homo in animam * viventem", ubi per "spiraculum" intelligitur "rationalis anima", et per illud ait primo constitui hominem in esse viventis; ergo, etc. Et Mt 10: "Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere, etc." Et Io 12 dicitur: "Qui amat animam suam perdet eam"; et loquitur de amore animae, ut sensitiva est; et de eadem dicitur quod perditur; ergo est eadem cum rationali. Et Eccle 12 dicitur quod in morte pulvis traditur terrae, spiritus vero redit ad * Dominum. Et similiter in morte Christi dicitur quod tradidit spiritum, quasi nulla anima alia recesserit a corpore.

Ex qua etiam sumitur alia ratio, nam quod Christus * assumpsit numquam dimisit; si autem in homine esset alia anima praeter rationalem, assumpsisset illam et dimisisset in triduo, quia illa non erat perpetua, neque miraculose fuit conservata. Et similiter in resurrectione hominum deberent fieri de novo tot animae, quot sunt homines; quod est absurdum.

Sed quod maxime urget est VIII Synodus Generalis, act 10, can 11; inquit impietatis inventores esse illos qui sentiunt homines duas animas habere, "cum Vetus et Novum Testamentum omnesque Ecclesiae Patres unam animam rationalem habere hominem asseverent"; talia sentientes sancta et universalis Synodus anathematizat. Hoc tamen Concilium a graecis non admittitur ut oecumenicum, tamen vere est acceptandum ut tale, ut praecipitur in cap Sancta Romana, 8, d.

19. In quibusdam vero libris Conciliorum non habentur illa verba in dicta Synodo, tamen in emendatis codicibus habentur, ut notat * archiepiscopus Toletanus in Summa Conciliorum, ubi illa refert. Et aperte Concilium loquitur contra ponentes duas animas: aliam sensitivam, et aliam rationalem.

Consentiunt huic veritati fere omnes sancti, theologi et * philosophi: D. Hieronymus, supra, D. Augustinus, etiam supra, et De ecclesiasticis dogmatibus, cap 15, 18 et 19, et lib De fide et * symbolo, et lib De origine animae, cap 22, Damascenus, lib 2 Fidei orthodoxae. Theologi fere omnes, in 2, d 15 et 16, D. Thomas, 1 p, q 76, a 3, et 2 Contra Gentes, cap 58, Alexander Alensis, 2 p, q 62, Albertus Magnus, Summa de homine, a 1 q 7, et lib 2 De Anima, tract. 2, cap 1 et 2, et lib 3, tract. 5, cap 4, Avicenna, De Anima, p 1, cap 3, et p 5, cap 2. Et alii philosophi ibi, et metaphysici in lib 8. Vide Soncinam, q 13. Et omnes tribuunt eam Aristoteli, qui hoc affirmat, lib 1 De Anima, in fine; et aperte in hoc 2, cap 3, et infra, lib 3, tx 108, ait quod si alia est forma bipedis, et alia hominis, homo non est per se unum.

5 Rationes pro hac conclusione partim sunt communes, scilicet quia duae formae substantiales non possunt simul informare eandem materiam, et istae videantur in 1 De Generatione, aliae sunt * propriae:

Prima sit: Si in homine est anima sensitiva distincta a * rationali separetur divina virtute, aut consideretur intellectus virtute; et argumentor sic: Illa anima continetur sub genere animae sensitivae; ergo est in aliqua specie illius, nam impossibile est aliquid intelligere sub genere et non in specie; maxime quia illa anima essentialiter * differt ab anima equi; est ergo in ultima specie animae sensitivae, sicut anima equi; ergo constituit unum animal brutum, sicut anima equi.

Ex quo sequuntur duo absurda: Primum, quod homo essentialiter sit brutum. Secundum, quod anima rationalis * inveniatur suppositum completum in specie ultima substantiae, atque non possit informare illud magis quam equum. Et haec ratio est * demonstrativa. Propter quam Augustinus, lib 83 Quaestionum, q 80, t 4, dixit quod si Christus assumpsisset animam sensitivam, assumpsisset quamdam belluam.

