

## “CONTROVERSIAE DE ANIMA”

### INTRODUCCIÓN

La importancia de un nuevo manuscrito inédito de Francisco Suárez es doble. Por una parte, nos ofrece la posibilidad de estudiar la génesis de su pensamiento, y, por otra, nos ayuda a comprender mejor la totalidad de su pensamiento.

¿Qué hubiera pasado si, de pronto, se nos descubre la existencia de un manuscrito de Sto. Tomás, de Guillermo de Occam o de Miguel Ángel? La reacción mundial de los eruditos hubiese sido casi indescriptible.

Pues bien, la investigación suareciana, en lo que respecta a manuscritos inéditos que puedan servir de base a una edición crítica de las obras completas del Doctor Eximius, Francisco Suárez, está abandonada por parte de instituciones que debían tener a gala este tipo de trabajo. El entusiasmo que pude advertir, hace ya varias décadas, en el P. Elorduy, como encargado de preparar la edición crítica de la obra de Francisco Suárez, no ha tenido, por ahora, quien lo compartiera. Pero bien se lo merece aquél a quien el mismo Heidegger calificó como el punto de inflexión entre la escolástica y la modernidad. Pero esto suele ocurrir en nuestros tares.

Por mi parte, y continuando mi investigación sobre los manuscritos que contienen la obra psicológica de Suárez, *De anima*, quiero contribuir, desde mi modesta investigación, a clarificar los textos referentes a esta parte de la filosofía a la que el mismo Suárez dedicó tanto empeño y que fue objeto de su última revisión antes de su muerte.

En la *Introducción* de mi edición crítica del tratado *De anima* de Suárez (tomo I, págs. LII-LVI111, Madrid 1978) hablo del Manuscrito de Pavía, que tuve en cuenta a la hora de perfilar la edición crítica definitiva, y allí explico la estructura de este manuscrito suareciano, citado en el Aparato Crítico como P<sub>2</sub>.

Pero para evitar al lector excesivas consultas, presento ahora las principales características que me han movido a editar aparte estas *Controversias De Anima*.

1. En primer lugar, hay que decir que en este manuscrito hay dos redacciones diferentes: una dividida en *Disputationes* y *Quaestiones*, y otra, en *Libros*, *Controversiae* y *Quaestiones*. La primera es la que hemos seguido principalmente para perfilar la edición crítica antes citada, comparándola con el manuscrito de Salamanca sobre el mismo tema, base de nuestra edición. La segunda presenta un texto, a veces igual que el correspondiente a la primera redacción, aunque en contexto distinto.

Debido a que la diferencia entre el texto de esta segunda redacción y la primera es notable y a que, en parte, es totalmente inédita, hemos juzgado oportuno ofrecer al lector el texto completo de la redacción dividida en *Libri*, *Controversiae* y *Quaestiones*, con el fin de que se pueda conocer mejor el pensamiento de Suárez sobre cuestiones tan importantes como son las que conciernen a su antropología psicológica.

El texto que ofrecemos es completo, pero, para una mejor comprensión, incluimos entre { } los textos que se corresponden con el de la primera redacción: la dividida en *Disputationes* y *Quaestiones*.

El autor de esta segunda redacción hace autocitas, refiriéndose a estas mismas *Controversias*, pero esta referencia no existe siempre en el manuscrito. La razón es que el texto dividido en *Libri*, *Controversiae* y *Quaestiones* no está completo, dando el amanuense sólo el segundo Libro. Falta, pues, en el manuscrito todo el primer Libro, que trata, según nos dice él mismo, *de anima et eius potentiis in communi, et etiam de exterioribus sensibus* (f. 286). El texto que transcribimos, como *textus correctus*, sin aparato crítico, correspondiente al Libro segundo, trata de los sentidos internos, del entendimiento, de la voluntad, de la potencia motiva y del alma separada, y está, como ya hemos dicho, inédito hasta ahora.

Es digno de tener en cuenta que sobre el tema de la libertad de la voluntad tenemos nada menos que dos versiones: la primera se encuentra editada en nuestra edición crítica antes citada; la segunda la encontrará aquí el lector. La razón es que Alvares, el editor de la obra póstuma de Suárez, pensó que podía preterir este tema en su edición de París (*Caput hoc integrum ex autographo praeterivimus*,

*De an.*, Lugduni 1856, pág. 773), ya que se encontraba redactada de nuevo por el mismo Suárez. Ésta que ofrecemos ahora es, pues, la segunda redacción sobre la libertad de la voluntad.

Tienen, igualmente, gran importancia en este manuscrito temas nuevos que no aparecen con tanta claridad en la edición del tratado *De Anima*, editado por nosotros, y que se refieren a las siguientes cuestiones:

Sobre la razón de las asociaciones imaginativas (f. 289v)

Sobre las sustancias de las cosas materiales (f. 313).

Sobre la analogía de conveniencia entre Dios y el alma humana, por razón de su espiritualidad (f. 313).

Sobre el conocimiento del alma humana por reflexión (f. 313),

Sobre el modo de conocer los actos de la voluntad por medio del entendimiento (f. 313v).

Sobre el modo de conocer las negaciones y los entes de razón (f. 313v).

Sobre la memoria y el conocimiento espiritual de las sustancias materiales (ff. 314v-315).

Sobre las relaciones entre fantasía y entendimiento: amencia, sueños, o lesiones orgánicas, etc. (f. 317v-321v).

Sobre el modo cómo la fantasía mueve el entendimiento (f. 318v).

Sobre si la potencia apetitiva difiere de la cognoscitiva (ff. 321v-324).

Sobre si la voluntad puede querer lo desconocido (f. 346v ss) 12.

Sobre las dos formas de ser de la libertad

Sobre cuál sea el estado más natural para el alma: con el cuerpo o sin el cuerpo.

Sobre el conocimiento en estado de separación del cuerpo.

#### *Notas sobre el texto editado:*

El texto añadido por nosotros para completar la sintaxis lo ponemos entre [ ]. Con interrogante (?) se indican lecturas dudosas. Con { } se indican las frases que coinciden con el resto del Manuscrito P<sub>1</sub>. En nota pie de página se indica la lectura del

manuscrito, que hemos sustituido por otra, a nuestro juicio, más correcta. El comienzo de los folios del manuscrito se indica (f. XX) seguido de (v) (folio verso) cuando lo sea.

Sobre la identidad del *auctor* citado repetidas veces en este texto, véase lo dicho en nuestra edición crítica (Madrid 1978, Vol. 1, pág. LV).

## *CONTROVERSIAE DE ANIMA*

*[traditae] per reverendum Patrem Franciscum Suarez,  
anno Domini 1579*

[f. 285] Postquam de anima et de eius potentiis in communi et etiam de exterioribus sensibus in libro praecedenti actum est, in hoc de sensibus interioribus, de intellectu et voluntate, de potentia motiva, et (tanden] de anima separata, eo ordine pertractabimus.

### *CONTROVERSIA PRIMA*

#### *De sensibus interioribus*

De distinctione horum sensuum, de eorum organis et obiectis, et de speciebus, secundum particularem rationem, quae in his invenitur, hic agendum erit, nam aliae, quae hic possent tractari: a quo fiant species interiores, utrum cogitativa discurrat, utrum sensus interior percipiat actus exteriorum iam tradita sunt in praecedentibus.

### *QUAESTIO 1*

#### *Utrum sit necessarius sensus interior*

Quod nullo modo sit necessarius ostendetur probando nullam sensationem esse necessariam vel possibilem.

Praeterea, operatio sensus interioris, quae communiter ab omnibus (f. 285v) constituitur, est discernere inter plura obiecta extrinseca et influere in sensus exteriores; et ad hoc ponitur sensus communis.

Ita D. Thomas, *1 p., q. 78, a. 4, ad 1*; Albertus, *lib. 2, tract. 4, cap. 12*; {et S. Agustinus, *12 De Genesi ad litteram*, comparat, *cap. 10*, sensus externos quinque rivulis ab uno communi interno manantibus.}

Sed contra hoc arguitur.

1°. Quia<sup>1</sup> sensus communis discernit inter plura, cognoscendo<sup>2</sup> tantum singula —et ad hoc non videtur necessarius, cum exteriores sensus hoc modo illa percipiant, scilicet per actum quo de utroque obiecto iudicat; et hoc videtur impossibile, quia iam esset componere et perfecte iudicare, quod repugnat sensui—.

Item, visus discernit inter album et nigrum, et non per actum quo utrumque cognoscat; ergo.

Praeterea. Sensus communis non efficit proprio influxu actus sensuum externorum; ergo nullo modo influit in illis.

Antecedens probatur, nam una potentia non efficit actus alterius, alias confunderentur actus et obiecta.

Dices, influere spiritus vitales.

Sed contra. Influere spiritus vitales non est sensatio; ergo ad id non datur ullus sensus; immo spiritus fiunt a corde vel cerebro, et illa via transfunduntur ad exteriores sensus; sed ad hoc non est necessarium quod in illa via sit ullus sensus; ergo ad nihil potest deservire sensus communis, nec videtur quomodo habeat distinctum obiectum formale ab exterioribus, nec quae sit ratio superior in qua respicit obiecta externa.

Secunda operatio est sensibilia exteriora in eorum absentia abstractivae cognoscere; et ad hoc posita<sup>3</sup> [est] phantasia.

(f. 286) Ita Aristoteles, *tx. 156*.

Sed contra arguitur, 2.° Sensus non potest abstractivae cognoscere; ergo.

Antecedens probatur, nam vel abstrahit a conditionibus singularibus —et hinc sequitur quod cognoscat universale, quod est obiectum intellectus—, vel abstrahit tantum ab eo quod est existere obiectum —et hoc etiam esse non potest, nam albedo abstrahendo ab hoc quod existat, quid aliud est quam universalis albedo?

Item, sensibile, ut sic, est quid existens et singulare; ergo implicat cognosci per ullam abstractionem.

Item, species sensibilis non potest conservari in absentia obiecti; ergo nullus sensus potest in absentia obiecti operari.

Antecedens probatur.

---

<sup>1</sup> Ms. *add.* vel.

<sup>2</sup> Ms. *cognoscendum*.

<sup>3</sup> Ms. *positum*.

1.° Species exterior non conservatur in absentia obiecti, quia est effectus aequivocus illius et imperfectior quam sua causa; sed eadem ratio est de specie interiori, praesertim cum multi asserant esse eiusdem essentiae; ergo.

Tandem, quia si daretur aliqua potentia simul conservans plures species, tunc vel per omnes simul operaretur –quod est contra experientiam et contra limitatam virtutem potentiae–, vel per nullam poterit operari, quia non est maior ratio quare magis hac quam illa utatur, cum non determinetur ex praesentia obiecti, nec potest reddi causa, quare venit in mentem res, quae longe abest a nostra intentione; aliquando autem cupientes reducere aliquam rem in memoriam, non posumus, cum ibi sit species illius, ut patet, quia tandem post aliquod tempus recordamur illius; ergo.

Tertia operatio est impossibilia confingere, ut ex monte et auro, montem aureum considerare tamquam quid reale; et ad hoc ponitur imaginativa.

Quod tenent Avicenna et Averroes; ut infra dicemus.

Sed 3.° sit contra hoc argumentum, quia cognoscere impossibile maiorem abstractionem arguit in potentia quam cognoscere universale possibile; sed hoc repugnat sensui; ergo et illud.

Praeterea. Nullus sensus (f. 286v) interior percipit nisi quod ab exteriori proponitur vel ab instinctu naturali; sed id quod est impossibile, ut mons aureus, non proponitur a sensu exteriori, ut patet, nec a naturali instinctu.

Quod probatur, quia natura non inclinatur nisi ad id quod de se est necessarium; sed ad nihil est necessarium quod sensus possit id cognoscere, ut patet in brutis; ergo.

Confirmatur. Sensus communis non percipit per unum actum dulce et album ad distinguendum inter illa, ut supra diximus; ergo nec alias sensus percipit montem et aurum per unum actum ad componenda illa. Sunt enim duae res diversae et repraesentatae per diversas species; ergo non possunt unico actu a sensu percipi, atque adeo similes fictiones sunt propriae solius intellectus.

Quarta operatio est cognoscere conveniens vel disconveniens; et ad hoc ponitur aestimativa, quae in homine, propter maiorem perfectionem accidentalem et directionem a ratione, dicitur cogitativa.

Ita S. Thomas et alii, supra.

Sed contra hoc arguitur, 4.<sup>o</sup> Nullus sensus interior cognoscit bonum vel malum formaliter; ergo non cognoscit conveniens vel disconveni-  
niens.

Dices cognoscit id materialiter.

Sed contra, cum ovis et lupus cognoscunt alium lupum, vel aliquid cognoscit ovis, vel aliquem modum quem non cognoscit lupus, vel nihil omnino cognoscit ovis, quod non cognoscat lupus.

Si primum, contra. Lupus cognoscit figuram, colorem et qualita-  
tem alterius lupi. Quid ergo praeter hoc cognoscit ovis? Nam si per hoc cognoscit aliquod, maxime rationem mali et disconvenientis, et tunc plane cognosceret malum formaliter.

Item, nihil percipit sensus<sup>4</sup> interior ovis, nisi quod repraesentatur per sensum exteriorem; sed per exteriorem idem repraesentatur ovi et (f. 287) alteri lupo; ergo idem omnino cognoscunt; sed lupus nullo modo cognoscit disconveni-ens; ergo nec ovis.

Confirmatur. Visus et aestimativa lupi et ovis sunt eiusdem speciei, et obiectum tunc est omnino idem, scilicet alter lupus; ergo huius obiecti eiusdem rationis producitur species in aestimativa utriusque; sed in una non repraesentatur disconveni-ens; ergo nec in alia.

Dices in aestimativa ovis produci speciem diversae rationis, quae dicitur insensata.

Sed contra, quia, ut dictum est, non patet quod aliud repraesentet haec species.

Item, est de eodem obiecto et in potentia eiusdem speciei; ergo non habet a quo sumat diversitatem, nec a qua producatur causa (?) diversa, cum omnes causae productivae sint eiusdem rationis.

Confirmatur. Nam tunc sequeretur debere dari sensum agentem ad producendas tales species, cum non producantur nec a sensibili nec a sensibus exterioribus.

Quinta operatio est praeterita cognoscere, scilicet species conservare, et ad hoc ponitur memoria et reminiscentia.

Ita Aristoteles, *De memoria et reminiscentia*.

Sed contra arguitur. Nam<sup>5</sup> reminisci est cum quadam indagatione et discursu; ergo non potest convenire sensui.

---

<sup>4</sup> Ms. conceptus.

<sup>5</sup> Ms. add. vel.



Et ideo Aristoteles, ibi, ait eos, qui pollent ingenio, etiam reminiscencia [pollere].

Item, vel ponitur tantum memoria ad conservandas species, vel etiam ad operandum.

Si primum, contra, quia tunc memoria non esset potentia vitalis nec sensitiva, quia reservare species non est vitaliter operari aut cognoscere.

Si secundum, contra. Praeteritum, ut sic, dicit tempus; sed tempus, ut sic, non est sensibile; ergo.

Praeterea, quia non intelligitur quomodo possit fieri memoria solum, nam manet in ea potentia species rerum sensatarum, ut, v. gr. quando video album reservatur in memoria species albi visi, tunc (f. 287v) illa species non repraesentat tempus quo fuit visum; ergo postea non movet potentiam ad hunc actum: «tali die vidi album». Quomodo moveor ad hoc?

Praeterea. Cum ego recordor me odie septies vidisse hoc album, quod causat hanc cognitionem, vel habeo septem species albi visi, vel unam tantum. Si unam, quomodo ergo repraesentatur a me visum obiectum? Si habeo septem species, hoc primo videtur superfluum et impossibile: quod eiusdem obiecti et in eodem subiecto sint tot species, alias haberem cuiuslibet hominis plus quam mille species.

Praeterea, quia non possum simul uti tot speciebus.

Item, quia illae non se tenent ex parte obiecti, sed ex parte principii per modum unius; ergo non movent ad hanc cognitionem, quod septies vidi.

Conclusio. Praeter sensus exteriores necessarius est alius interior. In hac omnes conveniunt.

Quam optime probat auctor, hic, *q. 5, ad 8.*

Est autem necessarius talis sensus ad operationes supra assignatas, unde melius patebit conclusio ex solutione argumentorum, quae contra illas operationes sunt proposita.

Ad primum respondeo sensum communem constitui ad percipienda obiecta extrinseca sub elevatori ratione.

Quod fuit necessarium in natura sensitiva, tum ut perciperet illa obiecta, non solum nuda —ut percipiuntur ab exterioribus—, sed etiam ut ab illis iam sensata, sicut diximus supra, *Controversia 3, q. 3.*

Et ideo Aristoteles, *De somno et vigilia, cap. 1*, probat dari sensum communem, ut cognoscat operationes sensuum exteriorum, tunc etiam ut discerneret obiecta diversorum sensuum. Non [enim] potest aliquis diiudicare inter duo extrema, nisi utrumque percipiat, licet non per unum actum –ut optime probat argumentum–, sed per diversos; oportuit autem ab eodem sensu in eadem re per (f. 288) colorem, v. gr. et saporem, ut propositis duabus rebus habentibus eundem colorem et non eundem saporem, possit tendere in album non absolute, sed quatenus dulce. Et etiam est necessarium ut sit in animali cognitio istorum in absentia obiecti, quae non poterat esse nisi prius fuisset in praesentia.

Ad aliud respondent auctor et alii, sensum communem cooperari cum exterioribus.

Quod si de vitali et propria coefficientia intelligitur, falsum apparet, ut probat argumentum. Iam enim, supra, diximus animam, secundum suam substantiam et speciem, cooperari cum potentia. Ad quid ergo est necessaria alia coefficientia? Forsan autem solum volunt exteriores sensus pendere ab interiori, quia dum ille operatur abundat spiritibus vitalibus, quos, propter coniunctionem, communicat illis, et ita, cum sint ita conuncti et eadem via, qua perveniunt spiritus ad sensum communem, ad alios etiam perveniant; ideo, communiter loquendo, quando illi deficiunt<sup>6</sup> etiam hi; et ideo, illo non operante, nec etiam alius.

Vel potius est contra: His non operantibus, nec etiam ille; quare sine fundamento videtur id quod ait Valles, *3 Controversiarum, cap. 4 et 14*, sensum communem influere quamdam qualitatem ad inferiores etc.

Ad 2 respondeo, iuxta dicta, supra, *Controversia 4, q. 16*, abstractively cognoscere in sensibus solum dicit quod non percipiant per modum iudicii de existentia rei cum dependentia ab illa ut sic, quamvis illam in actu signato cognoscant.