Et confirmatur, 1°, ista ratio. Quia animae distinctae rationis integrae in speciebus suis requirunt in materia diversas * dispositiones; ergo impossibile est quod duae animae differentes in gradu simul informet eandem materiam, quia illa non potest esse simul disposita diversis dispositionibus.

Confirmatur, 2°, quia alias in homine esset duplex generatio et corruptio, quia unaquaeque anima requirit suam actionem productivam; et maxime quia una educeretur de potentia materiae, et non alia.

Secunda ratio, a posteriori, sumitur ex consonantia quae est inter operationes et potentias hominis, etiam inter illas quae ad diversos gradus animarum pertinent. Haec enim consonantia tanta esse non * posset, nisi esset unum principium principale et una anima quae per omnes illas operaretur. Experimur enim quod operatio unius potentiae * impedit operationem alterius potentiae pertinentis etiam ad illum gradum animae; ut si quis nimia attentione incumbat actioni intellectus aliquo tempore, impeditur vis sensitiva et digestiva. Quod est signum eandem esse animam per has virtutes operantem, quae finitam habet virtutem, et ita dum alteri incumbit, ab aliis distrahitur. Qua ratione in eadem anima sensitiva attenditur operatio unius sensus impedit * operationem alterius. Et similiter in facultatibus vitalibus et animalibus invenitur haec consonantia, quod una vehementer alterata, alterantur aliae: ut si imaginatio apprehendat vehementer contemptum, facultas vitalis cordis commovet humorem, et appetitio irascitur; et si * apprehendat periculum ut imminens, incitatur pulsus, et naturalis facultas alteratur. Quae docent ista omnia esse in eadem anima radicata.

Quam rationem late prosequitur Valles, lib 4 Controversiarum, cap ultimo.

Tertia ratio, a priori, est, quia quando duo gradus formarum sunt ita inter se subordinati quod unus supponit alium et est quasi actus illius, forma quae dat ultimum gradum potest etiam dare * superiores omnes, ut inductione constat et ratione, quia huiusmodi gradus se habent tamquam gradus genericus et differentialis; unde sunt per se ordinati, et sibi invicem deserviunt, et pertinent ad complementum unius integrae substantiae et ideo radicantur in uno et eodem principio. Sic autem contingit in proposito, nam in homine vegetativum et * sensitivum et rationale sunt gradus inter se ordinati, et unus alium perficit, et integrant unum suppositum; omnes ergo oriuntur ab eadem * anima. Et istae rationes probant etiam quod in brutis est eadem anima quae est principium sentiendi et vegetandi.

6 Argumenta in principio posita postulant singulas quaestiones ad sui solutionem, et ita unumquodque eorum in quadam quaestione sequenti solvetur.

QUAESTIO 6

Utrum sit recta et sufficiens animae divisio in vegetativam, sensitivam et rationalem.

1 Ratio difficultatis oritur ex praecedenti quaestione, ut in primo illius argumento tetigimus. Anima enim vegetativa non est nisi principium nutriendi; sensitiva, principium sentiendi, etc. Si ergo haec tria principia aliquando sunt unum et idem, ergo illae animae sunt etiam una anima; divisio autem in qua membra coincidunt in unum non potest esse vera.

In hac quaestione omnes qui tenent unitatem animae in * composito necessario concedunt has tres animas non esse adeo distinctas, quin una in alia aliquo modo contineatur. Sequitur enim hoc evidenter ex alio, ut patet ex argumento statim facto, et ex effectu, nam ab eadem anima oriuntur potentiae eiusdem ordinis cum potentiis alterius, ut ab anima rationali oriuntur sensus, sicut ab anima sensitiva; et oriuntur potentiae vegetativae, sicut a vegetativa; et illa anima confert etiam idem esse quod aliae. Est enim homo essentialiter animal et vivens; ergo anima rationalis aliquo modo continet alias.

2 Sed de modo huius continentiae diversitas est opinionum. *

Communiter dici solet quod anima inferior eminenter continet superiorem et non formaliter. Ista pars negativa probatur:

1º, Nam anima rationalis specificè distinguitur a sensitiva vegetativa; ergo non potest formaliter esse vegetativa, etc.

2º, Quia anima formaliter sensitiva aut vegetativa dicit animam materiale.

3º, Quia anima vegetativa significat illam formam quae tantum est principium operationum vegetativarum, et anima sensitiva significat tantum illam quae est principium operationum sensitivarum. Unde ex se requirunt praecisionem, et ita eas concipit intellectus. Anima autem rationalis non sic praescinditur; ergo.

4º, Quia quaternarius non est formaliter ternarius, licet illum contineat; sed cum hoc modo anima perfectior continet imperfectiorem. ergo similiter non est formaliter talis.

Et hinc probatur pars affirmativa. Anima enim inferior continet superiorem; et non formaliter; ergo eminenter.

3 Cum hac opinione fere coincidit alia quae dicit quod in anima rationali non possunt formaliter distingui rationes animae vegetativae et sensitivae et rationalis, sed quod comprehenduntur sub una ratione formali superiori; sicut iustitia et sapientia, quamvis ex se habeant rationes formales distinctas, tamen prout uniuntur in Deo in quadam ratione formali superiori non habent distinctionem.

Similiter virtus exsiccativa et calefactiva in inferioribus sunt * formaliter distinctae, tamen prout uniuntur in eminenti virtute solis non * distinguuntur. Et simile "quid est" reperitur in omnibus virtutibus * inferioribus quando uniuntur in superioribus. Sic igitur anima vegetativa, sensitiva et rationalis secundum se sunt formaliter distinctae, tamen prout in quadam superiori ratione animae uniuntur, non distinguuntur formaliter, sed habent illam simplicem rationem.

Confirmatur, nam forma specificatur a suo effectu formali; effectus autem formalis in anima rationali est unus illi adaequatus; ergo ab illo effectu desumit unicam formalem rationem comprehendentem inferiores.

Item, anima rationalis, ut rationalis est, dat esse sensitivum et vegetativum; ergo haec non distinguuntur in illa. Antecedens patet, quia esse rationale hominis est intrinsece dependens a sensitivo et vegetativo; ergo dando esse rationale dat reliquos gradus.

4 Utraque istarum opinionum est mihi difficillima, et imprimis quod in homine sit formaliter anima sensitiva et vegetativa videtur probari sufficienter.

1º, Quia effectus causae formalis non potest dari nisi a causa quae sit formaliter talis; sed anima nostra dat in genere causae formalis esse sensitivum formaliter; ergo est formaliter forma sensitiva. Maior patet, nam formam aliquam esse eminenter aliam est esse quamdam formam superioris ordinis habentem virtutem alterius, quomodo lux est eminenter calor; hoc autem non sufficit ut forma eminenter det esse formaliter alterius, ut lux solis, licet eminenter sit calida, non facit solem formaliter calidum.

Respondent quod continere eminenter in genere causae efficientis non sufficit ut det formaliter esse, tamen continere eminenter in genere causae formalis sufficit; lumen ergo continet calorem * eminenter in genere causae efficientis; et ideo etc.

Sed haec solutio imprimis petit principium, nam argumentum probat quod illa duo implicant in adiecto, scilicet "eminenter continere" et "ut formam", quia nihil est aliud continere formaliter quam esse formam dantem tale esse, nam quod aliqua qualitas sit formaliter calor non aliunde habet nisi quia facit formaliter calidum. Et sic de * quantitate et aliis. Ergo in universum formam aliquam esse talem * formaliter non est aliud quam esse formam dantem formaliter tale esse. Implicat ergo dicere formam tantum esse eminenter talem, et tamen dare esse tale formaliter.

Item, illa divisio de continentia in hoc vel illo genere est gratis, nam formam esse causam alicuius rei provenit ex hoc quod continet illam, ut lux causat calorem, quia in virtute continet illum; continere ergo non est in ratione causandi, sed in ratione essendi, ex qua oritur ratio causandi. Male ergo distinguitur continere in hoc vel illo genere causae. Et tunc procedit argumentum, nam ex continentia virtuali oritur causalitas effectiva, non formalis.

2º, arguitur: Homo tam formaliter est animal, sicut equus; ergo tam formaliter habet haec omnia quae sunt de ratione animalis sicut equus; sed de essentia animalis est componi ex corpore et anima sensitiva; ergo homo in quantum animal constat ex his; alias homo et equus non essent univoce animal, nam eorum animae sensitivae non essent univoce tales, quia non haberent univoce eandem rationem formalem.