Ad aliud de conservatione specierum internarum, respondeo species interiores fieri ab ipsis notitiis sensuum exteriorum, ut diximus supra, *Controversia 4, q. 2*, et licet tales species sint imperfectiores sua causa, sunt (f. 288v) tamen multo perfectiores quam species exteriores et alterius essentiae, ut ibi dictum est, et ideo habent virtutem ut possint conservari sine causa, nam, ut diximus, *2 Physicorum, q. 9*, illa dependentia magis provenit ex natura formae et subiecti quam ex causalitate; unde species exterior pendet ab obiecto, quia producitur ut imperfecta

---

<sup>6</sup> Ms. de se fiunt.

participatio illius; at vero sensatio externa producit in sensu interiori speciem tamquam imprimens illi perfectam sui similitudinem, quam sensus interior, secundum naturalem suam dispositionem, potest optime conservare.

Ad ultimam obiectionem, respondeo potentiam non simul uti omnibus speciebus, quas habet reservatas, quia habet limitatam virtutem, ut diximus *Controversia 4, q. 9*.

Sed quare non semper est in actu respectu omnium, quibus uti potest, vel cur magis his quam illis utatur, non facile explicatur.

Potest dici determinari quidem ab ipso appetitu, a quo pendet quoad exercitium, ut magis hoc intendat quam illud; sed cum appetitus non operetur nisi praecedente cognitione, rursus est inquirendum a quo movetur sensus ad illam praecedentem cognitionem.

Ad hoc potest dici excitari aliquando a praesentia exterioris obiecti, ut quando equus vidit ordeum, ibi excitatur species reservata ordei, et cognoscit et appetit illud; aliquando vero hoc fit sine motivo exteriori penes motionem humorum,

Quod dupliciter potest intelligi:

Primo, ut iuxta humorem praedominantem in speciebus, insurgant imagines (f. 289) et memorationses rerum, quarum species habemus, ita ut species, quae magis consonat illi humori, primum excitetur et statim aliquae similes; et ideo melancholici tristia somnare solent; sanguinei laeta etc.; et aliquando ita potest aliquis humor concurrere ad excitandam aliquam imaginem et tam longe sit ab alia, ut nec illam possimus avertere nec hanc advocare, donec humor ille transmutetur. Aliquando etiam ex connexionione rerum advocantur species, vel, licet non habeant connexionem, illa, quae est firmiter radicata et magis impressa, magis movet.

2.º potest intelligi ista determinado penes hoc, quod non solum in potentia, sed in spiritibus sint species et aliquando magis durent in illis quam in potentia, propter meliorem dispositionem. Quando ergo deficit aliqua species in imaginativa, quae tamen adhuc conservatur in spiritibus, ab illis imprimitur imaginativae et tunc recordamur rei, cuius antea non poteramus.

Et quod species conserventur in spiritibus docet Viguerius, in *Institutionibus, cap. 1, q. (?) 4, a. (?) 1 et 2*; auctor, *q. 6, fundam. 2*.

Et secundum hoc salvatur quomodo aliquando deperdatur una species et non alia, et quare non simul operetur potentia per omnes species, quia non habet actu omnes illas; nec per hoc intelligimus fieri sensatio-

nem per illas species, ut ibi manentes, sed ut transfunduntur ad potentiam; immo nec imaginativa potest illas species (f. 289v) intueri tamquam obiectum.

Quod est contra Gregorium, 1, d. 3, q. 7; Durandum, 2, d. 3, q. 6, n.º 14, qui volunt imaginationem fieri per hoc quod potentia ipsa intueatur suas species; quod saltem in somniis aliqui affirmant.

Sed hoc non esse possibile probatur, quia nullus sensus intuetur species alterius sensus, et, a fortiori, nec proprias, ut probavimus, supra, *Controversia* 5, q. 2.

Praeterea, quia non potest fieri cognitio quin species concurrat efficienter ad illam; sed tales species concurrunt ad cognitionem obiecti, cuius est similitudo; ergo, cum sit similitudo obiecti, movebit ad cognitionem illius, alias species unius albi moveret ad cognoscendum speciem aliam, quae est in aere, et non ad suum obiectum.

Ad 4 aliqui respondent bruta non cognoscere conveniens vel disconveniens, sed apprehensionem lupi, quae est in ove et quae est in alio lupo esse eiusdem rationis et nihil omnino representari per unam cognitionem quod non representetur per aliam, sed ex naturali instinctu appetitum ovis moveri tunc ad fugam, appetitus vero alterius lupi ad prosecutionem. Et ideo negant species vel cognitiones insensatas.

Sed licet hoc probabile sit, cum tamen destruat fundamentum S. Thomae, quod<sup>7</sup> defendemus quaestione sequenti, ideo respondeo dari cognitiones et species insensatas, ut S. Thomas et fere omnes fatentur.

Quod probatur, nam appetitus animalis movetur vitali modo, secundum diversam cognitionem sensus, cum eius obiectum sit id quod proponitur a sensu tamquam bonum vel malum materialiter. Cum ergo actus odii et amoris sint (f. 290) distincti in appetitu, supponunt diversos actus in sensu, per quos appetitus moveatur ad illos actus. Nam si ovis eodem modo apprehendit lupum ac agnum, nec quidquam boni aut mali cognoscit in uno quod non cognoscit in alio, cur magis movetur ad amorem agni et odium lupi quam e contra?

Dices moveri ab instinctu naturae.

Sed contra, quia tunc sequeretur non moveri vitali modo, sed ad eum modum quo lapis movetur ad replendum vacuum, quod est falsum, alias nihil deserviret illa prima cognitio, atque adeo sine cognitione pos-

---

<sup>7</sup> Ms. quem.

semus dicere moveri ad fugam instinctu naturae; cum ergo pendeat appetitus in suo actu a cognitione, ergo in diverso actu a diversa cognitione; non dependeret a cognitione, nisi tamquam a proponente obiectum; ergo quale fuerit obiectum propositum a cognitione, talis erit actus ipsius appetitus; ergo si est eiusdem rationis propositio obiecti, eiusdem rationis [erit] actus in appetitu; ergo implicat quod amor et odium in appetitu tendant ad idem obiectum eodem modo propositum, quia specificantur tales actus a bono vel malo prout cognoscuntur.

Tandem, auctor naturae cuilibet rei provenit secundum quod magis convenit suae naturae; sed magis convenit naturae sensitivae quod appetitus moveatur a diversa propositione obiecti diversimode per aestimativam; ergo ita factum est; ergo datur cognitio insensata, nam ad distinctum medium cognitionis datur distinctus modus speciei.

Quomodo autem talis species repraesentet aliquid non sensatum exterius, vel quid sit illud quod praeter sensationem cognoscitur de novo ab aestimativa, potest ad hunc modum explicari, nam canis, v. gr. aliter apprehendit hominem a quo laeditur et aliter a quo cibatur, cum illum fugat, hunc prosequatur, et post multum tempus visum est sumere vindictam; ergo mansit in illo species repraesentans aliquid quod est in homine, quem aggreditur, et quod non est in aliis, quibus blanditur, quia scilicet recordatur doloris quem ab illo sensit. Ita ergo, percepta specie lupi in phantasia, ipsa sensatio phantasiae vel sensus communis producit etiam in aestimativa ovis speciem repraesentantem lupum, (f. 290v) non solum secundum illas condiciones, secundum quas repraesentabatur in phantasia, sed secundum rationem disconvenientiae, id est, secundum aliquam qualitatem nocivam vel aliquem dolorem, quem potest infingere lupus.

El hoc est tribuendam auctori naturae, qui talem tribuit virtutem cuilibet imaginativae ut produceret in aestimativa species proportionatas incolumitati ipsius animalis in quo est. Ipsa aestimativa, determinata materialiter per phantasma, producit talem speciem in se eo modo quo dicemus de intellectu –de quo infra agemus quamvis primum sit probabilis–.

Et ideo ratione subiecti diversae species producuntur de eodem obiecto in potentiis eiusdem speciei; sicut enim nutritiva hominis et arboris sunt eiusdem speciei, ut supra diximus, nihilominus in homine producit sanguinem, in arbore alium succum, ita sensus interior lupi et

ovis sunt eiusdem speciei, sed in [ovibus]<sup>8</sup> aestimativa producit speciem repraesentantem lupum per modum disconvenientis, in aestimativa vero alterius lupi per modum convenientis.

Et haec est differentia materialis, nam similes [causae] et species reperiuntur in lupo, sed circa aliud obiectum.

Ad 5, respondeo nullum dari sensum qui deserviat ad conservandas species solum, licet contrarium insinuet auctor, hic, *q. 6*.

Sed hoc tenet S. Thomas, *1 p., q. 78, a. 4, in corpore*, et *ad 5; et [q.] 79, a. 2, ad 2*. Palacios, hic, *q. 2*. Et patet ex Aristotele, *lib. De memoria*, in principio, ubi ei tribuit cognitionem praeteritorum.

Item, imaginativa non solum reservat species, sed etiam cognoscit, ut contra Avicennam probat S. Thomas, *2 Contra [Gentes], cap. 74; ergo et memoria*. Sicut enim una se habet ad sensata, ita alia ad insensata, ut infra dicemus.

Ratio autem in argumento facta id concludit.

Praeterea, quia si una potentia reservaret species alteri, ergo iam species transiret de subiecto in subiectum.

Quomodo autem cognoscantur praeterita et alia, quae pertinent ad intellectum, dicemus controversia sequenti.

Quod attinet ad sensum, respondeo manere in ipsa potentia speciem, quae repraesentat obiectum, non secundum rationem praeteritionis, quia isto modo nec intellectui potest repraesentari, sed materialiter, secundum tales circumstantias talis loci vel (f. 291) sensationis externae. Nec sensus percipit quod tali die fuerit hoc, sed actualiter alitur (?) specie, quae non repraesentat rem intuitive; et per modum iudicii repraesentat abstractivae, non quia explicite repraesentet praeteritionem –ut optime explicat Scotus, *4, d. 45, q. 3–*, sed quia non repraesentat praesentialitatem intuitivo modo, quod est intelligendum inxta dicta, supra, *Controversia 4, q. 6*. Vel sicut visus percipit distantiam per visionem spatii intermedii, ita potentia interior percipit praeteritum per cognitionem eorum, quae inter hanc sensationem et illam, interveniunt, quamvis hoc proprium videatur intellectus, sicut et percipere numerum sensationum exteriorum, quae factae sunt circa aliquod obiectum; quod non videtur cognosci a sensu, sed ab intellectu.

---

<sup>8</sup> Ms. ovis.

A quocumque tamen cognoscatur, non est per distinctam speciem, sed species illius obiecti modificatur a sensatione exteriori; quod toties de novo modificatur per modum extensionis, quoties ab exteriori sensu percipitur. Et hoc modo potest ducere in illam recordationem.

## *QUAESTIO 2*

### *Utrum sint plures sensus interiores*

Partem affirmativam huius quaestionis omnes supponunt; in numero non omnes conveniunt.

Prima opinio duos tantum sensus interiores constituit: sensum communem ad primam operationem suppositam, et phantasiam ad omnes alias.

Ita Perezius, hic, *cap. 3, q. 1*, referens Turisanum, *lib. 2 in artem Galeni, comm. 17*, et Venetus, hic.

Alii sensum communem et phantasiam confundunt.

Ita Marcellus, *lib. 4* suarum *Traditionum*.

2<sup>a</sup> opinio 3 sensus fatetur, scilicet phantasiam, quam dicunt esse idem cum sensu communi, aestimativam et memoriam.

Ita S. Thomas, *1 p., q. 78, a. 4*; et *Opusculo 43, cap. 8*; Averroes, hic, *tx. 6*; Iandanus, *2 De Anima, q. 37*.

3<sup>a</sup> opinio, praeter dictos 4 sensus, quintum constituit, scilicet imaginativam.

Ita Albertus, *tract. De imaginatione, in Summa de homine*.

El quod sint plures sensus videtur plane sentire Aristoteles, qui de his sicut de diversis semper loquitur, et hic, *cap. 3*, vocat phantasiam (f. 291v) imaginativam, et probat distinguere a sensu communi, etc.

Istae sententiae, quatenus asserunt dari plures sensus probari possunt per [illam maximam]: {"Quae in superioribus sunt unita ratione in superioribus debent esse dispersa."} Ergo si omnes operationes annumeratae in *1 q.* fiant ab eodem intellectu spirituali, non tamen poterunt fieri ab eadem potentia materiali, quae magis diversificatur secundum diversam rationem operationis.

Quod autem tam diversae operationes non possint provenire ab eadem potentia, specialiter ostenditur.

Nam operari intuitive in praesentia obiecti et abstractivae in eius absentia non possunt provenire ab eadem potentia; ergo ut minimum sunt duae.

Et hoc potest esse fundamentum primae opinionis.

Antecedens probatur. {Nam [potentia] quae cognoscit in praesentia obiecti debet esse facile immutativa et apprehensiva; alia autem retentiva et conservativa specierum. At ista duo non possunt convenire eidem potentiae materiali, nam facilis apprehensio provenit ex humiditate, retentio ex siccitate. Quae duo non possunt praedominari in organo eiusdem potentiae.

2° Quot sunt organa tot debent esse sensus; sed sunt 3 organa in cerebro; ergo tot sensus.

Et hoc esse patet secundae operationis fundamentum.

Maior patet, quia potentiae sunt accidentia; ergo distinguuntur per distinctionem subiectorum, ut patet in exterioribus. Nec enim natura illas cellas constituisset nisi in ordine ad diversas potentias. Si enim esset una potentia, unicum tantum struxisset organum.

Minor patet, ex Galeno et omnibus anatomicis, ut refert et explicat auctor, hic.

Dices potius inde probaretur esse 4 sensus, cum in anteriori parte capitis sint duae distinctae cellae praeter duas alias, quae sunt in interiori parte.

Sed hoc non obstat, quia illae sunt eiusdem rationis et eodem modo dispositae sicut duo oculi. Non est transitus ab uno sensu in alium, sed uterque in tres concurrere videtur; sicut sensus exteriores sunt duplicati, ita et sensus communis, qui est illis vicinus; quod fuit necessarium ut a quolibet oculo et a (f. 292) quolibet aure posset commode derivari species ad sensum communem.

3.° Cognoscere per species sensatas et per insensatas non potest convenire eidem potentiae; ergo una potentia est cognoscens per species sensatas et alia distincta cognoscens per insensatas.

Rursus, quaelibet istarum dividetur in abstractivam et intuitivam [dividi], ut probatum est in principio; ergo sunt 4 sensus, scilicet communis et phantasia ad cognoscendum per species sensatas: ille intuitiva, haec abstractivae; aestimativa et memoria per insensatas: illa intuitiva, haec abstractivae; ergo sunt 4 sensus. Et hoc est fundamentum quartae opinionis.



Primum autem antecedens probatur, nam species sensatae et insensatae sunt diversae rationis; ergo et potentiae cognoscentes per ipsas species, nam proportionantur potentiae cui deserviunt.

Item, potentia cognoscens per species insensatas cognoscit per modum iudicii practici in ordine ad prosecutionem vel fugam, movendo efficaciter appetitum; alia autem solum per modum iudicii speculativi, ex quo non sequitur motus in appetitu; ergo.

Confirmatur. Cognoscere impossibile transcendit gradum potentiae multum materialis; ergo ad id requiritur potentia immaterialior; ergo praeterquam potentias iam positas, est adhuc danda alia distincta, scilicet imaginativa. Et hoc est fundamentum, quintae opinionis.

Antecedens probatum manet, supra, *q. 5.*

Alia tamen sententia posset dari: non esse nisi unicum sensum interiorem, qui diversa obtineat nomina secundum quod diversas exercet operationes, ita ut dicatur sensus communis, ut exercet primam operationem, etc. Sicut idem intellectus dicitur ratio, mens, memoria, etc.

Hanc tenet Tartar, 2 *De Anima, cap. 5*, in fine.

Quod probatur.

1° ex Aristotele, qui *lib. De memoria, cap. 1*, inquit {phantasiam esse effectum sensus communis, et in toto illo capite loquitur de (f. 292v) sensu communi et phantasia, immo de tota virtute interiori sentiendi tamquam de uno sensu; et ibi ait quod eadem parte cognoscimus magnitudinem, motum et tempus. Et subdit: «Unde constat haec omnia ad primum illum interiorem sensum pertinere.» De quo infra dicit quod ille sensus memoratur tantum.} Et *lib. De insomniis, cap. 1*, {dicit quod sensus externi immutant principalem sensum communem et in vigilia et in somniis, sed diverso modo, scilicet in vigilia actualiter, in somniis vero per species iam acceptas; ergo docet sensum communem conservare species iam acceptas, quod est munus phantasiae.

Et hoc insinuat S. Thomas, *1 p., q. 84, a. 8, ad 2*, ubi inquit quod in somniis aliquando solvitur sensus communis et iudicat}; ergo iam sensus communis operatur in absentia obiecti, quod est proprium phantasiae; ergo sensus communis et phantasia sunt idem.

Quod autem phantasia et aestimativa, secundum Aristotelem, non distinguantur, patet, quia ipse tribuit phantasiae cognoscere per modum convenientis, propter quod nihil dicit [de] aestimativa.

Quod vero memoria ab aestimativa non differat, docet expressse Aristoteles, *De memoria et reminiscentia, cap. 1*, dicens imaginativam esse memoriam conservantem speciem.

2.<sup>o</sup> Probatur. Eadem potentia, quae cognoscit abstractivae in absentia obiecti, cognoscit intuitive in eius praesentia; ergo penes hoc non sunt distinctae; [Et hoc est]<sup>9</sup> fundamentum primae opinionis.

(f. 199) Antecedens {probatur, nam potentia cognoscens in absentia obiecti debet recipere species illius; ergo vel recipit illas in absentia obiecti, vel in illius praesentia. In absentia est impossibile, nam sensibilia tantum immutant sensus, dum sunt illis praesentia; et (f. 293) in sensibus externis non durant species neque actus, nisi in praesentia sensibilibus; ergo cum phantasia et memoria non possint immutari, nisi media immutatione sensus exterioris, debent immutari in praesentia obiecti; ergo etiam possunt cognoscere in praesentia obiecti.}

Hae consequentia probatur, {nam potentia, quae potest immutari ab obiecto praesenti, potest attente immutari, et consequenter potest simul in actum exire, immo necessario exhibit,} cum {in illo instanti in quo recipit species est potentia naturaliter agens, et non impeditum [organum].}

Nec potest dici quod tunc non est proportionata potentiae illa species usque dum sit absens obiectum, nam obiecti absentia non immutat realiter speciem; ergo cum in absentia illius repraesentet id quod antea repraesentabat, movebit eodem modo potentiam ad operationem sive sit absens sive sit praesens.

Et ex hoc sequitur etiam alia ratio, quia illa potentia, quae est retentiva specierum, facile debet immutari ab illis, cum immutetur in ipso instanti. Non enim habet resistantiam illam ad species; ergo in instanti recipit illas.