Et confirmatur retorquendo argumentum: Anima * hominis et equi conveniunt univoce in ratione animae sensitivae; ergo sicut equus habet formaliter animam sensitivam, ita homo; et illa non est nisi rationalis; ergo.

3º, Anima rationalis est primum principium operationum * sensitivarum; ergo est formaliter anima sensitiva. Tenet consequentia a definitione ad definitum, nam ratio animae sensitivae consistit in hoc quod sit actus viventis vere informans illud, et dans illi virtutem ad sentiendum; quae omnia habet anima rationalis.

4º, Anima rationalis est formaliter forma substantialis; ergo est formaliter forma corporis. Omnis enim forma substantialis debet dare aliquod esse substantiale; et non esse spiritus; ergo esse * corporis.

Rursus, est forma corporis; et non inanimati; ergo * viventis; est ergo formaliter anima primo constituens rem in esse viventis; huiusmodi autem est anima vegetativa, quia illa dat primum gradum

viventis.

Rursus, dat esse viventis; et non vegetativum tantum; ergo sensitivum; est ergo etiam anima sensitiva formaliter. Quae ratio universaliter videtur concludere quod forma dans gradum ultimum debet formaliter esse forma dans omnes superiores gradus, quia non potest primum sine hoc secundo, ut non potest esse albedo quin sit color, passibilis qualitas et qualitas. Et simile est in aliis.

Dices: Est ergo anima nostra formaliter forma corporea.

Respondetur: Ipsa in se non est corporea; est tamen formaliter forma corporis, id est, constitutiva substantiae corporeae. Quod potest facere, licet sit spiritualis, nam constituere corpus, ut dictum est 1 De generatione, non est aliud quam constituere compositum materiale capax trinae dimensionis. Quod potest facere anima terminando solum potentialitatem materiae, licet ipsa materialis non sit.

5 Et ex his videtur improbari secunda opinio asserens quod in anima nostra non distinguantur, saltem formaliter, rationes animae vegetativae, sensitivae et rationalis.

1º, Nam ex hoc sequitur quod in homine non distinguantur formaliter esse animal et esse rationalem. Cuius oppositum ostendimus in Praedicabilibus. Et probatur sequela, quia homo in esse animalis * constituitur per animam, ut sensitivam; et in esse hominis per eandem, ut rationalem; ergo anima rationalis et sensitiva in homine sunt idem * formaliter; ergo animal et rationale.

2º, arguitur: Anima rationalis et sensitiva secundum se * distinguuntur formaliter; ergo et in homine. Antecedens est concessum ab omnibus, et patet ex definitionibus earum, quia anima rationalis est principium intelligendi; anima sensitiva est principium sentiendi; haec autem duo formaliter diversa sunt, immo separabilia. Anima enim equi est formaliter sensitiva, et non rationalis; ergo secundum se formaliter distinguuntur; ergo et in homine. Prima consequentia probatur, quia in homine reperitur formaliter anima rationalis et sensitiva, unaquaeque secundum propriam rationem formalem; ergo etiam in homine * distinguuntur formaliter, ut probatum est.

3º, arguitur, nam anima hominis et equi conveniunt univoce in ratione animae sensitivae; alias homo et equus non essent univoce animal; ergo habent eandem rationem formalem animae sensitivae; ergo a quocumque differt formaliter anima sensitiva equi, differt etiam formaliter anima sensitiva hominis. Tenet consequentia, quia si aliqua duo sunt idem in aliqua ratione, a quocumque distinguitur unum, * distinguitur et aliud.

Rursus: Sed anima sensitiva equi differt formaliter ab anima rationali, ut patet ex dictis evidenter; ergo et anima sensitiva hominis differt formaliter ab anima rationali eiusdem; distinguuntur ergo formaliter in homine anima sensitiva et rationalis. Et eadem rationes sunt de anima vegetativa.

6 Quocirca pro intelligentia huius divisionis notandum est, 1, quod istae tres animae considerari possunt aut secundum suas integras rationes formales, aut secundum proprium constitutivum uniuscuiusque. Si primo modo considerentur, habent se ut superius et inferius, et una includitur in alia; si vero considerentur secundo modo, in his * distinguuntur formaliter.

Explicatur hoc per ipsa viventia quae per has animas constituuntur, nempe vivens sive vegetativum, animal, et homo. Nam vivens constituitur per animam vegetativam, animal per sensitivam, homo per rationalem. Est enim "vivens" praedicatum commune plantis et animalibus, sicut "animal" est commune brutis et hominibus. Unde sicut homo componitur physice ex corpore et anima rationali, ita animal ex sensitiva, et vivens ex vegetativa.

Id etiam patet, nam "vivens" significat illum primum gradum in quo viventia superant non viventia; hic autem gradus est * vegetabilium. Unde falluntur qui putant per animam vegetativam ut sic primo constitui plantas. Nam ut Aristoteles ait, hic, cap 3, anima vegetativa est prima omnium; ergo communis est omnibus viventibus; ergo id quod per illam constituitur est commune; illud autem est vivens ut sic, et non planta. Illa ergo tria praedicata sunt quae primo constituuntur per has tres animas; haec autem praedicata ita se habent quod sumendo proprium constitutum uniuscuiusque est distinctum ab alio; animatum ergo constituitur per vegetativum, animal per sensibile, homo per * rationale. Quae tres differentiae formaliter distinctae sunt. Si vero haec considerentur secundum proprias et completas rationes formales, * habent se sicut superius et inferius. Eodem igitur modo dicendum est de ipsis animabus, quia cum illa viventia constituentur physice per ipsas animas, qualis fuerit differentia et convenientia in ipsis compositis, talis debet esse in formis.

Item, quia cum homo essentialiter sit vivens, animal, et homo, et omnia haec habeat ab eadem anima, necessarium est quod illa anima includat essentialiter constitutiva illorum trium praedicatorum, atque adeo quod sit essentialiter anima vegetativa et sensitiva.

7 Quod autem ut magis explicetur, notandum, 2, quod in ipsis compositis gradus genericus dupliciter contrahi potest, scilicet vel intra eundem gradum, descendendo ad particulares species, vel * ascendendo ad superiorem gradum. Et idem censeo dicendum de ipsis * animabus. Anima enim vegetativa ut sic est quaedam ratio generica quae * specificari potest intra eundem gradum, et sic specificatur in plantis; et ascendendo ad superiorem gradum, et sic specificatur in animalibus. Unde in anima plantae et animalis est formaliter ratio animae * vegetativae, tamen diverso modo, nam in anima animalis reperitur tantum formalis ratio generica animae vegetativae, et specificatur per * differentiam elevantem illam ad rationem animae sensitivae; in planta vero specificatur per differentiam contrahentem illam ad esse talis animae vegetativae. Et ita constat quod diximus primo Notabene. Nam sicut animal non dicit quid compositum ex corpore et gradu sensitivo solum, sed essentialiter includit gradum vegetativum, ita anima sensitiva in suo conceptu integro non tantum includit quod sit principium * sentiendi, sed etiam quod sit principium vegetandi. Dico "in conceptu * integro", nam si tantum consideremus eius ultimam differentiam, * secundum eam solum habet quod sit principium sentiendi; tamen non solum hoc includit in conceptu suo integro, sed etiam omnes superiores gradus, scilicet quod sit forma substantialis vegetativa et sensitiva. Et quod * dictum est de anima sensitiva respectu vegetativae dicendum est de * rationali respectu sensitivae.

8 Ex his colligitur, 1°, diversa acceptio istorum nominum, quae est occasio multarum aequivocationum in hac materia. Anima enim vegetativa solet sumi pro anima quae secundum ultimam * differentiam suam continetur in illo gradu; et isto modo solae animae * plantarum sunt vegetativae; et tali modo anima rationalis non est vegetativa, neque formaliter, ut de se patet, neque eminenter, quia non continet virtute animam plantae ut sic. Et hoc modo nomen "vegetabilium" solet dici de solis plantis, nam usitatum est quod ignobilior species * retineat nomen generis. Et idem est de anima sensitiva, quae sumi solet pro illa quae in specie sua ultima constituitur per differentiam * contentam in illo gradu; et isto modo anima rationalis non est formaliter sensitiva. Sed haec acceptio vulgaris est; philosophus autem debet distinguere id quod est unicuique proprium, et quod est commune. Et invenit rationes formales animae vegetativae et sensitivae esse genericas. et posse diversimode specificari, ut diximus. Unde negabit vulgaris

homo hominem esse animal, quia putat "animal" sumi pro "bruto"; tamen qui intelligit propriam rationem animalis id non negabit. Sic etiam negabit aliquis animam rationalem esse sensitivam formaliter, putans "sensitivam" sumi pro anima limitata ad illum gradum; tamen qui scit illam rationem esse genericam id non negabit.