Dices: Licet omnis potentia cognoscens in absentia obiecti cognoscat in praesentia, non tamen est contra; et ideo sensus communis distinguitur a phantasia (f. 293v) ex eo quod non potest immutari nisi in praesentia obiecti.

Ita S. Thomas, *1.2, q. 15, a. 1*; et *q. 17, a. 7, ad 3*.

Sed contra, nam si phantasia potest efficere totum id quod potest sensus communis, scilicet operari in praesentia obiecti, frustra ponitur a-

---

<sup>9</sup> Ms. ergo fuit.

lius distinctus sensus. (f. 198v) {Non enim interni multiplicandi [sunt] sensus per hoc quod unus possit plura quam alius, sed per hoc quod unus non potest efficere actum alterius}, ut si, v. gr. unus sensus perciperet odores et sapes, non esset ponendus alius, qui solos sapes perciperet; frustra enim esset; et ideo, quia unica potentia est suficiens ad omnes qualitates tangibiles, non diximus esse aliam distinctam, quae solum colorem perciperet; ergo.

3° Cognoscere per species sensatas et insensatas non arguit distinctam potentiam; ergo nullum est fundamentum tertiae opinionis.

Antecedens probatur, tum quia forte non dantur tales species, tum etiam, quia {potentia cognoscens rem sub ratione insensata, debet etiam cognoscere illam sub ratione sensata; ergo istae potentiae non distinguuntur.

Antecedens probatur, quia potentia cognoscens lupum inimicum, non alia ratione cognoscit nisi cognoscendo figuram et alia accidentia ipsius exteriora. Quomodo enim potest cognoscere esse inimicum (f. 294) nisi cognoscat illum, qui est inimicus? Sed non cognoscit illum nisi per exteriora accidentia}, quod est cognoscere sub ratione sensata; ergo.

Dices: satis est quod [sit] una potentia cognoscens lupum, ut sic, alia, ut inimicum.

Sed contra, {nam hoc iudicium: «hic est inimicus» includit} formaliter {cognitionem} illius {qui est inimicus; ergo non sunt actus separabiles ad diversas potentias pertinentes.}

Si dicas unam esse potentiam, quae simul operatur sub ratione sensata et insensata, aliam autem sub ratione sensata tantum, contra hoc militat ultima replica secundi argumenti.

Et praeterea arguitur quod etiam phantasia operatur sub ratione insensata, nam cognoscere rem sub ratione convenientis vel disconvenientis est cognoscere sub ratione insensata; sed phantasia cognoscit rem sub ratione convenientis vel disconvenientis; ergo cognoscit sub ratione insensata; ergo non habet per quod distinguatur ab aestimativa.

Maiores patet ex *q. 19.* (f. 294v).

{Minor probatur, nam phantasia movet appetitum sensitivum, ad quem comparatur sicut intellectus practicus ad voluntatem, ut docet Aristoteles, hic, *cap. 6, tx. 44;* et *cap. 9,* per totum; appetitus autem non movetur nisi a ratione convenientis vel disconvenientis; ergo.}

Conclusio: Sensus interiores sunt 4 tantum.

Ita S. Thomas et alii allati in tertia operatione, supra, cuius fundamentum patet ex rationibus in principio factis, pro quarum explicatione supponendum est potentias materiales esse nimis coarctatas, ita ut uno tantum modo immutentur, ut patet in exterioribus.

Interiores etiam, licet in hoc excedant quod plura obiecta materialia sub universali ratione intelligant, sed unico tantum modo secundum illam rationem immutantur. (f. 294v)

Unde sicut potentiae exteriores habent hoc quod tantum intuitive cognoscant, ita sensus communis, qui accidit maxime ad illos, intuitive cognoscit tantum, phantasia autem sive imaginativa, quae idem omnino sunt, ut patet quaestione praecedenti, abstractivae tantum cognoscit.

Rursus, cum percipere obiectum a potentia interiori non sensatum, sed immaterialius per modum convenientis vel disconvenientis propositum et per species insensatas, quasi ab auctore naturae inditum dicat maiorem perfectionem et excessum super potentias omnino materiales et ideo pendentes a sensibilibus exterioribus et ab eorum propositione, ideo ad haec est danda potentia alterius rationis, quae in duas dividitur: in aestimativam, quae sensui communi assimilatur et intuitive tantum cognoscit, et in memoriam, quae abstractivae et in absentia res contemplatur.

Unde constituimus duas memorias: aliam ad res sensatas, aliam ad insensatas, sed quia haec potissima est, absolute sibi nomen memoriae usurpat.

Nec mirum est praedictas diversitates in actibus arguere diversas potentias, cum intellectus angelorum, penes universaliorem modum intelligendi, licet sit idem obiectum, et suae naturae penes diversam abstractionem a materia distinguuntur, sed universalior modus cognoscendi est [cognoscere] abstractivae quam intuitive et percipere<sup>10</sup> aliquid insensatum quam esse adstrictum et quod a sensibus provenit, ergo.

Item, potentia cognoscens per species insensatas operatur ex speciali instinctu auctoris naturae, alia autem sensibili modo; ergo sicut virtutes morales distinguuntur a divinis, quia istae operantur ex instinctu speciali Dei, illae autem modo humano, ita [...]

Confirmatur. Videmus distincta organa; ergo et distinctas potentias.

---

<sup>10</sup> Ms. percipiendo.

Praeterea, alii bene apprehendunt, sed non bene retinent, et e contra. Rursus, aliqui bene imaginantur et male iudicant, et e contra.

Et (f. 295) in somniis contingit solvi imaginativa et ligari iudicium.

Praeterea, secundum Galenum et medicos, insania aliquando contingit ex defectu cognitionis sensuum exteriorum, quod arguit defectum in sensu communi; aliquando penes iudicium, quod arguit defectum in aestimativa; aliquando penes memoriam, quod non est nisi ex laesione talis potentiae vel phantasiae; et ideo medici, secundum diversas laesiones, diversa medicamenta adhibent diversis partibus capitis; ergo signum est esse diversas potentias.

Tandem, in aliquibus animalibus invenitur sensus communis sine phantasia, vel aestimativa sine memoria, ut infra dicemus; ergo sunt distinctae potentiae, nam si esset una, cum illa sit eiusdem speciei in omnibus, haberent eosdem actus, saltem secundum speciem.

Sed haec melius patefient ex solutione argumentorum.

Ad primum respondeo tantum concludere Aristotelem non ita expresse distinxisse hos sensus, quin saepe eorum nomina confundat.

Sed ex eius doctrina hos 4 sensus esse distinctos S. Thomas colligit.

Ad 2<sup>m</sup> responderi posset primo, phantasiam etiam cognoscere in praesentia obiecti, sed quia universaliori modo tendit in illud, ita ut etiam illud in absentia possit percipere, ideo est distincta potentia.

Quod enim una potentia possit in plura et universaliori modo quam alia, hoc est sufficiens ut sit distincta ab illa, sicut in omni opinione sensus communis est distinctus ab exterioribus, licet percipiat eadem obiecta quae illi, sed plura et abstractiori ratione quam singuli; et intellectus angeli superioris, quam intellectus inferioris, etc.

Et si quaeras quae sit ista ratio, sub qua phantasia percipit universaliori modo quam sensus communis, (f. 295v) dici potest hanc colligi ex eo quod etiam [in] absentia cognoscat sicut id tu colligis in sensu communi ideo quod plura cognoscat.

2.<sup>o</sup> respondeo phantasiam –et idem est de memoria– non cognoscere intuitive, sed tantum abstractive.

Pro cuius explicatione sunt recolenda ea quae diximus, supra, *Controversia 4, q. 5*. Non enim sufficit ad cognitionem quod obiectum sit praesens, sed requiritur ut cognoscatur ut praesens, id est, per modum;

unde, licet aliquando sit praesens obiectum, hoc per accidens se habet, respectu imaginativae, sicut quando quis somniat se ibi esse, licet obiectum sit praesens, cognitio tamen illa est abstractiva, ut ibi diximus. Unde, licet phantasia cognoscat in praesentia obiecti, in principio non sequitur quod sit cognitio intuitiva, quia respectu talis actus per accidens se habet quod sit praesens vel absens. Eodem enim modo cognoscitur ac si esset absens.

Aliter posset dicere argumentum: Quod imaginativa et memoria non operantur in praesentia obiecti, nam obiectum memoriae est praeteritum, ut sic.

Unde Philoponus, hic, *tx. 161*, et Palacio asserunt quod, licet recipiant in primo instanti species, non tamen operantur (f. 296) in praesentia, quia solum operantur propter defectum sensus communis.

Auctor vero, hic, *q. 5, cona. 4*, asserit quod sensus communis aliquando brevi tempore conservat species post transactam sensationem exteriorem.

Sed utrumque habet difficultatem, nam si sensus communis aliquo tempore conservat species, ergo etiam multo tempore, quia non habet a quo tam cito corrumpatur, et tunc sensus communis etiam operaretur in absentia obiecti.

Primum autem impugnatur, quia, ut explicuimus, memoria sensitiva non tendit ad praeteritum ut sic, ut cum Scoto explicuimus *1 q.*; et si in primo instanti habet species, cur non operatur per illas? Praesentia enim obiecti nihil impedit, ut patet quando somniamus et, clausis oculis, nihil cognoscimus intuitive, licet apprehendamus id quod est praesens, etc.

Alia autem ratio, quae innititur dispositioni materiali horum sensuum, hoc tantum intendit quod species facilius recipiatur in sensu communi, sed firmiter conservetur in phantasia.

Cum enim species requirant certam dispositionem ad recipiendum, ideo potest esse subiectum melius dispositum ad recipiendum quam ad retinendum, vel e contra; et ita sensus communis per humiditatem magis est dispositus ad recipiendum, et hinc provenit in eo instanti in quo videtur res, perfecte apprehendi a sensu communi; et si non diu duraverit talis sensatio, fere non maneret imaginatio illius, quia requirit longius tempus ut perfecte inhaereat illi propter eius dispositionem.

Si tamen semel recipit firmiter, retinet propter siccitatem, sicut calor facilius imprimatur aquae quam ferro, sed magis conservatur in ferro.

Sed propter hoc non est negandum quod in instanti imprimatur sensui interiori, sicut [patet in] visu,<sup>11</sup> qui<sup>12</sup> sicut<sup>13</sup> est, in instanti afficitur speciebus, et per nervos opticos, qui sicci et frigidi sunt, deferuntur species in instanti a visu ad sensum communem; nam si in principio esset indispositum subiectum, et ideo tunc non posset illas recipere, numquam reciperet, quia non datur agens quod disponat nec uniatur aliqua qualitas subiecti. (f. 296v)

Ad 3 respondeo aestimativam, sub universaliori ratione insensata, cognoscere totum id quod potentia interior cognoscit, nam ut diximus, *q. 1*, cognoscit sub ratione convenientis vel disconvenientis, id est, sub ratione alicuius qualitatis nocivae, ut ibi explicuimus.

Ad aliud respondeo phantasiam non cognoscere taliter ut possit efficaciter movere appetitus sub ratione [in]sensata; secus sub ratione delectabilis vel tristabilis immediate percepti a sensu, quod potius fit a sensu communi, nisi in somniis.

Unde S. Thomas, hic, *lect. 4, tx. 115*, sic ait: «Appetitus non patitur nec movetur ad simplicem apprehensionem rei qualem proponit phantasia.»

Quid<sup>14</sup> autem dicendum sit ad<sup>15</sup> Aristotelem, patet ex solutione ad primum.

Ex dictis facile possunt colligi organa horum sensuum et assignari qui in cerebro collocantur, ut cum Galeno plerique tenent, et S. Thomas, *Ip., q. 8, a. (3)*, et *q. 66, a. 7, ad 3*; et *Opusculo 43, cap. 3 et 4*. Unde auctor, hic, *q. 5*.

Confirmatur ex illo *Daniel, 2*: «Somnium tuum et visionem capitis tui, etc.»; ergo supponit organum somniorum et similium visionum esse in capite, et ideo nimia attentione caput dolet, non cor; et cum aliquis sensus laeditur capiti medicamenta applicantur, non cordi; unde cum

---

<sup>11</sup> Ms. vitium.

<sup>12</sup> Ms. quod..

<sup>13</sup> Ms. si cum.

<sup>14</sup> Ms. Unde.

<sup>15</sup> Ms. ab.

passim in Sacra Scriptura dicatur: «a corde exeunt cogitationis etc.», nomine cordis anima intelligitur, sumpta metaphora ex eo quod cor est principium omnis motus animalis, ut cerebrum est principium motus sensitivi et in ventriculo interiori capitis, qui est divisus in duas cellas, in qualibet habet diversam dispositionem, nam in prima et magis exteriori parte sinus abundat humiditas et ibi est sensus communis; in secunda abundat siccitas, et ibi est phantasia; in secundo ventriculo medio residet aestimativa; in ultimo memoria.

Hi sensus, sicut exteriores, non sunt in omnibus animalibus, sed in animalibus perfectis omnes reperiuntur, in aliis aliqui. Sed sicut tactus omnibus inest, ita et in omnibus est aliquis sensus interior. Omnia enim habent appetitum; ergo et sensum convenientis.

Et hoc voluit Aristoteles, *lib. 2, cap. 2*, et hic, *tx. 56*, dicens omnia habere phantasiam; intelligit potentiam servientem speciem in absentia obiecti; memoria enim, ut inquit, hic, Aristoteles, *txt. 6*, est optimus sensus omnium interiorum.

Finis controversiae primae.

## (f. 297) *CONTROVERSIA SECUNDA*

### *De intellectu*

Hic solet agi de animae spiritualitate et immortalitate et de spiritualitate intellectus, et utrum informet corpus.

Sed cum de his sufficienter dictum sit *lib. 2, Controversia 1*, ideo divisionem intellectus in agentem et possibilem, utriusque munus et obiecta investigabimus hic.

### *QUAESTIO I*

#### *Utrum sit necessarius intellectus agens distinctus a possibili*

Hanc quaestionem tractat auctor, hic, *q. 13 et 14*, inferens omnes sententias.

Omnibus suppositis, prima opinio est omnino negativa: Non esse necessarium intellectum agentem distinctum a possibili.



Quam tenet Durandus et relati ab auctore, ibi.

Probatur.

1.º Non datur sensus agens ad producendas species sensitivas; ergo nec intellectus agens ad intellectivas.

Consequentia patet ex proportionali ratione; sicut enim intellectus est de se pura potentia, expers omnium specierum, ita et sensus.

Dices: Ipsa sensibilia extrinseca producere in exterioribus sensibus [sensationes]; sensationes autem exteriores sufficiunt ad producendas species in interioribus.

Sed contra. Nam similiter ipsae sensationes ipsorum sensuum, scilicet phantasmata, sufficiunt producere species in intellectu.

Si dicas ad id non sufficere, quia sunt ordinis materialis et inferioris.

Contra: Etiam actus sensus exterioris est inferioris ordinis ad actum sensus interioris. Prima species insensata, quae est elevatioris rationis, est producta in phantasia [et] in aestimativa, vel ab ipsa aestimativa determinata ex praesentialitate actus phantasiae; ergo similiter poterit phantasma vel intellectus, ipsius determinatus praesentia, producere speciem; ergo sicut non distinguimus potentiam aestimativam agentem et possibilem, ita nec intellectum. Et si phantasia in virtute ipsius animae vel actionis naturae (f. 297v) producit species insensatas, quae sunt perfectiores se, cur etiam in eadem virtute non poterat producere species intellectivas?

Dices: Quia istae sunt spirituales, illae materiales.

Sed contra: Illae materiales sunt perfectiores se; ergo poterit eas [producere] in virtute alterius. Sed causa principalis in cuius virtute producit species materiales perfectiores est sufficiens ad species spirituales; ergo etiam in eadem virtute poterit illas producere, quia effectus non limitatur secundum perfectionem instrumenti. Tunc enim nec materiales perfectiores posset efficere, sed secundum virtutem principalis agentis, ut explicabimus modo.

2.º Phantasma efficit species intelligibiles; ergo ad id non est necessarius intellectus agens.

Antecedens probatur, quia species obiecti fit ab obiecto vel ab eius formali similitudine; sed intellectus agens non est obiectum nec similitudo illius; ergo fit a phantasmate, quod est formalis similitudo obiecti,

alias non esset verum quod ab obiecto et potentia fit notitia. Obiectum enim non parit notitiam nisi per se aut per aliquid a se productum.

Item, quia effectus assimilatur causae a qua fit; sed species assimilatur phantasmati; ergo fit ab illo.

Dices fieri ab illo, inquantum est instrumentum agentis.

Sed contra: Inter phantasma et intellectum agentem non potest fingi alia unio nisi quod radicanter in eadem anima et eodem supposito, tamquam instrumenta illius; ergo si hoc est sufficiens ut phantasma sit instrumentum agentis, a fortiori est sufficiens quod phantasma sit radicum in anima spirituali cum qua habet intrinsecam et immediatam unionem, ut, tamquam instrumentum illius, producat species; ergo frustra est intellectus agens. Nulla enim res utitur instrumento, nisi sibi inhaereat vel a se sit productum; sed phantasma nec inhaeret intellectui agenti, nec (f. 298) ab illo est productum, sed ab anima; ergo potius est instrumentum animae.

Item, accidens, ut radicanter in substantia, producit substantias, et res inanimata, prout fluens a vi venti, producit vivens, ut diximus, 2 *Physicorum*, q. 5; ergo similiter res materialis, ut radicanter in anima spirituali et ut ab illa profluit, erit sufficiens ad producendum aliquid spirituale.

Patet consequentia, nam tam diversi ordines sunt animatum et inanimatum sicut materiale et immateriale, immo magis differunt substantia et accidens quam accidens materiale et immateriale; sed accidens animatum potest producere substantiam animatam; ergo et accidens materiale aliud accidens immateriale.

3.<sup>o</sup> In angelis non datur intellectus agens distinctus a possibili; ergo nec in hominibus.

Patet consequentia, quia id quod consequitur ad principium intellectivum in communi reperitur tam in angelis quam in hominibus.

Probat, quia angeli etiam efficiunt aliquem effectum, ut quando loquuntur ad invicem et se illuminant; sed ad illos efficiendos non indigent alia potentia; ergo.

Antecedens autem patet ex D. Thoma, 1 p., q. 54, a. 4.

2<sup>a</sup> opinio est omnino affirmativa: esse necessarium intellectum agentem realiter distinctum a possibili.

Quod sentit Aristoteles, hic. *tx. 19*, loquens de eis tamquam de omnino distinctis. Et S. Thomas, 2, d. 3, q. 2, a. 1; et 1 p., q. 29, a. 7, in

fine, ubi inquit quod multo magis distinguuntur intellectus agens et possibilis quam possibilis et memoria; sed istae duae potentiae distinguuntur formaliter; ergo illae realiter. Id supponunt Thomistae, ut Soto, *q. 2 De proprio, concl. 1*; et Marsilius Phicinus, *lib. 15 De philosophia Platonis*.

Probatur.

Intellectus agens non est potentia vitalis, sicut possibilis; ergo realiter distinguuntur.

Consequentia patet, quia una et eadem potentia non potest vitalis et non vitalis esse. (f. 298v)

Antecedens probatur, quia intellectus agens est ad producendas species; sed hoc non est vitaliter operari; ergo non est potentia vitalis.

Confirmatur. Actio intellectus agentis est transiens, alterius vero immanens; ergo tam diversae actiones non procedunt ab eadem potentia.

Item, potentia effectiva specierum exteriorum, sive sit color, sive sit lumen, distinguitur realiter a potentia, quae per illas species<sup>16</sup> cognoscit; ergo etiam potentia effectiva specierum intelligibilium distinguitur realiter ab intellectu possibili, qui per illas cognoscit, cum sit proportionalis ratio.

2° Intellectus agens habet operationes multo diversas a possibili; ergo.

Primo enim illuminat phantasmata.

2.° Facit res actu intelligibiles.

3.° Abstrahit species a phantasmatibus.

4.° Illustrat prima principia.

Has operationes ei tribuit S. Thomas, *2 Contra [Gentes], d. 77 et 78*; et *1 p., q. 79, a. 5, ad 3*; et *q. 106, a. 1*.

Confirmatur. Intellectus agens est perfectior quam possibilis; ergo.

Antecedens patet ex Aristotele, hic, quia intellectus agens dicitur lumen et ei tribuitur cognitio primorum principiorum.

Et etiam, quia agens in rei natura praestabilius est patiente; et potentia, quae ordinatur ad dandum complementum alterius, perfectior est; agens autem dat complementum possibili; ergo.

3.° Si non distinguuntur realiter; ergo nec formaliter; quod est negare cum Durandu intellectum agentem.

---

<sup>16</sup> Ms. potentias.

Probatur, quia idem intellectus, qui formaliter est ratio, est formaliter memoria, et qui efficit actus etiam eos recipit, nec ideo distinguimus duas potentias ibi; ergo nec hic.

Et etiam, si sunt potentiae distinctae formaliter; ergo etiam realiter.

Probatur consequentia, quia una potentia, ut distincta ab alia, habet suum perfectum obiectum et non est modus rei, sed res absoluta; ergo ut sic distinguuntur realiter (f. 299) ad alia.

Hac etiam ratione probavimus, supra, *Controversia 2, q. 1*, potentias distingui realiter ab anima. Res enim absolutae, quae distinguuntur ex natura rei, non est cur non distinguantur realiter.

Prima conclusio. Necessarius est intellectus agens ad efficiendas species intelligibiles.

In hac fere omnes conveniunt.

Et patet, quia intellectus non potest intelligere sine speciebus, ut supra dictum est, *Controversia 4, q. 1*; sed istae species non possunt effici a potentia materiali; ergo necessaria est alia spiritualis.

Minor probatur, quia sunt spirituales sicut subiectum; ergo agens proportionatum debet esse spirituale.

Dificultas ergo consistit in explicando modo quo tales species ab intellectu agente producuntur.

Certum enim est non fieri a solo illo, quin aliquo modo concurrat phantasma, ut argumenta primae opinionis convincunt.

Et patet, quia alias a principio creationis animae produxisset ipsa in se omnes species naturaliter possibiles.

Unde prima sententia est Caietani, qui, *1 p., q. 79, a. 3*; et *q. 85, a. 1*, dicit intellectum agentem illuminare phantasma non formaliter, sed obiective, id est, non per hoc quod ponat in eo aliquod lumen, sed quia, ex assistentia extrinseca ipsius, apparet in eo natura universalis.

Idem sequitur lavellus, hic, *q. 3 De intellectu agente*; auctor, *q. 13, concl. 3*, quamvis in aliquo differant.

Sed istud lumen intellectus agentis videtur impossibile, quia vel est materiale —et ita non erit sufficiens ad dandam virtutem ut species fiant spirituales—, vel est spirituale, et tunc vel recipitur in phantasmate —et hoc non, quia accidens spirituale non potest subiecto materiali inhaerere—, vel recipitur in ipso intellectu agente —et hoc frustra esset, cum ipse intellectus sit de se sufficiens lumen—, vel recipitur in possibili— et hoc non, tum quia praeter species nihil aliud recipitur in illo, tum etiam quia

ad nihil ibi deserviret—. Et neutro modo videtur phantasma in se immutatum, atque ideo manet ita imperfectionatum sicut antea (f. 299v).

2.<sup>o</sup> Respondet idem Caietanus, *1 p., q. 55, a. 2;* et *3 p., q. 8, a. 1*, quod phantasma, ut instrumentum agentis, producit species in possibili. Ita Capreolus, *2, d. 3, q. 2 ad argumenta Durandi*, Ferrariensis, *concl. 65*, et *2 Contra Gentes, concl. 76*; Apollinaris, *hic, q. 6*; Iandunus, *q. 15*; Aegidius, *Quodl. 3*, et *hic, tx. 21*; Albertus, *hic, tract. 2 De intellectu et intelligibili, cap. 3*; Soncinas, *9 Metaphysicae, q. 12*. Et videtur S. Thomae, *1 p., q. 85, a. 1, ad 3;* et *q. 54, a. 4, ad 2;* et *2 Contra Gentes, 76*. Videtur etiam Scoti, *1, d. 3, q. 8, ad 1;* et *2, d. 9, q. 2*.

Sed contra, quia {instrumentum inferioris ordinis non potest naturaliter ad effectum superioris, maxime tam superioris quantum est res spiritualis supra materialem. Cruciantur enim theologi ut inveniant modum quo Deus, de potentia absoluta, possit, mediante re materiali, agere in spiritualem, quomodo ergo potest naturaliter fieri.

Unde S. Augustinus, *12 De Genesi ad litteram cap. 16*, ait “non esse putandum aliquid agere corpus in spiritum, tamquam spiritus corpori facienti, materiae vice subdatur. Omni enim modo qui facit praestantior est ea re de qua aliquid facit.”}

Et ideo nos, supra, *lib. 2, Controversia 1, q. 5, ad 1*, diximus non esse sufficientem dispositionem materialem ad faciendam unionem spiritualem et in virtute animae spiritualis.

Praeterea, quia phantasma non est instrumentum intellectus agentis, cum nec ei inhaereat, nec ab illo sit productum, nec eius sit similitudo; ergo potius est instrumentum obiecti quod refert, vel ipsius animae a qua originatur; ergo non est necessarius intellectus agens, sed phantasma in virtute animae producit species spirituales.

Quod si hoc verum est, non sufficienter probat Aristoteles intellectum esse spiritualem, quia eius actus est spiritualis, cum possit res materialis in virtute animae spiritualis producere actum spiritualem.

Tandem, quia secundum S. Thomam, *{1 p., q. 45, a. 5}*, omne instrumentum semper assumitur ad agendum, (f. 300) [media] aliqua actione sibi<sup>17</sup> propria et connaturali et inde probat non posse sumi creaturam ut instrumentum ad creationem, quia non potest previe operari circa illud; {quod saltem in naturalibus rarissimum est, ut patet inductione et etiam ratione, quia instrumentum non potest elevari ad actionem

---

<sup>17</sup> Ms. sui.

supra se, nisi ex se possit aliquid circa illud effectum; sed res materialis ex se nihil potest agere in rem spiritualem nec habere} concursum {vel actionem propriam} et praeiviam circa illam; ergo.

Tertia sententia ait species solum materialiter concurrere, non quia species educatur ex phantasmate, tamquam ex materia –res enim spiritualis non educitur ex re materiali nec educitur forma nisi ex subiecto in quo recipitur–, sed quia praebet materiam intellectui agenti ad efficiendas species intelligibiles. Cum enim ille sit indifferens ad omnes, determinatur a phantasiae cognitione ut efficiat magis has quam illas; unde phantasma, propter unionem quam habet anima cum intellectu agenti, est exemplar et determinativum et quasi excitans, sicut aliqui asserunt speciem non concurrere cum potentia obiective, sed tantum determinare illam materialiter, et sicut appetitus excitatur ab operatione potentiae cognoscitivae, licet talis operatio non concurrat efficienter ad actum appetitus, ut infra dicemus. Ad hoc ergo sufficiens est quod radiceantur in eadem anima, sicut hinc etiam provenit dependentia quam intellectus et imaginativa ad invicem habent in operando.

Et haec videtur sententia S. Thomas, *1 p., q. 84, a. 5*, in fine, ubi ait non potest dici (f. 300v) quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia.

Idem tenet Pater Fonseca, *1 Metaphysicae, cap. 2, q. 3, sect. 6*. Et hoc videtur intendere Caietanus, supra.

Sed contra. Phantasma habet aliquem concursum ad speciem, cum non possit fieri sine illo; sed iste concursus non est in genere causae finalis nec formalis, ut omnes concedunt, nec materialis, ut modo probabitur; ergo est in genere causae efficientis.

Minor probatur, quia id concurrat in genere causae materialis quod est subiectum formae vel dispositio subiecti; sed phantasma nec est subiectum ex quo educatur species intelligibilis, nec est dispositio subiecti, cum non inhaereat intellectui possibili; ergo.

Confirmatur. Ideo, supra, *Controversia 4, q. 13*, diximus speciem concurrere effective cum potentia, quia non est intelligibile quo alio modo determinare possit potentiam nisi simul efficiat cum eo; sed hoc est eodem modo; ergo.

Item, phantasma concurrat tamquam exemplar; sed causa exemplaris reducitur ad efficientem, ut patet ex *2 Physicorum, q. 3*; ergo concurrat efficienter.

Praeterea, quia tunc facilius esset dicere quod Henricus et alii volunt, nullam dari speciem in intellectu; sed ex eo quod in phantasia sit talis actus determinari intellectum ad suum, sicut tu dices de intellectu agente et sicut voluntas sine eo quod habeat speciem determinatur ad suum actum ex actu intellectus.

Tandem, quia potest concurrere efficienter, ut probant argumenta primae opinionis, (f. 301) et ita melius salvatur dependentia speciei a phantasmate; ergo.

Nihilominus respondeo tres esse modos probabiles, quibus intellectus agens possit concurrere cum phantasmate ad productionem specierum

Primus est quod phantasma, ut instrumentum ipsius, producit illas; et hoc modo posset etiam consequenter defendi dispositionem in virtute animae generantis causare unionem spiritualem, quamvis posset hoc tribui phantasmati tantum quod cum sit inter sensibilia supremum potest attingere infimum supremi, id est, spiritualis, et licet sit materialis non est improporionatum instrumentum, quando est intime coniunctum cum re spirituali.

At S. Agustinus solum negat rem materiale ex propriis posse attingere spiritualem.

Difficultas autem quae a theologis versatur ea tantum est, quomodo res materialis sine unione intrinseca cum spirituali possit attingere aliquid spirituale.

Et hoc modo S. Thomas, *1.2, q. 9, a. 5*, dicit voluntarie non moveri a corporibus coelestibus, quia haec materialia sunt, illa contra spiritualis.

Vel non est cur theologo crucientur in re supernaturali, cum etiam in materiali habeant etiam similia exempla.

Nec ideo sufficit unio cum ipsa anima, quia, ut supra diximus, anima non operatur per se ipsam immediate, sed utitur potentiis realiter a se distinctis.

Dices: Cum substantia habet instrumentum realiter distinctum, non indiget alia potentia, in cuius virtute tale instrumentum operetur, ut praeter calorem non est alia potentia distincta in anima ut producaturo caro in nutritione.

Respondeo hoc ideo esse, quia instrumentum exigit proportionatum principium et quia ad producendam substantiam non poterat esse

aliud (f. 301v) proportionatum principium, nisi substantia, ideo praeter illam nullum aliud principium requiritur; at vero ad producendum effectum accidentalem est proportionatum principium potentia accidentalis, et ita debuit dari.

Hinc sequitur optimam esse rationem qua Aristoteles probat intellectum esse spiritualement, quia eius actus est spiritualis. Cum enim sit actus accidentalis debuit dari principium proportionatum in eodem ordine.

Ad alteram obiectionem respondeo: Quando instrumentum est connaturale et congenitum non est necessarium ut habeat previam operationem, praesertim quando passivum in quod debet operari est intime illi coniunctum.

Sed hoc habet difficultatem, quia nunquam vidimus aliquod instrumentum assumi nisi illud ex se posset aliquid operari, ponendo ultimam dispositionem potentiae ad quam assumitur, vel quid simile.

Secundus modus est intellectum agentem et phantasma in vi unius efficere speciem intelligibilem, non ut ratio spiritualitatis fiat ab intellectu agente, ratio autem similitudinis a phantasmate, nam quidquid est in spiritu intelligibili est spirituale, adhuc ipsa repraesentatio, sed, sicut diximus, speciem cum potentia concurrere ad actum vitalem totum, quia species, licet non vitalis, potest coniunctione ad potentiam efficere aliquid vitale, ita phantasma, licet sit materiale, potest ex coniunctione ad intellectum agentem efficere aliquid immateriale, ita ut ex utraque fiat unum totale principium.

Et hoc significat S. Thomas, *De veritate*, q. 10, a. 6, ad 3; et Scotus, ubi supra.

Nec minus est phantasma materiale habere ex se partialem et incompletam activitatem ad obiectum immateriale, sicut habet species inanimata in ordine ad actum vitalem; et sicut aliqui asserunt habere potentiam naturalem in ordine (f. 302) [ad] actum supernaturalem.

Sed contra. Non uniuntur in vi unius agentis, nisi quae se habent tamquam subiectum et potentia ei inhaerens, ut patet in specie et habitu cum potentia; sed phantasma et intellectus agens non se habent tamquam subiectum et potentia, immo nec sunt in eodem subiecto, sed unum in anima et aliud in materia; ergo.

Respondeo sufficit quod sufficienter sint unita penes hoc quod radicantur in eadem anima, et quia ubi est phantasma ibi formaliter est anima et per consequens etiam intellectus agens; inde habent omnimo-



dam connexionem, quod est sufficiens ad hoc, sicut in primo modo dictum est hoc sufficere ut unum sit instrumentum alterius.

Tertius modus est quem tertia sententia defendit: Phantasma tantum concurrere materialiter et quasi obiective determinando potentiam, ad quod non est simpliciter necessarium ut sit in subiecto receptivo formae, sed sufficit quod sit illi intime coniunctum.

Quae difficultas in omni solutione proportionaliter militat, ut visum est.

Ad confirmationem respondeo: Cum actus sit similitudo formalis et multo perfectior quam species, plura concurrunt effective ad eius productionem, et quia ab obiecto et potentia fit notitia, opus est ut species, quae supplet vicem obiecti, intrinsece et efficienter concurrat ad notitiam, quae, cum sit actus vitalis et immanens, principia illius debent esse intrinseca; at vero ad ipsam speciem, quae imperfectior est, non tamen requiritur.

Praeterea, quia intellectus possibilis est magis in potentia quam intellectus agens, et ideo plus requiritur ad determinandam potentiam illius quam alterius; nec iste modus determinationis est hic particularis, nam etiam ex eo quod sensus exterior operetur, determinatur interior, et ex huius operatione etiam intellectus ad actualiter operandum. In potentiis enim animae reperitur hic modus determinationis, in quantum una potentia praeparat materiam alteri, vel in quantum operatio (f. 302v) unius habet necessariam alligationem cum actione alterius. Actio enim sensus est quasi dispositio ad actum intellectus.

Ad aliud respondeo non esse causam exemplarem proprie, et licet esset, non ideo sequitur vere efficere, sed esse conditionem necessariam ex parte agentis ut efficiat.

Ad alias obiectiones, patet ex dictis.

Secunda conclusio. Intellectus agens non est distinctus realiter a possibili.

Ita Niphus, *lib. De intellectu, d. 4.* Et hoc iudicat satis probabile auctor, *q. 13, con 9.* Item tenet Scotus, *Quodl. 15, a. 1.*

Ad cuius probationem suppono id quod probat auctor, *q. 14,* intellectum agentem non esse substantiam separatam. Natura enim perfecta debet habere ab intrinseco omnia quae sunt necessaria ad suas actiones; sed potentia effectiva specierum est ad hoc necessaria, ut intellectus, mediis speciebus, possit intelligere; ergo.

Dices: Sufficit quod ab extrinseco adveniant intellectui species, sicut sensibus exterioribus adveniunt ab extrinseco sensibili; et intellectui angelorum a Deo; et ipsis caelis –de cuius perfectione est moveri– advenit motus ab extrinseca intelligentia, non a potentia extrinseca.

Sed haec non obstant. Sensibile enim est proportionatum ad producendas species exteriores, et in eodem ordine, et ideo non requirit sensus aliam potentiam interiorem, praesertim cum non operetur nisi in praesentia obiecti; ad species autem interiores sufficienter proportionata est sensatio exterior, ut supra dictum est. Quod non reperitur in intellectu, nec est eadem ratio cui infunduntur species simul in principio suae creationis, quasi passiones proportionatae suae essentiae; caelum autem non indiget motu ad suam perfectionem intrinsecam, ut diximus *lib. Physicorum q. 2, solut. ad 5*; et *q. 9 De Coelo*. (f. 303)

Praeterea, quia Deus non operatur in his inferioribus quoad effectus causales, nisi mediante causa secunda; intelligentia autem nihil reale producit in inferioribus praeter motum, nec posset pendere in agendo a phantasmate, cum quo nullam habet naturalem unionem.

Hoc supposito, probatur conclusio.

Quando ab eodem principio principali proveniunt duo effectus, quorum unus solum est dispositio ad aliud, tunc idem est principium utriusque; sed species est dispositio intellectionis; ergo species et intellectio proveniunt ab eodem principio.

Maior patet, quia ignis non habet aliam virtutem ad producendas in ligno formas ignis praeter illam quam habet ad disponendum illum, quae est calor et siccitas. Cum enim effectus unus in virtute continet alium, tunc, producto effectu illo per aliquam potentiam sine nova potentia, resultat ex productione primi secundus, ut quia subiectum filii continet in virtute eius quantitatem et aliquas passiones et accidentia, non ponuntur duae potentiae in patre, sed una tantum; sed sic est quod dispositio continet illum effectum in virtute ad quam est dispositio; ergo.

Dixi in maiori «quando utrumque est a principali principio et eodem», quia quando sunt a diversis formis, sunt multiplicandae potentiae quot sunt agentia principalia.

Minor probatur, quoniam de ratione dispositionis solum est quod sit determinativum efficienter, quod speciei convenit in ordine ad intellectionem, et sunt ab una realiter anima; ergo sufficit una realiter potentia, quae subordinate producat hos effectus.

2.° Ad producendas species materiales non datur potentia per se, sed illa res, quae per se primo ad aliud ordinatur, habet concomitanter hoc quod est producere species; ergo a fortiori nec (f. 303v) dabitur potentia distincta ad species spirituales.