2° colligitur ex dictis, quo sensu sit verum quod anima * sensitiva ut sic est principium vegetandi, et quod rationalis ut sic est * principium sentiendi, nam si reduplicatio illa tantum fiat secundum * differentias ultimas constitutivas istarum animarum, propositiones sunt falsae; si tamen fiat reduplicatio secundum integras essentias istarum * formarum, sunt verae. Ut haec propositio: "Homo, ut homo, sentit", si * reduplices rationalitatem tantum, est falsa; si totam essentiam hominis, est vera; nam sensus est quod homo ex vi suae essentiae est potens sentire. 3° colligitur ex dictis, quando inferiores rationes in superiori contentae distinguuntur vel non, nam quando illae rationes formales secundum se sunt distinctae, et in superiori non reperiuntur secundum proprias et praecisas rationes, sed secundum quamdam superiorem, tunc in illo non distinguuntur. Et hoc modo iustitia et misericordia non * distinguuntur in Deo. Et signum huius continentiae superioris in inferiori est quod tunc illae rationes non conveniunt illis univoce, ut iustitia, etc. non reperiuntur univoce in Deo et creaturis; at quando rationes ipsae manent in superiori tamquam complentes unam rationem integram per modum actus et potentiae, tunc etiam in ipso superiori distinguuntur. Et signum huius continentiae est: si talis ratio manet univoca in inferiori et superiori. Et isto modo ratio animae vegetativae et sensitivae uniuntur in rationali. Et ex his solvuntur argumenta dictarum * opinionum.

9 3°, principaliter notandum est ad intelligendum divisum quod anima plantae, bruti et hominis duplicem habent convenientiam. Prima est in quantum omnes sunt principia nutriendi, et ratione huius convenientiae abstrahit intellectus ab illis conceptum communem animae vegetativae contrahibilem ad animam plantae et animalis. Et similiter anima hominis et bruti conveniunt in hoc quod sunt principia sentiendi, et ab illis abstrahitur conceptus communis animae sensitivae, qui distinguitur in animam rationalem et bruti. Unde in hoc sensu conceptus communis animae est conceptus animae vegetativae in communi, sicut conceptus viventis, est conceptus rei vegetabilis. Et in hoc sensu dixit Aristoteles, hic, cap 3 et 4 quod nutritiva anima prima est et maxime communis. Et in hoc etiam sensu communiter apud philosophos "vivere" sumitur pro "vegetare." Item, ab anima in communi isto modo explicata sumitur coordinatio praedicatorum essentialium in praedicamento substantiae. Et iuxta hoc divisio animae in vegetativam, etc, sic explicanda est: Quod nomine "animae vegetativae" in membro dividente intelligatur ea quae tantum vegetativa est, ut anima plantae; alias non distingueretur a diviso. Et hoc sensu divisio illa non est immediata, sed duas divisiones bimembres in virtute continet, scilicet anima alia vegetativa tantum, alia sensitiva tantum; et haec rursus, alia sensitiva tantum, alia rationalis. Et in hoc sensu divisio est clara et caret omni difficultate, nec aliena a mente Aristotelis, licet communiter non sic exponatur. Secunda convenientia istarum animarum est in modo * operandi vitaliter. Quam operationem sic explico: Nutritio, sensatio et intellectio conveniunt generice in hoc quod quaelibet illarum est operatio vitalis. Et ab hac convenientia potest abstrahi alius conceptus communis viventis et animae, ut solum significet principium operationis vitalis, abstrahendo a nutritione. Et isto modo videtur communiter sumi "* anima" in communi, et definiri, et dividi. Et si hoc modo sumatur "anima", ut hic est divisum, potest