Consequentia patet, quia quanta res est perfectior et altioris ordinis, tanto habet magis unitam virtutem per pauciora principia.

Antecedens probatur, quia eadem albedo, quae per se primo disgregat, illa per eandem entitatem producit species. Et calor per eandem entitatem qua calefacit producit speciem in tactu; ergo similiter intellectus, per eandem entitatem per quam cognoscitivus est, [est] productivus specierum.

3.° Quando actio est perfectiva subiecti, tunc eadem res simul agit et patitur; sed productio speciei est perfectiva intellectus, cum illum constituat in actu primo; ergo idem intellectus est qui efficit species et illas recipit.

Antecedens patet in actionibus immanentibus, ubi eadem potentia efficit cognitionem et illam recipit; praesertim in operatione, quae ponit obiectum realiter distinctum, eadem potentia efficit illud et recipit in se.

Quod etiam militat in actionibus quae non sunt per se inmanentes, ut quando aqua reducit se ad frigiditatem, tunc substantia aquae est principium efficiens et etiam principium recipiens. Et eadem potentia aestimativa, ut supra diximus, et efficit species insensatas et utitur illis.

Et communiter concedunt auctores cum S. Thoma, quem infra referemus, quod imaginativa ex speciebus montis et auri efficit unam speciem, qua cognoscit montem aurum; ergo etc.

4.° Natura non tribuit potentiam spiritualem et perpetuam quae primo et per se data sit ad eas operationes, quas non potest anima habere nisi dum est in corpore; sed producere species educendo illas a phantasmatibus est operatio, quae non potest exerceri nisi dum est in corpore; ergo ad id non est data ulla potentia primo et per se.

Maior probatur, quia omnes potentiae datae animae ratione corporis, corrupto corpore, corrumpuntur, cum cesset (f. 304) earum finis, alias non recte providisset natura dando potentiam quae in perpetuam maneat otiosa et frustrata suo primario actu.

5.° Nulla potentia spiritualis est quae non sit vitalis; sed si daretur potentia realiter distincta, ordinata tantum ad producendas species, deretur potentia spiritualis et non vitalis; ergo.

Maior patet, quia potentia spiritualis est in supremo gradu rerum; ergo est in gradu vitali.

Item, [potentiae] ut sic profluunt ab anima intellectiva; sed anima, ut intellectiva, est vitalis; ergo potentia, quae profluit ab illa, ut sic erit vitalis.

Minor probatur, quia producere species non est actus vitalis, cum non sit cognoscere nec vitaliter operari, alias albedo esset potentia vitalis, quatenus efficit species, quae cum potentia efficit actum vitalem. Quod autem sit intra vel extra parum refert ad hoc.

Intellectus possibilis efficit in se plures species; ergo potest efficere omnes; ergo frustra fingitur alia potentia realiter diversa.

Probatur consequentia, nam si eidem potentiae potest convenire producere speciem et uti illa, tunc eadem ratio erit de aliis, cum productio eius et aliarum conveniat in eadem ratione formali, atque adeo exigant idem omnino principium.

Praeterea, quia tunc cessant omnes rationes in contrarium, cum etiam militent in isto casu.

Antecedens autem patet ex S. Thoma, *1 p., q. 12, a. 9, ad 2*, ubi sic ait «Aliquae potentiae cognoscitivae sunt, quae ex speciebus primo conceptis alias formare possunt. Sicut imaginatio ex praeconceptis speciebus montis et auri format speciem montis aurei, et intellectus ex praeconceptis speciebus generis et differentiac format rationem speciei, etc.»

Ratione autem id constabit in sequentibus.

Ad argumenta primae opinionis.

Ad primum, respondeo negando consequentiam. Licet enim species (f. 304v) insensatae sint immaterialiores, continentur sub eodem ordine rerum, et ideo non est necessaria alia potentia specialis, quae illas efficiat, sed sicut sensibile exterius sufficit ad exteriores, ita sensatio exterior ad interiorem; tantum enim excedit sensus exterior obiectum extrinsecum, sicut interior sensationem exteriorem.

Sed contra. Idem sensus interior efficit in se species sui ordinis materialis et utitur illis sine dispositione agentis et possibilis; ergo etiam intellectus efficiet in se species sui ordinis spiritualis sine distinctione agentis et possibilis.

Respondeo: Non datur ullus sensus qui efficiat suas species, sed sensus interior perducit illas ad superiores.

Sed contra. Ergo idem sensus est sufficiens ad cognoscendum et ad producendum simul alias species in alio sensu; ergo etiam ad producendas illas in se, quia producere illas in se non arguit maiorem virtutem, vel saltem utrumque poterit reperiri in potentia qualis est intellectiva.

Respondeo: Non datur aliquis sensus qui in se vel in alio producat species, sed actus sensus exterioris, quatenus est instrumentum obiecti, cuius est formalis similitudo, efficit species in superiori, ad quod habet maiorem proportionem –cum quaelibet sensatio sit perfectior qualibet specie sensitiva– quam phantasma corporeum cum intellectu spirituali; et cum phantasma, ut est instrumentum obiecti vel ut est actus talis sensus, non habeat aequalem proportionem cum intellectu, ideo est assignanda potentia in cuius virtute operetur vel ad (f. 305) cuius operationem obiective concurrat vel posset suo modo in sensibus interioribus vis activa ad modum intellectus agentis concedi, quamvis tanto minor requiratur quanto sensatio interior habet maiorem proportionem cum interiori specie quam haec cum intellectu.

Ad secundum respondeo speciem intelligibilem aliquo modo causari a phantasmate vel obiective –ex quo non sequitur notitiam non causari ab obiecto, cum immediate fiat a potentia informata specie, quae est similitudo– vel secundum alium modum effective.

Et ad obiectionem primam, supra, dicendum [?] praeter animam [non] requiri aliam potentiam particularem, sed sufficere illam unionem: quod in eadem anima radidentur, et quare ad effectum substantialem non eget substantia alia potentia praeter instrumentum; secus ad accidentalem dictum est in primo modo.

Ad tertium respondeo in angelis non dari intellectum agentem cum non efficiant species in ordine ad se; si autem in ordine ad alium, erit intellectus agens diversae rationis, ut ibi concedit S. Thomas *ad 2*; et etiam in *2, d. 3, q. 2, [a. 1], ad 4*. De quo Soncinas, *1.2, q. 58*, quamvis suo modo posset in illis concedi, quatenus ipse intellectus, per naturalem resultantiam, in principio efficit in se species, et quatenus postea per suos actus producuntur species, per quas illorum recordantur.

Ad argumenta secundae opinionis.

Ad primum respondeo unam potentiam posse habere diversas actiones: non vitales et vitales, transeuntes et immanentes. Si priores ad alias ordinentur... [?], ut constat ex pluribus instantiis supra adductis.

Ad confirmationem sufficienter dictum est in prima conclusione (f. 305v).

Ad secundum respondeo illas non esse tam diversas operationes, sed unam diversimode nominatam, nam illuminare phantasma non est aliquid circa illud, ut contra Caietanum, supra, probatum est, sed circa intellectum possibilem in ordine ad quem nullam habet actionem praeter speciei productionem, quae sic appellatur, quia per illam operetur intellectus id quod in phantasmate repraesentatur.

Et hoc modo fiunt res actu intelligibiles, id est, in potentia proxima ut intelligatur mediis suis speciebus.

Unde S. Thomas, *1 p., q. 54, a. 4, ad 2*, ait «quod intellectus agentis est illuminare [non quidem alium intelligentem, sed] intelligibilia in potentia, in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia actu.»

Certum tamen est abstractionem hanc fieri per educationem speciei. Abstrahere autem species a phantasmatis non est aliud quam quod intellectus agens virtute sua efficiat speciem spiritualem repraesentantem idem quod phantasma.

At circa prima principia nullam actionem habet intellectus agens nisi producere species repraesentantes terminos. Manifestare autem connexionem illorum est munus intellectus possibilis. Non enim hoc est aliud quam actualis vel habitualis cognitio, et ideo uterque intellectus dicitur lumen agens, quatenus efficit res in acto primo intelligibiles; possibilis vero in secundo. Unde perfectior est secundus, quia eius actus est nobilissimus, qui est intelligere, et in eo beatitudo consistit. Agens autem est illi minister ad praeparandas species et quasi per accidens datus ad supplendam vicem obiectorum materialium.

Unde argumenta in contrarium tantum probant maiorem perfectionem secundum quod ea tantum ratione qua ille agit et alius patitur. (f. 306)

Ad tertium negatur consequentia, nam intellectus possibilis et agens habent obiecta adaequata et actus adaequatos omnino distinctos et in modo operandi valde differunt, nam unus operatur cognoscendo et non alius; unus est in potentia ad actum primum in quo alius de se est constitutus; et tamen habent rationes distinctas, quarum una non est pars alterius; at vero rationes aliae, quas de intellectu possibili concipimus, partiales sunt et inadaequatae, integrantes unam rationem potentiae cognoscitivae.

Ad confirmationem: Quando unum se habet ut dispositio ad aliud vel ut partiale obiectum, tunc non arguit distinctionem, alias potentia, ut effectiva actus, esset distincta realiter a se, ut receptiva, quia utraque ratio est absoluta.

## QUAESTIO 2

### *Utrum obiectum intellectus sit universale vel singulare*

Obiectum adaequatum nostri intellectus, abstrahendo ab hoc vel illo statu, est ens absolute sumptum secundum suam totam communitatem, nam quidquid est intelligibile potest ab intellectu cognosci; ergo quidquid est ens est obiectum intellectus.

Et hoc idem est obiectum voluntatis. Quidquid enim intellectus intelligit potest amare voluntas, sed sub diversa ratione formali: ille sub ratione veri aut intelligibilis, haec autem sub ratione boni vel appetibilis.

De quo vide S. Thomam, *1 p., q. 54, a. 2*; Scotum, *1, d. 3, q. 3*; et auctorem, *hic, q. 20*, et nos in *Metaphysica* agemus.

Quomodo autem sub ista ratione differant essentialiter angeli et homo, diximus, supra, lib. 2, *Controversia 9*.

Hoc supposito, est difficultas, an pro hoc statu comprehendatur universale tantum vel singulare tantum, vel utrumque simul.

Prima opinio tenet singulare non cognoscitur directe ab intellectu nec per propriam speciem.

Ita S. Thomas, *1 p., q. 14, a. 11*, (f. 306v) *ad 1*; et *q. 50, a. 2*; et [q.] *56, a. 1, ad 2*; Enricus, *Quodl. 4, q. 2*; Soncinas, *1 Metaphysicae, q. 11*; Ferrariensis. *1 Contra Gentes, cap. 65*. Vide S. Thomam, *1 p., q. 85, a. 3*; et Patrem Toledo, *1 Physicorum, q. 5, opinione 3*; et *3 De Anima, q. 12*, in principio.

Probatur.

1.<sup>o</sup> Ex Aristotele, supra, *lib. 2*, ubi constituit differentiam inter intellectum et sensum, quod iste est singularium, ille universalium. Idem dicit, *1 Posteriorum, cap. 20*, et *5 Metaphysicae, cap. 7*; et *1 Physicorum, tx. 49*, dicit secundum intellectum esse notum universale, at secundum sensum singulare. Et ideo inquit quod universaliora sunt nobis notiora.

Confirmatur.

Sensus non cognoscit universale; ergo nec intellectus singulare, et ita erit medius inter sensum, qui tantum singulare, et intellectum angelorum, qui singulare et universale cognoscit.

2.º Intellectus non habet propriam speciem rei singularis; ergo non cognoscit illud directe.

Antecedens probatur, nam, cum sit spiritualis, abstrahit ab [hic] et nunc; ergo et species eius, qui in modo repraesentandi illi debent proportionari.

Confirmatur, quia ad hoc ponitur intellectus agens, ut a phantasmate singularis abstrahat speciem universalis.

Secunda opinio potest esse, universale non cognosci ab intellectu proprie sine singulari.

Quod probatur.

1.º Nam singulare et universale sunt idem formaliter; ergo non potest unum proprie cognosci sine alio. Non enim potest aliquid distincte cognosci quin cognoscatur quod est de eius ratione formali.

2.º Universale cognoscitur per speciem singularis; ergo non potest cognosci sine singulari, cum cognoscatur per eius speciem.

Antecedens probabitur infra.

Prima conclusio. Sub obiecto proprio et proportionato intellectui, etiam pro hoc statu, includitur singulare, quod cognoscitur per propriam speciem sui, atque adeo directe et proprie.

Hanc optime probat auctor, hic, *q. 12*, ex Durando, Scoto, Gregorio (f. 307) et aliis. Quod etiam tenet Ricardus, *2, d. 24, q. 3*; et pater Pereira, *2 Physicorum, cap. 16*.

Prima pars, quod singulare cognoscatur proprie ab intellectu, manifesta est ex eo quod intellectus propositiones de subiecto singulari conficiat et inter singulare et universale discernat.

Secunda autem, quod datur species singularis, ex prima etiam sequitur, quia si non daretur species propria singularis nec daretur conceptus proprius illius.

Item, si daretur species expressa singularis, cur non impresa? Quae nec repugnat, ex eo quod repraesentet singularitatem, nec ex eo quod materiam, nec ex eo quod utrumque simul, cum in angelis dentur species spirituales singularium materialium. Ex parte ergo speciei non repugnat, nec ex parte intellectus possibilis. Cum enim possit formare conceptum singularis, cur non poterit habere speciem illius, cum magis accedat ad



materialitatem quam intellectus angeli? Nec ex parte intellectus agentis, cuius virtus activa est adaequata capacitati possibilis.

Confirmatur. {In anima separata manet cognitio singularium et actionum quas in vita gessit, ut patet ex colloquio divitis cum Abraham.} Superfluum autem esset de novo a Deo infundi; ergo.

Ex his manet evidens tertia pars conclusionis: Quod cognoscatur directe. {Nam omne quod cognoscitur per propriam speciem potest per illam directe cognosci.} Nec videtur intelligibile quo alio modo possint cognosci, et quae sit illa reflexio et conversio ad phantasmata, quam prima opinio fingit.

Respondet S. Thomas, supra, et *De veritate*, q. 2, a. 6: Postquam intellectus cognoscit naturam in universali, reflectitur ad phantasmata ipsum (f. 307v) a quo abstracta est, et per illud cognoscitur res singularis.

Sed contra. Vel cognoscitur universale per phantasmata, tamquam per obiectum cognitum, vel tamquam per speciem. Non primum, nam alias prius deberet cognosci phantasma ipsum quam singulare repraesentatum per illud, quod est contra experientiam; {et contra rationem intellectus est quod in re materiali et inferioris ordinis cognoscat tamquam in obiecto.}

Praeterea, {quia phantasma ipsum est materiale et singulare; ergo si illud cognoscitur, etiam in illo singulare repraesentatum in materiali; quod materiale singulare directe cognoscitur.

Item, si cognoscitur singulare in phantasmate, assignandum est per quam speciem intelligibilem. Non enim per speciem universalis, quia illa est indifferens nec magis repraesentat hoc quam aliud singulare. Nec vero potest dici cum Henrico quod phantasma deserviat intellectui per modum speciei, quia est res materialis et inferioris ordinis.}

Nec sufficit id quod addit P. Fonseca, *1 Metaphysicae*, cap. 2, a. 3, sect. 6, phantasma et speciem universalis concurrere simul ad cognitionem singularis. Cum enim non sint in eadem potentia nec sint eiusdem ordinis, non possunt id praestare.

Et similiter impugnatur quod ait Scotus, *1 Physicorum*, q. 2, a. 2, {singulare cognosci ab intellectu per determinationem ad singulare phantasma.

Alii dicunt cognosci per hoc quod cognoscitur integra collectio accidentium ipsius; sed tunc redit quaestio de accidentibus, an in universali, an in singulari cognoscantur.

Si primum, per illam non devenimus in cognitionem huius singularis.

Si secundum, ergo intentum.

Item, quia si in intellectu tantum esset species universalis naturae specifica} (f. 308) ergo, viso primo homine, tunc acquireretur species hominis in eo, et postea, visis aliis, nullae de novo adveniunt, quia essent superfluae in eodem subiecto et de eodem prosus obiecto; et tunc difficile est quomodo possit distincte singularia cognoscere, quia ibi non est conversio ad phantasma. Intellectus enim non habet tunc ullam speciem eductam de novo a phantasmatis.

Tandem, quia experimur nos cognoscere singularia; immo et rustici, sine ulla reflexione, prius singularia quam universalia cognoscunt. Cur ergo est denegandum intellectui quod directe et per propriam speciem illa cognoscat? Non propter perfectionem, quia intellectus angeli est perfectior; nec propter imperfectionem, quia sensus est imperfectior, et tamen illa directe cognoscunt; ergo nulla est ratio propter quam id negemus intellectui. Et hoc est potissimum argumentum conclusionis.

Secunda conclusio. Sub obiecto proportionato intellectui includitur universale, quod in principio per speciem singularis cognoscitur, postea autem per speciem propriam.

Prima pars conclusionis experientia constat. Cognoscitur enim homo, non cognito Petro et Ioanne; ergo.

Ratione etiam patet, nam est vis intellectus supra sensum, ut propriam rerum quidditatem cognoscere possit; quidditates autem universales sunt et communes; ergo.

Secunda autem pars, quod universale in principio cognoscitur per speciem singularis probatur, {nam posito phantasmate Petri ut sic, intellectus agens facit speciem Petri ut sic, nam habet virtutem ad illam efficiendam et est naturale agens non impeditum;} ergo.

Quod autem simul non efficiat aliam speciem universalis probatur, tum quia esset superflua, cum species repraesentans Petrum repraesentet etiam hominem, tum etiam quia eadem ratione efficeret aliam distinctam speciem animalis atque (f 308v) aliam corporis, aliam substantiae, et consequenter plures sine necessitate. {Cum enim in inferiori omnia superiora contineantur, species repraesentans inferius est sufficiens principium cognoscendi omnia praedicata superiora.

Praeterea, quia si omnium distinctorum praedicatorum species distincte producerentur, posset facillime res distincte cognosci quantum ad

omnia praedicata sua, quod est falsum, cum ignoremus plura genera et differentias.

Tandem, quia si intellectus agens plures species simul efficeret, etiam possibilis plures actus simul eliceret. Non enim est ratio cur potius hac quam illa specie utatur.

Consequens est contra experientiam; ergo intellectus agens tantum producit in principio species rei singularis, per quam cognoscit tam singulare quam universalia in illo contenta. Intellectus enim cognoscens singulare per propriam speciem diversa singularia etiam eiusdem speciei per diversas species intelligit, nam fuerunt abstractae a diversis phantasmatibus; istae autem species partim in repraesentatione conveniunt, in ordine ad praedicata communia, partim differunt secundum diversam actionem. Considerat ergo intellectus individua ipsa ut talia sunt, et postea id quod est illis commune; et hoc est considerare universale; et eodem modo cognoscit genera per convenientiam specierum; et sic de aliis superioribus.}

Tertia pars conclusionis, quod per praedictum actum possit cognosci universale per propriam et peculiarem sui speciem, probatur. {Nam postquam intellectus formavit conceptum rei universalis, postea facile concipit illud absque memoria alicuius singularis; ergo signum est mansisse in intellectu talem speciem}, sicut multi dicunt in imaginativa ex conceptu (*sic*) montis et auri resultare unicam speciem utrumque repraesentantem, alias oporteret semper singularia consistere ad cognoscendum universale, quod est contra experientiam.

Et haec est expressa sententia S. Thomae, *1 p., q. 12, a. 9. ad 2.*

(f. 309) Tertia conclusio: Prius cognoscitur singulare quam universale.

Hoc est contra primam opinionem et contra Richardum, *2, d. 24, q. 3*; et Scotum, *1, d. 3, q. 2*. Sed eam tenet Durandus, *2, d. 3, q. 7*; et Gregorius, *1, d. 3, q. 3, a. 1*; et P. Fonseca, supra.

Et est sententia {Aristotelis, *1 Posteriorum*, ubi ait notiora nobis esse quae sunt sensui proximiora; sed haec sunt singularia}; ergo. Et *2 Posteriorum, cap. ultimo*, dicit universale fieri ex notitia plurium singularium; ergo prius singularia cognoscuntur.

Ratione probatur.

1.º {Intellectus potest cognoscere singulare; et prima species, quae ei imprimitur, est res singularis; ergo quod primo concipitur est ipsum singulare. Potentia enim id primo concipit cuius speciem primo recipit,

nam tunc est potentia sufficienter constituta in actu primo ad cognoscendum id quod repraesentatur per speciem; ergo etc.

2.° Eo ipso quod sensus cognoscit singulare potest facillime intellectus illum cognoscere; universale autem non ita facile, nam primo requiritur cognitio singularium et convenientia eorum, ut ab illis abstrahatur natura communis; ergo prius concipitur singulare quam universale.

Confirmatur. Homines inscii, qui numquam viderunt nisi unum solem, non formant conceptum solis in communi, sed tantum concipiunt quod vident; ergo formatur prius conceptus huius solis quam solis in communi.

3.° Cognitio nostra a sensu incipit; ergo quod facilius sensu percipitur facilius etiam concipitur in intellectu. Quae ratio est Aristotelis, *1 Posterinrum*, supra.

Sed dices universaliora sunt prius cognoscibilia quam minus universalialia, ut inquit Aristoteles, *1 Physicorum*; ergo et universalialia singularibus.

Respondeo singularia prius cognosci universalibus, cum ex cognitione illorum haec cognoscantur; at vero cum universalium cognitio sit propria intellectus et non pendeat ut sic a sensibus, (f. 309v) quanto ratio fuerit universalior est magis proportionata ut ab intellectu cognoscatur; et in cognitione quidditativa, quae est rationis propria, ab universalioribus praedicatis ad minus universalialia proceditur, et ita ordine doctrinae, de quo loquitur Aristoteles ibi, universaliora sunt notiora, absolute autem et ordine inventionis potius sunt minus nota, ut probat ex Aristotele P. Ferrariensis, *1 Metaphysicae*, cap. 2, q. 2. Nec idem sunt «notius natura et prius natura»; illud enim est quod ex se est magis cognoscibile; est autem magis cognoscibile quod ex se est simplicius et minus dependens. Sicut enim se habet res ad esse, ita ad cognosci.

Ad argumenta primae opinionis

Ad primum respondeo Aristotelem tantum velle proprium esse sensus singularia tantum percipere. Id autem proprium est intellectus et non commune cum sensu quod universalialia cognoscat; sed hoc non tollit quin etiam singularia.

Ad confirmationem respondeo sensum non cognoscere universalialia, quia non potest singularia conferre et iudicare, ex quo resultat universaliorum cognitio; at intellectus percipiens universalialia non est cur a cognitione singularium privetur; immo perfectius quam sensus, qui non

percipit intrinsecam differentiam individualement, ut probat Ockham, 2, q. 14, et 15.

Ad secundum respondeo quod non derogatur rationi spirituali speciei quod condiciones materiales et individuales repraesentet, ut patet in specie angeli.

Ad confirmationem respondeo intellectum agentem solum constituitur ut ex phantasmate materiali speciem spiritualem educat, non tamen ut ex specie singulari educat universalem. Hoc enim potius fit ab intellectu possibili mediante iudicio, quo iudicat inesse utrique singulari similem naturam.

Ex quo patet quod abstractio per quam fieri universale diximus in *Logica* non est opus intellectus abstrahentis species a phantasmatibus, sed potius possibilis, considerata natura, non consideratis singularibus. (f. 310)

Ad argumenta secundae opinionionis.

Ad primum respondeo negando antecedens de quo in *Metaphysica*. Sed si illud concederetur, nulla est consequentia, nisi concludat de cognitione comprehensiva.

Licet enim in Deo omnia sint unum formaliter, cognoscimus tamen ratione naturali eius potentiam et infinitatem, licet alia eius supernaturalia non attingamus.

Ad confirmationem patet ex iam dictis supra.

### QUAESTIO 3

#### *Utrum obiectum intellectus sit materiale vel spirituale*

Quod materialia et spiritualia sub adaequato obiecto comprehenduntur ex praecedenti quaestione patet, cum sub ratione entis contineantur.

Dubium tamen est, an pro hoc statu distincte et per proprias species cognoscantur, sicut accidentia per sensibilia, quorum species, cum sensibus imprimantur, inde etiam virtute intellectus agentis ad possibilem perveniantur.

Prima opinio tenet substantias materiales distincte et per proprias species cognosci.

Ita Soncinas, 7 *Metaphysicae*, q. 12, 13 et 14; lavellus, q. 6; Fonseca, 4 *Metaphysicae*, cap. 2, q. 2. sect. 11, ad 2.

Probatur.

1.° Substantia cognoscitur quidditative; ergo proprio conceptu. Hoc enim est cognoscere proprio conceptu.

Antecedens patet, quia homo quidditative cognoscitur, cum cognoscitur esse animal rationale, alias scientia non esset nisi de accidentibus sensibilibus per se.

2.° Omnis potentia percipit directe et quidditative suum obiectum; ergo et intellectus.

Quod praecipue militat in ordine ad substantias materiales, nam secundum Aristotelem, hic, cap. 4, obiectum proportionatum intellectui, pro hoc statu, est quidditas materialis; sed haec, ut sic, non percipitur [a] sensu; ergo non est necessarium ut sit obiectum proportionatum nostri intellectui, quod [a] sensu percipiatur.

Confirmatur. Nam alias, sicut res spirituales non cognoscimus quidditative –ut tenent communiter Thomistae– ita nec materiales.

3.° Prius cognoscitur substantia quam accidens; ergo non ex cognitione (f. 310v) accidentis, sed per speciem propriam.

Antecedens probatur ex Aristotele, 7 *Metaphysicae*, tx. 4, ubi inquit quod substantia est prior cognitione quam accidens.

Item, quia accidens habet intrinsecum ordinem ad substantiam; ergo prius concipitur substantia; ergo impossibile est formare conceptum accidentis nisi ut habentis ordinem ad substantiam; ergo prius est cognitio substantiae.

4.° Accidentia substantiae in esse reali producant substantiam in esse reali; ergo accidentia substantiae in esse intentionali producant substantiam in esse intentionali.

Consequentia probatur ex proportionali ratione, nam si calor ut est sufficiens producere ignem speciei caloris ut 8, quare non erit sufficiens producere speciem ignis? Sicut enim se habet res in ordine ad esse, ita ad cognosci; ergo sicut ex dispositionibus sequitur forma, ita ex specie et cognitione dispositionis sequetur species et cognitio formae.

Secunda opinio potest esse etiam res spirituales distincte et per proprias species cognosci.

Probatur.

1.° Non aliter cognoscuntur substantiae materiales quam immateriales; sed illae cognoscuntur distincte, ut probat prima opinio; ergo.

Maior patet, quia substantiae materiales non sunt perceptae per sensus, sed ex eo quod a sensibus eius effectus vel proprietates proponuntur, ideo ab intellectu cognoscuntur; sed effectus substantiarum spiritualium a spirituale proponuntur; ergo.

2.° Anima hominis est quid spirituale et tamen cognoscitur distincte et proprie; ergo.

Minor probatur, quia homo cognoscitur distincte; ergo etiam eius anima. Cognitio enim totius a cognitione partium dependet.

3.° Angelus ideo se cognoscit a suos distincte, quia sunt spirituales et proportionati; sed etiam actus intellectus (f. 311) humani sunt proportionati et intra suam potentiam, nec conveniunt ad illam mediante sensu; ergo.

4.° Rerum spiritualium habemus quidditativam cognitionem, scilicet scientiam de anima et de angelis et etiam de Deo secundum aliqua attributa, quae de ipso in *Metaphysica* demonstrantur; ergo.

Prima conclusio. Quae non sunt sensibilia per se non cognoscuntur per propriam speciem, atque adeo nec proprio et distincto conceptu.

Haec conclusio, quod attinet ad res spirituales et ad entia rationis, ab omnibus fere conceditur.

Quam optime probat auctor, hic, *q. 11 et 23*, quia intellectus in operatione absolute pendet a sensu, qui non percipit spiritualia.

Sed quod nec entium rationis dentur species patet, nam quod ex se non habet unde moveat, non potest efficere imaginem propriam.

Sed quod idem est de subiectis materialibus tenet Scotus, *1, d. 3, q. 1 et 3*; et *d. 8, q. 2*; Durandus, *2, d. 4, q. 3*; Hervaeus, *Quodl. 3, q. 12*; Antonius Andreas, *2 Metaphysicae, q. 4*; Iandunus, *q. 3*; auctor, hic, *q. 23*.

Prima pars probatur.

In nullo sensu dantur species harum rerum; ergo nec in intellectu.

Antecedens patet, quia non sunt sensibilia per se, nec ullus sensus potest substantias cognoscere, ut probat S. Thomas, *1 p., q. 75, a. 3, ad 2*, alias per sensum distingueremus an in hostia esset substantia panis necne.

Consequentia probatur, quia pro hoc statu intellectus pendet a sensibus, nec ab intellectu agenti fit aliqua species, nisi sit in repraesentatione similis ei quae est in phantasia.

Dices in phantasmate etiam repraesentari subiectum accidentium cum non (f. 311v) repraesentetur in abstracto, sed in concreto.

Sed contra, quia {phantasia non cognoscit subiectum nudum, sed hoc album, etc.; ergo idem repraesentatur per intellectum.} Nec possumus formare conceptum quod sit substantia nuda, repraesentata per speciem solis, alias materiae et formae daretur propria species.

Confirmatur. Angelorum et Dei non potest dari –ut omnes concedunt– species, {quia non cadunt sub cognitione alicuius sensus;} ergo similiter, etc.

Tandem, nam si intellectus haberet propriam speciem substantiae, posset etiam illam proprio conceptu percipere; sed hoc non potest; ergo.

Maior patet, quia, cum intellectus [?] sit concipere [?] rem, cuius datur propria species, dari potest proprius conceptus.

Minor autem, et simul secunda pars conclusionis, {probatur, nam substantia materialis est quid constans ex materia et forma; [sed] nec materiae nec formae habemus proprium conceptum, [nam] materiam cognoscimus per analogiam ad materiam artificialem, formam vero ex effectibus per multos discursus [colligimus,] et tandem illam explicamus per ordinem ad accidens; ergo.

Confirmatur. Ex vi conceptus, quem de substantia habemus, non possumus discernere an sit simplex vel composita; sed hoc explicandum est per discursus et analogiam ad composita accidentalialia.}

Et idem in homine patet, cuius non formamus magis proprium conceptum quam aliarum substantiarum; sed cum eius anima sit spiritualis, illius non formamus proprium conceptum, quem solum per ordinem ad operationes concipimus. Et rationem substantiae non nisi per ordinem ad accidentia explicamus; sed id<sup>18</sup> quod accidentibus primo substat est substantia; ergo.

Item, {accidentia panis in Eucharistia eodem modo sentiuntur ac reliqua omnia sensibilia, et in aliis rebus non magis sentitur accidentium subiectum<sup>19</sup> quam ibi; sed ibi ex phantasmate panis consecrati non pro-

---

<sup>18</sup> Ms. eo.

<sup>19</sup> Ms. eo subiecti.



ducitur in intellectu species propria substantiae (f. 312) panis, nec proprius illius conceptus, quia ibi vere non est taus substantia; ergo nec in aliis.}

Tandem accidentia materialia, quae non sunt sensibilia, per se non cognoscuntur per propriam speciem nec distincto conceptu; ergo.

Antecedens probatur, quia virtutem magnetis et similium rerum solum in effectu cognoscimus, et appetitum sensitivum et habitus in eo existentes, etc.

Secunda conclusio. Quae non sunt cognoscibilia per se, cognoscuntur per discursus et connotationes ad alia.

Ita auctores primae conclusionis.

Et probatur in singulis, nam substantiae materiales cognoscimus ex transmutatione accidentium, sicut materiam ex transmutatione formarum. Et inde colligitur aliquod per ordinem ad sensibilia.

Unde S. Dionysius, *7 De divinis nominibus*, et *De caelesti Hierarquia*, cap. 1, ait Deum non posse a nobis cognosci nisi ex sensibilius. Et S. Augustinus, *4 De Trinitate*, cap. 8, et sancti communiter circa illud Pauli: «Invisibilia Dei, etc.» Et circa illud: «Nunc per speculum, etc.». Deum ergo et angelos cognoscimus vel per attributionem, vel per negationem, vel per effectus, vel etiam per convenientiam quam in ratione spirituali habent cum anima nostra.

Sed quomodo anima nostra cognoscatur difficultas est, cum nec per se ipsam, nec per propriam speciem sui, alias semper moveretur et semper esset anima in continua cognitione sui.

Respondet S. Thomas, *1 p., q. 87, [a.] 1*, cognosci per suos actus; hos autem per se ipsos distincte, aut per propriam speciem sui –aliqui affirmant–, cum sint intra ipsum intellectum, nec debeant percipi mediis sensibus, sicut aliae res quae extra sunt.

Sed S. Augustinus, *13 De Trinitate*, cap. 1 et 2; et *10 Confessionum*, cap. 4, significat non per species, sed per reflexionem cognosci. Cum enim cognosco obiectum, experior me immutari perceptione illius, et tunc (f. 312v) per discursum colligo illum actum esse spiritualem, vel quia est de obiecto spirituali, vel quia pervenit (?) iudicium, vel per abstractionem a singularibus ad quam non attingit actus corporeus; et ex hoc actu spirituali colligo potentiam immediatam et proportionatam in eodem genere, ex quo animam, quae est huius et prima radix, percipio.

Et hoc intendit Aristoteles, *12 Metaphysicae*, tx. 39, dicens intellectus se intelligit assumptione intelligibilis, id est per hoc quod percipit obiectum. Idem tenet S. Thomas, supra, et *1 p.*, q. 14, a. 2, ad 3.

De actibus voluntatis multi dicunt eos cognosci per actus intellectus, quibus proponitur obiectum.

Ita S. Thomas, *1 p.*, q. 87, a. 4.

Sed contra: Proposito obiecto ab intellectu, cum voluntas sit libera, potest in nolitionem vel volitionem exire; ergo ex actu intellectus non sufficienter cognoscitur actus voluntatis, praesertim quia non omnes admittunt illud imperium efficax. Cui solutio S. Thomae innititur.

2.º posset dici ex unione immediata, quam intellectus et voluntas habent, intellectum percipere experimentaliter actus voluntatis, sicut suos, modo iam explicato, vel per aliquas species, eo modo quo in tertia conclusione dicemus.

De negationibus omnes conveniunt cognosci per species quas negant.

Ita Aristoteles, *1 De Animas*, cap. 5, tx. 85, et hic, cap. (?); Soncinas, *10 Metaphysicae*, q. 16.

Et idem est de privatione.

Sed contra. Species repraesentantes animal et visum (?) non movent magis ad compositionem quam ad divisionem, unde, praeter dictam [speciem] requiritur species ipsius actus, quo res ipsa negatur, [distinta] ab altera, et ex illis elicitur cognitio privationis vel negationis.

Entia autem rationis videntur cognosci per (f. 313) hoc quod alicui, quae ad hoc habet fundamentum, tribuit intellectus aliquam rationem per modum relationis vel qualitatis, etc.

Tertia conclusio. Ex discursu, quo res non sensibiles cognoscimus, manet aliqua species in intellectu, qua eas postea facilius percipimus.

Haec conclusio, quod attinet ad substantias materiales, a pluribus conceditur eisdem rationibus, quibus in praecedenti quaestione asseruimus: Cognita natura, facilius concipimus substantiam; ergo per eius species; alias quoties cognoscimus substantiam totius, haberemus discursum de novo circa accidentia, ex quibus in principio illam colligeramus, quod est contra experientiam.

Praeterea, quia datur species expressa illius, scilicet ea cognitio ipsi tantum propria, eius quidditatem attingens, quamvis non distincte; ergo poterit dari species impressa tali cognitioni proportionata.

Sed quod idem sit circa substantias spirituales quas cognoscimus affirmat Thienensis, hic, *tx.* 36, et probant eadem rationes, nam, semel cognito per discursum Deo vel angelo vel Creatore, postea facilius sine isto formali discursu eos cognoscimus; ergo

Et ita multi asserunt ex S. Paulo ex cognitione, qua vidit Deum, resultare speciem, qua eorum postea recordabatur, quae tunc vidit.

Et quod idem sit necessario dicendum in omnibus actibus intellectus, scilicet ex ipsis resultare species, patet, quia postea ipsorum recordamos, non per ipsos, quia non manent, nec per eorum objecta, quae tunc non percipiuntur; ergo per aliquas species illorum.

Praeterea, quia si obiectum cognitum fuit spirituale et per illud postea memini actus; ergo mansit species rei spiritualis, quod intendimus. (f. 313v)

Sed aliqui dicunt sufficere ad memoriam actuum cognitio illarum rerum, quae actum circumstabant; sed hoc videtur impossibile, nam cum cognosco angelum, res quae circumstat est tempus tale vel talis locus, in quo homo cognoscit; at cognitio talis loci non est sufficiens ad inducendum in cognitionem talis actus, cum tali loco posset non operari et non hoc vel illo modo.

Praeterea, quia vel in specie talis loci manet distinctus modus quando operor ac quando non operor, et tunc iam operationis daretur species, aut modificatio illius, vel eodem modo se habet semper, et tunc eodem modo inducet in cognitionem, etc. Et idem potest argui de qualibet re circumstanti.