divisio duplicem sensum habere: Primus quod membra *
dividentia sumantur stricte, ita ut "anima vegetativa" significet animam
commensuratam tantum operibus vegetativae partis, ut est anima *
plantae; et "anima sensitiva" pro anima commensurata omnibus vitalibus
operibus bruti, et illis tantum; "anima" vero "rationalis" pro anima
adaequate respiciente omnia opera vitalia hominis. Et isto modo membra
sunt valde distincta, et unum non praedicatur de alio, et est facilis
divisio. In hoc sensu tamen est extra sensum omnium philosophorum,
qui omnes agunt de anima vegetativa, ut est communis omnibus *
viventibus, et de sensitiva, ut est communis hominibus. Unde divisio in illo
sensu non esset conveniens ad tradendam scientiam istarum animarum,
nam scientia de anima vegetativa ut sic eadem est in planta et in *
animalibus; et scientia de anima sensitiva similiter. Unde definitiones *
istarum animarum, quas Aristoteles, 2 cap, tradit, communes sunt.
Et ideo alius sensus divisionis est, ut membra dividentia
sint: vegetativa in communi, sensitiva in communi, et rationalis. Et
haec membra non distinguuntur tamquam formae integrae distinctae,
sed distinguuntur secundum praecisos conceptus, quamvis una possit
includi in integro conceptu alterius. Ut si quis divideret vivens in *
plantam, animal et hominem, distingueret membra secundum praecisa *
constitutiva eorum. Et iste est communis sensus huius divisionis, et non
improbatus.

10 His suppositis, conclusio sit: Divisio illa est optime et *
sufficienter tradita.

Prima pars patet ex dictis, nam ut divisio sit bona, sufficit
aliqua formalis distinctio membrorum; haec autem reperitur hic, ut
ostendimus.

Secunda pars conclusionis probatur ex D. Thoma, 1 p,
q. 78, a 1, ubi sufficientiam huius divisionis tradit.

11 Pro cuius expositione notandum est, 1, quod licet anima
habeat essentialem ordinem ad corpus, per quem distinguenda est, tamen
quoad nos distinguitur per operationes, quia viventia a non viventibus
per operationes distinguimus. Unde animam vocamus illam formam quae
est principium alicuius operationis elevatae supra operationes rerum
inanimatarum.

Tria autem inveniemus in rebus inanimatis:

1º, est quod circa se non habent aliquam operationem per
se et ab intrinseco, sed semper ab extrinseco patiuntur, vel circa *
extrinseca agunt. Dico "per se", quia per accidens, quando res inanimata
est extra statum suum, potest se reducere ad illum; sed illa ratio non est
operatio vitae, et propterea generanti tribuitur.

2º, est proprium inanimatis quod quidquid operantur est
per qualitates omnino materiales, quae naturales dicuntur.

3º, Habent quod omnis operatio eorum per corpus *
exercetur, et in corpore recipitur. Omnis autem forma, quae in operatione
sua ab aliquo istorum abstrahit, censetur superare limites formae *
inanimatae, et anima dicitur.

12 Explicatur a 1, 1 p, q 78 D. Thomae. Est igitur quaedam
operatio in rebus quae per qualitatem sensibilem fit, tamen fit a principio
intrinseco activo, et per se est requisita ad perfectionem intrinsecam
operantis; et talis est operatio animae vegetativae, quae fit medio calore
naturali, qui est qualitas sensibilis; tamen est operatio vitae, quia fit
a principio intrinseco, et eius principium est propria anima, ut supra
diximus.

Alia est operatio vitae quae licet fiat medio corporeo organo,
tamen non fit media qualitate sensibili, sed media quadam potentia
superiori, quae sensus dicitur; et principium huius operationis superat
in duobus gradibus rerum inanimatarum: et ideo est propria anima,

immo constituit secundum genus animae.

Alia tandem est operatio quae licet fiat in corpore, tamen neque fit medio corpore ut instrumento, neque in corpore recipitur, sed prorsus immaterialis est. Et haec superat in omnibus operationes * inanimatorum; et ideo principium illius constituit tertium et supremum genus animae. Et cum non possit fingi alia operatio elevatior a materia in rebus materialibus, non poterit inveniri alius modus animae. Et ita constat divisionem esse sufficientissimam.