Tandem, quia aestimativa habet species non sensatas ab aliis sensibus; ergo similiter intellectus poterit habere species a nullo sensu antea perceptas; sicut enim aestimativa ex specie colorati elicit speciem convenientis, ita ex cognitione rei sensibilis poterit intellectus, etc.

Confirmatur. Si imaginatio potest efficere in se speciem rei impossibilis, ut ex S. Thoma, supra, diximus, cur intellectus non poterit in se efficere speciem rei spiritualis?

Sed dices. Si cognoscuntur haec omnia per species proprias, ergo directe et proprie, sicut sensus interiores cognoscunt directe sensationes exteriores.

Respondeo non est species immediate desumpta ex re ipsa vel ex eius similitudine, sed ex actu connotato et improprio, quo illa sunt cognita, et ideo est reflexa et impropria cognitio.

Ad argumenta primae opinioniones.

Ad primum respondeo substantiam materialem cognosci a nobis conceptu proprio, id est illi tantum debito et non aliis rebus communi, non tamen<sup>20</sup> distincto; non vero cognoscimus (f. 314) illam ut est in se, sed in confuso, quatenus est principium talium proprietatum. Et hoc est sufficiens ad eam cognitionem quidditativam, quae pro hoc statu haberi potest.

Ad secundum respondeo hoc esse peculiare in intellectu, quod propter suam universalitatem diversum modum cognoscendi habet in uno statu quam in alio, et in ordine ad diversa obiecta; quidditas autem materialis est obiectum proportionatum, si sit sensibilis; vel etiam, si per se non sentiatur, sufficit quod eius proprietates sint sensibiles, quae cognoscentur directe; at ipsa res per reflexionem, sed multo distinctiori cognitione quam res spirituales, quarum effectus vix percipimus a quo determinate procedant.

Ad tertium negatur antecedens, iuxta dicta in tertia conclusione.

Aristoteles autem tantum vult quod substantia, secundum se, est prior cognitione, non tamen quoad nos pro isto statu, vel prius cognoscitur substantia distincta cognitione, quia accidens pendet ab illa in esse et cognosci; at cognitione confusa et imperfecta prius cognoscitur accidens quam substantia.} Prius enim concipimus accidens in concreto, sed tunc non cognoscimus distincte rationem accidentis, tu sic, usque dum cognoscamus substantiam cuius est accidens.

Ex quo intelligitur id quod tradit Aristoteles, supra, in principio libri primi. Et ibi auctor explicat accidentia conferre ad cognitionem substantiae, {quia intellectus noster ab illis incipit et inde ad substantiam penetrat.}

Ad quartum negatur consequentia, quia esse intentionale unius rei non est dispositio naturalis ad esse intentionale alterius. Cum enim species ponatur loco ipsius rei, non potest ab alio quam ab ipsa re produci.

Ad argumenta secundae opinioniones.

Ad primum et secundum patet ex dictis.

Ad tertium respondeo, pro hoc statu ex vicinitate ad corpus, modum intelligendi esse cum dependentia a rebus corporis.

---

<sup>20</sup> *Ms., add. proprio vel.*

Habet (f. 314v) enim anima statum fere materialem, et ideo nec actus spirituales cognoscimus secundum quidditatem, nisi per ordinem ad sensus corporeos.

Ad quartum aliqui respondent non babere nos cognitionem quidditativam spiritualium, sed cognitionem quidditatis.

Ita {Caietanus, *I p.*, q. 88, a. 2; Capreolus *I, d. 2, q. 1*; Ferrariensis, *1 Contra [Gentes], cap. 45*; lavellus, *2 Metaphysicae, q. 3*,}

Sed Scotus utrumque concedit, quem sequitur Antonius Andreas, *2 Metaphysicae, q. 2*, et Iandunus, hic, q. 37.

Sed quaestio est de nomine.

#### QUAESTIO 4

##### *Utrum intellectus in operatione pendeat a sensu*

Quod intellectus non possit operari sine specie, quae proponitur a sensu, iam patet ex praecedentibus. Modo autem est dubium an postquam intellectus desumsit species possit illis uti sine dependentia a sensu.

Pro parte affirmativa arguitur.

1.º Intellectus cum specie est in actu primo ad operationem, et ut sic habet omnia requisita ad operationem; ergo sine ullo alio potest operari.

Antecedens probatur, quia ad actum intellectionis solum concurrunt anima cum intellectu et specie, et sensus postquam habuit concursus ad speciem nullo alio modo concurrunt ad actum intellectus, cum sit spiritualis; ergo.

2.º Omnis dependentia fundatur in aliqua causalitate, sed sensus nullam habet causalitatem in ordine ad actus intellectus; ergo.

Maior patet, nam non est cur homo pendeat ab illo, nisi quia ab eo recipit aliquem influxum, alias impertinentes se habebunt.

Minor probatur, quia non concurrunt ad eius speciem, quae iam est producta, et cum sit spiritualis non pendet in conservatione a re materiali, nec concurrunt ad actum efficienter, ut probatum est, nec etiam materialiter (f. 315), quia non est eius dispositio, nec ut aliquo modo determi-

nans, cum intellectus per unam speciem sit sufficienter determinatus; ergo.

3.º Sensus interior non pendet in operatione ab exteriori; ergo nec intellectus a sensus interiori.

Consequentia patet, quia cum intellectus sit spiritualis et elevatior, minus pendet a sua interiori potentia quam haec ab alia.

Antecedens patet, nam in somniis, non operante exteriori, adest interioris operatio; ergo.

4.º Multa cognoscit intellectus circa quae nullo modo versatur sensus; ergo saltem intus intellectus non pendet ab operatione sensus.

Antecedens probatur: Dum cognoscit Deum solum cognoscit Deum et Angelos et etiam actus proprios, quos in se experitur sine eo quod eorum species a sensibilibus recipiat, ergo.

Prima conclusio: Intellectus in sua operatione non pendet a sensibus exterioribus. Hoc intendit Aristoteles, hic, *tx.* 8, et infra *lib* 2 *cap.* 5, dicens quod intellectus, acquisita scientia, potest operari cum vult, nec indiget extrinseco motivo.

Probatur: Sensus exteriores non operantur nisi in praesentia obiecti; at intellectus etiam in eius absentia; ergo.

Minor experientia patet, et ita Aristoteles, *De memoria et reminiscencia*, *cap.* 2 ait dari memoriam intelligibilem. Species enim intellectus, cum sint spirituales et in subiecto spirituali et sine ullo contrario et sine dependentia ab aliquo defectibili, possunt semper conservari. De quo vide in fine post *Contr.* 7, *q.* 3. Potentia autem has species conservans non est ab intellectu distincta, ut voluit Magister, *1, d.* 3. Sed idem intellectus propter suam universalitatem et perfectionem praeterita, praesentia et futura, quae sub eius adaequato obiecto continentur, perfecte cognoscit, et ita proprie (f. 315) habet rationem memoriae et multo perfectius quam sensus, qui non cognoscit formaliter praeteritum ut sic. Unde cum Aristoteles, *De memoria et reminiscencia*, ait memoriam per se esse primi sensitivi, tantum vult intellectum in memoracione pendere a sensu, ut infra dicemus.

S. Thomas autem, *1 p.*, *q.* 79, *a.* 6, ideo negat intellectum esse memoriam, quia non memoratur individuorum, ut sic. Sed ipse, *1 p.*, *q.* 89, *a.* 5; et *1.2*, *q.* 3, *a.* 1, *ad* 3, fatetur intellectum conservare species et eas esse incorruptibiles, quod est contra Avicennam asserentem intellectum non conservare species, quia alias semper esset in continuo actu

et semper omnibus speciebus, quas habet, uteretur, cum non sit maior ratio de his quam de illis.

Sed iam supra diximus determinari potentiam interioriorem ab exteriori vel ab aliquo humore excitante speciem illi connaturalem, deinde per ratiotinationem vel a simili vel a contrario vel a particulari vel universali vel e contra procedit.

De anima autem separata est maior difficultas quomodo possit excitari ad primam operationem. Scotus, *4, d. 45, q. 1, ad primam dubitationem*, dicit excitari ab objecto movente vehementius vel ab eo ad quod ipsa natura sua magis afficitur.

Alias causas asserunt Capreolus, *d. 3, 2<sup>i</sup>, q. 2, ad argumenta ultimo loco*, et Gregorius, *2, d. 11, q. 1, concl. 1*; Henricus, *Quodl. 1, q. 2*, et *Quodl. 9, q. 5*.

Potest etiam dici ex actu quo semper se ipsam cognoscit excitare alias formas per convenientiam vel disconvenientiam ad se.

Secunda conclusio: Intellectus in suo actu pro hoc statu pendet ab operatione sensus interioris. Ita S. Thomas, *q. 84, a. 7*, et *94, a. 2*; Caietanus, *ibi*; Capreolus, *2, d. 35, q. 2, concl. 4*; Ferrariensis, *1 Contra Gentes, cap. 65 et 73*; Scotus, *1, d. 3, q. 3, § sed restat*; et *4, d. 45, q. 1*; Aegidius, *hic, tx. 38*. Hic quoque expresse docet Aristoteles, *tx. 32*, dicens necesse est intelligentem phantasmata speculari, non ut ipse intellectus eliciat phantasma, sed ut ipse intelligens, dum per intellectum intelligit, phantasiam simul operetur. Idem sensit S. Augustinus, *4 De Genesi ad litteram, cap. 4*.

Id quoque patet experientia, nam {laesa phantasia, laeditur usum rationis et illa per somnium impedita impeditur usus rationis, et cum aliquid perfecte volumus intelligere sensibilem eiusdem imaginem intra nos formare conamur; ergo.}

Ratio autem a priori non facile reditur. Illa enim, quam S. Thomas supra redit, innititur suo fundamento quod singularia non cognoscuntur ab intellectu directe. Alia autem Scoti, quod hoc est homini in poenam peccati constitutum, non est vera. Idem enim haberet homo in statu naturae in quo non oritur nisi ut nudus et spoliatus.<sup>21</sup> Alia ratione utitur S. Thomas, *2 Contra Gentes, cap. 73*, et Scotus, *4, supra*, quia intellectus noster utitur phantasmate ad efficiendas species congruentes suae intellectioni, ideo phantasia, de aliqua re cogitans, transfert

---

<sup>21</sup> Ms. ab spoliato.

intellectum ad id cognoscendum. Sed haec ratio dupliciter potest intelligi:

1.° Quod phantasia operans producit speciem in intellectu, qui, cum non sit formaliter liber, necessitatur ad operandum circa id obiectum repraesentatum per similem speciem, qua utitur phantasia. Et tunc ratio non est efficax, quia non militat post primam operationem phantasiae.

2.° Secundo modo intelligitur quod phantasia operans circa aliquod obiectum necessitat intellectum ad operandum circa idem, vel quia producit in illo speciem, ut dictum est, vel quia species (f. 316) producta excitatur ex usu alterius sibi proportionatae, et ita movet intellectum.

Sed nec isto modo videtur ratio sufficiens:

1.° Quia aliquando operatur phantasia sine eo quod operetur intellectus, ut aliquando fieri in somniis [videmus]. Tradit S. Thomas, *1 p., q. 84, a. 8, ad 2*; ergo non semper trahit intellectum ad suam operationem.

2.° Quia sequitur quod saltem phantasia non operante, possit intellectus uti suis speciebus sine dependentia ab operatione phantasiae, cum ab illa tunc nec trahatur nec impediatur.

Propter hoc aliqui tenent intellectum, per se loquendo, non indigere ad suam operationem quod phantasia operetur, licet ipsa operante necessitetur intellectus circa idem operari. Et ita asserunt in cognitione spirituali non esse necessariam hanc dependentiam, quia tunc phantasia nihil operatur circa illa obiecta.

Ita Albertus, hic, *lib. 3, tract. 2, cap. 19*; Venetus, *tx. 80*; Fonseca, *1 Metaphysicae, cap. 2, q. 5, sect. 6*; et Auctor, hic, *q. 15, a. 7, ad 2*; et *q. 16, ad 3*. Sed non est verum.

1.° Quia circa Deum nihil operatur intellectus quin circa illum aliquo modo concurrat sensus interior. Deum enim et intelligentias non nisi per ordinem ad sensibilia cognoscemus, ut supra dictum est. Et ita {Philoponus, hic, *tx. 21*, ait quod quando divina intelligimus occurrit imaginatio proponens typos et figuras; et Dionysius, *2 De divinis nominibus*, et *1 De caelesti hierarchia*, ait impossibile esse nobis superlucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvolutum.} Immo nec ipsos actus intellectus cognoscimus nisi per ordinem ad sensibiles, et etiam quia, ut dictum est, actus non cognoscimus nisi per obiecta; sed horum cognitio pendet a sensu, ergo.

2.° Quia alias sequeretur non posse dari unum ita omino amentem vel somno sopitum quod saltem in ordine ad aliqua obiecta et aliquo



tempore non habeat usum rationis et libertatem, quod est falsum, ut patet.

Sequela autem (f. 317) probatur in ordine ad obiecta spiritualia: Non pendet per se a sensu, ergo in ordine ad illa non potest contingere amentia.

Praeterea: Non semper phantasia est in continua operatione; ergo quando illa cessat, tunc intellectus manet compos rationis circa omnia obiecta tam spiritualia quam materialia.

3.<sup>o</sup> Can intellectus est in diuturna operatione etiam circa res spirituales, lassamur et fatigamur in cogitatione, ergo signum est tunc simul operari sensum cum in intellectu non possit esse talis defatigatio.

4.<sup>o</sup> Sequitur quod nullius rei spiritualis quam semel cognovimus umquam obliviscamur. Quod patet, nam oblivio solum [est] per deperditionem specierum; sed quae sunt in intellectu sunt incorruptibiles et per se non dependent ab eis quae sunt in phantasia etiam in usu; ergo.

Quare dicendum videtur intellectum pro hoc statu numquam operari quin simul operetur sensus, quia si intellectus non habet speciem illius obiecti, debet illam recipere a sensu; si autem illam habet, non potest excitari ad eius usum nisi per hoc quod sensus alia illi proportio-nata utatur, ut diximus in prima condusione.

Quod potius experientia amentis et somno dediti et similium, quae in rationibus [diximus] comprobari potest;

Sed hoc consonat imperfectioni huius status Una potentia istarum alteri deservire necesse est; et ideo perfectio imaginationis vel eius laesio prodest vel nocet intellectui.

Et ita Aristoteles, hic, *cap. 7* et *8*, ait intellectum umquam operari sine phantasmate et pendere ab illo.

Illius autem quod illi intendebant potius esset phantasia numquam operari sine (f. 317 y) intellectione, et pendere ab intellectu.

Quod etiam suo modo verum est. Operante enim phantasia probabilius videtur intellectum necessario operari, nam tunc vel producit speciem de novo vel excitatur alterius usus; sed tunc intellectus est naturale agens; ergo.

Quare si voluntas vult illum ab operatione impedire, debet etiam et operationem phantasiae suspendere, quia supra illam non habet plenum dominium unde ortum haberent motus primo primi et aliae subitae cogitationes, quae evitari non possunt; et si operatio phantasiae non esset

sufficiens determinativum intellectus non posset assignari quod sit et cur aliquando est et aliquando non.

Sed contra. Ab ipsa nativitate homo incipit habere usum phantasiae sicut bruta cum quibus in illo statu convenit; sed tunc non habet usum intellectus, alias haberet species in intellectu reservatas atque adeo posset recordari eorum quae ab infantia gessit.

Praeterea, quia secundum S. Thomam, supra, aliquando operatur phantasia nihil intellectu operante; ergo.

Hae obiectiones petunt explicationem huius difficultatis, quomodo laesio vel impedimentum, quod est in sensu, possit redundare in intellectum.

Et primo est dubium unde proveniat oblivio in intellectu. Species enim illius incorruptibiles sunt, ut diximus conclusionem prima, nec pendent ab eis quae sunt in phantasia, cum nec ab illis sint productae, nec etiam pendeant ab actu phantasiae, alias non daretur memoria in intellectu, nisi dum durat actus phantasiae.

Praeterea, quia spirituale non potest pondere a corporeo, alias anima separata nullas ferret secum species nec scientias.

Sed (f. 318) ad hoc posset dici quod in usu pendent a phantasia, ut explicatum est; phantasia autem aliquando amittit species, quibus deperditis, deperditur etiam usus earum quae illis correspondent in intellectu; species autem phantasiae cum sint materiales, pendent a dispositione materiali subiecti, et ideo sunt corruptibiles.

Sed quare magis istae quam illae corrumpantur, cum sint in eadem parte eiusdem subiecti?

Vel recurrendum est ad species vitales, quibus inesse diximus, supra, *lib. 3, Contr. I, q. 1*, vel quae est antiquior, nisi mediis actibus renovetur, paulatim per indispositionem subiecti remittitur ac tandem corrumpitur.

Hinc potest colligi unde proveniat amentia ad hoc ut, quia intellectus utatur specie equi, oportet ut sensus prius natura circa similem speciem versetur, et ita, si deperdita sit species phantasiae, non poterit circa illi correspondentem operari.

Sed contra. Licet oblivio proveniat ex deperditione specierum phantasiae, non tamen amentia, cum amens easdem res apprehendat quas alii.

Praeterea, in somniis deperditur usus rationis, sicut in amentia, et tamen non perduntur ullae species; ergo.

Quare potest dici quod si phantasia non sit recte disposita, non poterit ad nutum voluntatis operari circa consimiles res quae sunt necessariae ut intellectus ordinate procedat; et ideo etc.

Sed contra. Laesio in phantasia solum est excessus qualitatum disconveniens suae naturae; sed hoc nullo modo laedit ipsam in cognitione.

Minor probatur:

1.º Sensus tantum apprehendit: nec enim componit nec disiungit species; ergo si non impeditur usus specierum, atque adeo nec apprehensio, non potest intelligi quomodo sit laesa phantasia in ordine ad cognitionem.

2.º Licet phantasia esset laesa in cognitione, non videtur quomodo hoc possit redundare in laesionem intellectus; tunc ergo phantasia (f. 318v) amittit species equi, leonis, etc.; ergo cum ad intellectum pertineat bene ordinare et discurrere, poterit tales species congrue disponere ut bene ratiocinetur, nam bene nunc ego possum varias disparatas simplices res cognoscere, et tamen circa illas recte indicare; ergo ex eo quod phantasia proponat disparatas apprehensiones, non impeditur intellectus quin rectum iudicium circa illas ferat afirmando vel negando.

Quod patet, nam species quae proponuntur a sensu non determinant iudicium, sed tantum concurrunt ad apprehensionem, qua supposita, indifferenter iudicat intellectus ex vi sui luminis affirmative vel negative; sed lumen istud nullo modo laeditur; ergo etc.

Apprehenso enim homine et equo, quare cordatus est indifferens ad iudicandum bene vel male et non amens, cum in tali iudicio non pendeat a sensu sed tantum in apprehensione?