13 Sed est notandum, 2^o, quod aliud est distinguere animas * secundum species ultimas, et aliud distinguere gradus animarum. Hic distinguimus gradus animae, non species ultimas, quia sub unoquoque gradu, saltem sub duobus primis, possunt dari multae species animarum. Gradus enim operationum, quae a materia elevantur, tantum apparent tres enumerati, et ideo tantum sunt tres gradus animarum. Tamen * distinctio specifica formarum sumitur ex multis aliis, scilicet ex diverso modo operandi intra eundem gradum operationis. De qua re diximus 2 Physicorum, q De natura.

14 Ex quibus colliges quod in hac divisione animae duo priora membra, scilicet anima sensitiva et vegetativa, habent rationes formales genericas; tertium vero membrum, scilicet anima rationalis, est in specie ultima, quia est in supremo gradu et ultimo omnium formarum.

Sed argues, nam gradus viventium sumuntur ab ipsis * formis; sed gradus viventium numerantur quattuor ab Aristotele, cap 2, scilicet vegetativum, sensitivum, locomotivum et intellectivum; sunt ergo quattuor animae.

Respondetur quod isti termini: vegetativum, etc, * possunt accipi ut significant essentiam viventium et gradus essentielles eorum, et isto modo tantum sunt tres gradus viventium, ut argumentum concludit, quia tantum sunt tres animae. Unde sensitivum et * locomotivum sub eodem essentiali gradu comprehenduntur, ut dictum est hac disputatione, q 2.

Alio modo sumuntur illi termini prout significant potentias separabiles inter se et constituentes diversos modos viventium. * Vegetativum enim reperiri potest sine aliis, et sensitivum sine locomotivo. Sunt enim quaedam animalia imperfecta, quae licet sentiant, non tamen possunt locomoveri; locomotivum autem supponit duos modos, * vegetativum scilicet et sensitivum, et distinguitur ab intellectivo. Et ideo numerantur quattuor modi viventium qui quodammodo accidentales sunt, et quodammodo essentielles, si attendatur radix ipsarum * potentialium. Et tunc non tantum est divisio graduum, sed partim continet distinctionem graduum, partim divisionem unius gradus secundum magis et minus perfectum. Appetitivum autem non constituit specialem modum vivendi, quia numquam separatur a sensitivo. Omne enim * sentiens habet appetitum, ut Aristoteles hic saepe dicit.

Dices: Etiam locomotivum est inseparabile a sensitivo.

Nullum est enim animal quod non se aliquo modo movere possit; immo nec a vegetativo, nam omne quod augetur mutat locum, ut dicitur 1 De generatione, cap 3.

Respondetur ad primam partem quod quaedam animalia moventur motu dilatationis et constrictionis, et haec dicuntur ab Aristotele "immobilia," quia ille motus est imperfectissimus, nec per motum localem possunt sibi necessaria providere. Alia vero sunt animalia quae per motum sibi provident, et haec sequuntur appetitum suum, sive talis motus sit volatus, sive gressus, sive reptatio; et haec dicuntur "locomotiva."

Ad aliud dicitur quod auctum mutat locum, non per se, sed ex consequenti; unde illa mutatio loci non fit a propria potentia motiva, sed consequenter ex vi augmentationis, et ideo, etc.

15 Ad argumenta dictarum opinionum. Ad primum *
respondetur quod istae animae sunt distinctae secundum proprias rationes
formales.

Ad secundum nego quod de ratione animae sensitivae et
vegetativae in communi sit esse formam materialem, sed abstrahunt.

Ad tertium patet solutio ex dictis.

Ad quartum respondetur exemplum Aristotelis non tenere
quoad omnia; tenet quidem quantum ad continentiam absolute, non
tamen quantum ad modum, ut patet ab effectu, nam quaternarius non
potest dici ternarius, licet illum contineat. Homo autem potest dici
animal, quia continet animam sensitivam; ergo alius est modus *
continentiae.

Argumenta vero secundae opinionis soluta manent, et
similiter primum argumentum praecedentis quaestionis cum suis
confirmationibus.