Confirmatur. Intellectus ex vi specierum, quas ministrat sensus, apprehendit solem esse parvum et proximum; et in Eucharistia esse panem, et nihilominus contrarium ipse iudicat; ergo.

3.º Adhuc non videtur quomodo id possit redundare in voluntatem, ita ut inde impediatur eius libertas, nam intellectus amentis potest proferre aliquod iudicium motivum voluntatis, quod potest, cum moveatur amens ex cognitione rationali ad odium vel amorem, etc., quomodo non movetur brutum.

Quod autem non necessitetur tunc voluntas probatur, quia non ab obiecto, quod est bonum limitatum; nec<sup>22</sup> a modo proponendi, quia si est aliquis defectus in propositione est quia proponitur sine perseverantia in eadem intellectione, quod non tollit eius libertatem, quae in uno instanti potest exerceri.

Praeterea, quia amens potest manere in eodem iudicio per multum (f. 319) tempus; quod autem ipsum iudicium sit actus necessarius non impedit, nam iudicium, quod praecedit primum actum liberum, est necessarium, alias daretur processus in infinitum; ergo.

Dices: requiritur iudicium quod conferat rationem boni et mali.

Sed contra hoc, 4<sup>o</sup> arguitur, tum quia hoc non semper est necessarium, tum etiam quia non repugnat amenti sicut nec alia conditio necessaria.

Praeterea, quia hoc ut plurimum probat quod non sit libera voluntas quoad specificationem, bene autem quoad exercitium, id est, si non posset odisse obiectum, quia non invenit rationem boni, poterit tamen non amare, quia non est ibi omnis ratio vel boni. Haec enim sola sufficit necessitare voluntatem.

Ad haec omnia necessario dicendum est omne impedimentum quod experimur in intellectu provenire ex eo quod est in sensu interiori.

Sed hoc dupliciter potest contingere:

1.<sup>o</sup> Ita ut operatio sensus sit ita imperfecta ut nullo modo possit ministrare species intellectui; et hoc contingit in infantia antequam incipiat elucere usus rationis. Tunc enim nullo modo operatur intellectus, quia alias eorum quae tunc cognovimus recordaremur, sicut eorum quae somniantes cogitavimus.

Quare autem tunc phantasma non sit sufficiens ut, virtute intellectus agentis, producat species?

Possibilis ratio est, quia, propter nimiam humiditatem qua infantes pollent, sensus sunt aliquantum (f. 319 v) impediti, et ita eorum operatio est imperfectior quam ut possit ad tam elevatum effectum pertingere, vel etiam materialiter concurrere.

2.<sup>o</sup> Secundo modo contingit ita ut sensus sint expeditiores ad proponendum obiectum intellectui, non tamen ita ut intellectus possit recte discurrere. Quod contingit in somno propter vapores, qui a cerebro

---

<sup>22</sup> Ms. non.

refrigerati factique graviores, arterias iterum occupant et vias, ita ut, multis spiritibus ad perfectam sensationem necessariis, aditus non pateat. Sed per somnum aliquando sunt ita sensus impediti ut nullo modo operentur; aliquando ita ut ipsi operentur, sed eorum operatio sit ita imperfecta sicut in infantibus, et tunc, operante phantasia, non operatur intellectus, ut inquit S. Thomas, supra; aliquando vero ut ipsi operantur et etiam intellectus, ut plura insomnia indicant, quae non nisi per discursum fieri possunt, et ita contingit ebriis et amentibus.

Sed quare tunc intellectus non potest recte indicare, in quo est maior difficultas, respondeo:

Tunc etiam intellectus iudicat, sed imperfecto iudicio et communi cum brutis, sufficienti tamen ad movendam necessario voluntatem, ut patet in amentibus, qui ex habito iudicio moventur per voluntatem ad prosecutionem boni vel fugam mali.

Ratio autem quare tunc intellectus non possit habere iudicium perfectum sufficiens, ut (f. 320) sit obiectum voluntatis liberae, ea est, quia tale iudicium consistit in hoc quod intellectus possit advertere connexionem quam habet medium cum fine et cum regula morali certitudinis, ita ut sit sufficiens considerare bonitatem vel malitiam quam obiectum apprehensum habet. Hanc autem tunc non potest, quia sensus, a quo pendet in operari, non est recte dispositus, ita ut possit secundum exigentiam talis naturae ad hoc vel illud, ad nutum voluntatis vel necessitatem intellectus se convertere.

Nec hoc mirum est, nam in motibus primo primis ideo non est libertas, quia illud iudicium est sine advertentia ad rationem boni vel mali. Et hinc patet quare impediatur tunc libertas. Radicatur enim haec, ut infra dicemus, in iudicio intellectus, et ita, cum deest indifferentia debita iudicii, ita ut possit advertere ad rationem boni vel mali, deest etiam indifferentia in voluntate.

Et sic patet ad obiectiones.

Sed magis patebit ex his quae dicemus controversia quinta.

Ad argumenta in principio posita, patet ex dictis.

Ad primum et secundum respondeo illam dependentiam reduci ad genus causae materialis, nam pro hoc statu, sicut indiget intellectus agens praesentia phantasmatis ad hoc ut determinetur ad producendam talem speciem, ita et eodem modo indiget intellectus eodem, id est, praesentia phantasmatis (f. 320 y) ut determinetur ad utendum specie.

Ad tertium negatur consequentia, quia non est ista colligatio inter sensum interiore cum exteriori, quae est inter intellectum cum interiori; interior enim sensus potest immediate excitari ad operandum ex ipsa mutatione humorum sine ulla operatione exterioris, quod non militat in ordine ad intellectum.

Ad argumentum quartum iam dictum est in conclusione.

Laudetur Jesus Christus

### *CONTROVERSIA TERTIA*

#### *De potentia appetitiva in communi*

Cum de cognoscitiva potentia sufficienter actum sit, iam de appetitiva secundum rationem sensitivae et rationali communem, et secundum comparisonem ad motivam et cognoscitivam disserendum erit.

#### *QUAESTIO 1*

##### *Utrum potentia appetitiva differat a cognoscitiva*

Prima opinio est negativa, quam tenet Henricus, *Quodl. 3, q. 14*; Durandus, *1, d. 3, p. 2, q. 4*; Iandunus, *hic, q. 30*.

Probatur.

1.° Versantur circa idem obiectum realiter; ergo sunt idem realiter, cum ab obiectis sumant distinctionem.

Antecedens probatur, quia in id quod tendit potentia cognoscitiva potest etiam potentia appetitiva illi proportionata.

Dices tendere sub distincta ratione.

Contra. Ergo si obiecta distinguuntur tantum ratione, etiam potentiae sola ratione distinguerentur.

2.° Appetitus naturalis non distinguitur a natura quam sequitur; ut appetitus naturae non differt ab illa, (f. 321) nec appetitus gravitatis a gravitate; ergo nec appetitus, qui consequitur ad potentiam cognoscitivam, distinguetur ab illa.

3.° Quando actus sunt subordinati, ita quod unus sequatur ex alio, procedunt ab eadem potentia, sicut illuminare et calefacere producant<sup>23</sup> species intelligibiles et utuntur<sup>24</sup> illis. Sed ita se habent actus istarum potentiarum, nam cognoscitivae est proponere obiectum appetitui; ergo sicut intellectus agens, qui proponit obiectum, et possibilis, qui in illud tendit, sint eadem potentia, ut dictum est, eodem modo potentia cognoscitiva, quae proponit obiectum, et appetitiva, quae in illud tendit, erunt eadem potentia.

4.° Si essent distinctae, posset Deus unam conservare sine alia, atque adeo posset esse appetitio sine cognitione, contra illud S. Augustini, *In Psalmum 118, enar. VIII, Sermo 8*:<sup>25</sup> «Nihil volitum quin praecognitum.»

Dices pendere a cognitione tamquam ab obiecto.

Sed contra, quia ideo posset Deus supplere, quia sine obiecto extrinseco posset facere ut esset visio illius, praesertim quia solum pendet a cognitione tamquam a causa per accidens, ut a conditione sine qua non, et applicatione; ergo.

Conclusio: Potentia appetitiva distinguitur realiter a cognoscitiva.

Ita Aristoteles, hic, et S. Thomas, *I p., q. 85, a. 10*, et omnes communiter.

Probatur supponendo in quolibet vitali esse appetitum vitalem distinctum ab appetitu naturali, quae est omnibus rebus. Cum enim, (f. 321v) mediante cognitione, apprehendant conveniens vel disconveniens, etiam in absentia obiecti, debet dari potentia proportionata, quae in illud tendat, ut cognitione etiam efficaciter animal ad eius prosecutionem vel fugam [tendit].

Quod hac ratione ostendit S. Thomas: Appetitus sequitur formam et ita, iuxta diversam rationem formae, sequitur diversa ratio appetitus; res autem naturales tantum informantur sua forma materiali, et ita tantum habent appetitum naturalem; res autem cognoscentes informantur etiam per cognitionem formarum aliarum rerum et fiunt vitaliter res ipsae cognitae, ideo correspondet vitalis et distinctus appetitus respiciens non solum quod est proficiens vel nocivum ei parti cui inest, sicut facit appe-

---

<sup>23</sup> Ms. producere..

<sup>24</sup> Ms. uti.

<sup>25</sup> Ms, 11 *De Trinitate*, cap. 8.

titus naturalis, sed etiam toti animali et singulis eius partibus; nec quiescit sicut ille penes hoc quod bonum obtineat, nisi illud sit cognitum, et si cognoscat se habere, quiescit, licet non habeat.

Quod autem haec potentia sit distincta a cognoscitiva probatur, quia actus per quos specificantur sunt diversi ordinis; ergo et ipsae potentiae.

Antecedens probatur, quia per cognitionem trahimus res ad nos assimilando illas in nobis, at vero per appetitum tendimus in ipsas res et quasi trahimur ab illis, ergo.

Item, actus vitales unius potentiae conveniunt in una ratione formali, sicut omnes actus potentiae visivae in (f. 322) ratione visionis et tendentes sub eadem ratione formali visibilis; sed cognitio et appetitio non conveniunt isto modo in aliqua communi ratione nec in formali obiecto, sed cognitio tendit in ens ut intelligibili, appetitio [autem] in ens ut appetibile; ergo.

Praeterea, actus cognitionis elicitur ab specie effective; at vero actum appetitus nulla species causat nec obiectum ad ipsum efficienter concurrat, ut infra dicemus; ergo.

Item, quia alias tot essent appetitus quot sunt potentiae cognoscitivae.

Hoc consequens concedit Scotus, 3, d. 17, q. 1, quia in qualibet — inquit — potentia est sua delectatio et tristitia; ergo et suus appetitus.

Sed hoc falsum est et frustra tot multiplicarentur appetitus, nec in sensibus est proprie delectatio vel tristitia, ut infra dicemus; sed causa illius est si quilibet sensus haberet suum appetitum, esset maxima discordia inter illos, nam visus appeteret album quod detestaretur gustus, quia amarum, etc.

Unde praeter appetitum naturalem — qui est in quolibet sensu et in qualibet parte, qui est sufficiens ad particularem bonum illius —, oportuit dari aliquem appetitum communem, qui respiceret bonum totius animalis, ut supra diximus, quia est distinctus a potentia cognoscente tale bonum, cum prius illud cognoscamus quam appetamus.

Ad primum iam diximus, supra, lib. 2, *Controversia 2, q. 4*. (f. 322v) Licet enim obiectum intellectus et voluntatis forsitan non dicant in se duas rationes formaliter distinctas, sed idem sit obiectum voluntatis



–inquantum appetenti<sup>26</sup> conveniens–, sit autem obiectum intellectus – prout est aptum uniri toti potentiae per se vel per suam speciem–, et potissimum unde specificantur potentiae est ratio ordinis ad talem rationem obiecti, qui est distinctus formaliter et realiter in una potentia ac in alia, quamvis distinctio realis, ut ibi diximus, non sumatur ex distinctione obiectorum.

Ad secundum respondeo etiam appetitum naturalem ad aliquid extrinsecum esse distinctum a forma ad quam consequitur, ut gravitas est quid distinctum a forma lapidis, nec est eadem ratio, quia appetitus naturalis non habet actum proprium praeter actum formae.

Ad tertium respondeo non esse actus subordinatos sub eadem ratione nec intra eandem latitudinem obiecti. Cognitio enim proprie et per se non ordinatur ad hoc ut sit instrumentum appetitus, sicut ut species ad hoc quod sit instrumentum formae cognoscitivae, alias eadem ratione unica sufficeret potentia, quia priores ad alias ordinantur.

Ad quartum respondeo quod appetitus in suo acto pendet ab appetibili apprehenso per cognitionem, tamquam a causa finalizante immediate, in quo differt ab appetitu naturali, cuius obiectum non habet rationem finis (f. 323) respectu illius immediate, sed respectu dirigentis in illum finem; et cum ratio finis et obiecti coincidunt in proposito, et ratio obiecti reducatur ad causam formalem specificantem, ideo Deus non potest supplere vicem illius, et ita potentia appetitiva separata a cognoscitiva non operaretur.

Sed contra. Nam magis concurrunt species ad cognitionem quam cognitio ad appetitionem, cum, mediante specie, proportionatur obiectum cognoscitivae, sicut, mediante cognitione, appetitivae; sed potest Deus proponere obiectum cognoscitivae sine specie; ergo et appetitus sine cognitione.

Respondeo: Potentia cognoscitiva non potest operari sine obiecto per se vel per suam speciem, et cum potentia appetitiva de se non sit cognoscitiva, ut appareat illi obiectum, oportet ut ab aliqua potentia eiusdem animae cognoscatur; unde sicut non potest operari sine obiecto, ita nec sine cognitione, quae est conditio omnino necessaria, cum nullo alio modo possit ei applicari obiectum.

Et ita falsum est quod concedit Gregorius, 2, d. 5, q. unica: Quod etiam naturaliter aliquid potest esse volitum sine cognitione; sed sicut non

---

<sup>26</sup> Ms. appetens.

potest esse aliqua inclinatio naturalis, quae non consequatur aliquam formam naturalem, ita etiam impossibile est esse voluntariam inclinationem quin sit aliqua forma apprehensa per intellectum per quem determinetur ad esse huius.

Praeterea, quia non potest dari actio sine termino vel obiecto; obiectum autem appetitus est res actu cognita; et hoc naturaliter est certum, quamvis supernaturaliter non appareat ratio implicationis (f. 323v).

## QUAESTIO 2

### *Utrum potentia appetitiva differat a motiva*

Prima opinio est negativa, quam insinuat Aristoteles, hic, *tx. 48 et 49*, dicens principium principale motus localis esse appetitum; et *tx. 16*, dicit quod animal in quantum sensitivum et appetitivum est locomotivum; et {S. Thomas, *1 p., q. 75, a. 3, ad 3*, ait quod vis appetitiva est quae efficit motum, vis vero motiva existens in membris est exequens motum, per quam membra redduntur habilia ad obediendum appetitui, «cuius actus –inquit– non est movere, sed moveri». Idem docet *2 Contra [Gentes], cap. 82*, ubi Ferrariensis late; Capreolus, in *2, d. 1, q. 2, ad argumenta Aureoli*; Caietanus, *3 De Anima, cap. 6*.

Probatur.

1.° Hoc est sufficiens et consonum rationi appetitus et perfectioni animalis; ergo.

Antecedens probatur, quia, posita efficacia in appetitu ad efficiendum motum, et posita in membris dispositione ad obediendum, nihil aliud est necessarium} sicut nec in coelo ut moveatur ab angelo; ergo appetitus non est potentia inclinans ad aliud; ergo consonum est illi ut etiam inclinet ad illud consequendum, nam eiusdem potentiae est tendere in finem et conari ad consequentem illius.

2.° {Motus variatur pro ratione appetitus, nam si appetitus est vehemens, motus est velox; si remissus, motus est tardus; ergo signum est fieri ab appetitu.

3.° In motibus naturalibus inanimatorum non est ad illos aliqua (f. 324) virtus activa praeter gravitatem, quae est quoddam pondus, sicut appetitus est quoddam pondus; ergo.

Conclusio prima: Potentia appetitiva distinguitur realiter a motiva.

Ita Henricus, *Quodl.* 3, q. 6; Godefridus, *Quodl.* 1, q. 4; Thienen-  
sis, hic, *tx.* 54.<sup>27</sup>

Dices {esse quoddam organum corporeum, quo appetitus perficit  
motum.}

Et 2 *De Anima*, enumerat potentiam motivam distinctam ab appe-  
titiva.

Et {D. Thomas, *Opusc.* 43, cap. 5 [ubi] {ait [quod] appetitus im-  
perat motum, aestimativa dirigit, potentia motiva exequitur.} Et {1 *p.*, q.  
78. a. 1, ad 4, ait quod sensus et appetitus non sufficiunt ad movendum,  
nisi superaddatur eis aliqua virtus, nam vis motiva solum est in appetitu  
ut in imperante.} Et 2 *Contra Gentes*, cap. 35, ait quod inter appetitum  
animalis et effectum sui actus mediat actio faciens motum; ergo mediat  
etiam potentia motiva.

Probatum.

1.º In qualibet parte corporis, quae movetur a potentia motiva, at  
non vi qualibet, est appetitiva; ergo in qualibet est potentia motiva lo-  
calis, quia etiam in qualibet est motus localis.

Dices non esse motum activum in membris, sed passivum tantum.

Sed contra: Ille motus est vitalis; ergo est actio promanans a prin-  
cipio intrinseco vitali. Scribere enim {non solum est actus vitae, prout ab  
ipso appetitu elicitur et appetitur, sed etiam prout} a {manu executioni  
mandatur, nam ipsemet motus manus est vere vitalis.} (f. 324v).

2.º Appetitus imperat motum localem, ut ait S. Thomas, supra;  
ergo praeter appetitum dabitur potentia motiva immediate eliciens illum,  
sicut dantur distinctae potentiae ad visionem, auditionem et alios actus,  
qui etiam sunt imperati ab appetitu, eo modo quo motus locatis, cum non  
sit maior ratio de his quam de illis.

3.º Plures motus locales sunt ante omnes actus appetitus; ergo non  
fiunt ab illo.

Antecedens patet in motibus palpebrarum et oculorum, et saepe in  
motibus manuum et pedum, qui fiunt sine ulla advertentia atque adeo  
sine ulla appetitione, nec etiam virtuali, quia non praecessit aliqua actua-  
lis eiusdem obiecti, quamvis haec ratio non omnino concludat, cum

---

<sup>27</sup> El Mv. añade la frase “nihil deest”. Seguramente la razón es que el Manuscrito de Sala-  
manca sobre las cuestiones *De Anima*, editado por mí, y del que éste de Pavía refleja algunos párra-  
fos literalmente, como éste que nos ocupa ahora, intercala un párrafo entre las dos citas de Aristó-  
teles y que no es reflejado aquí, a pesar de que el escribano diga que “nihil deest”.

etiam in ordine ad hos motus sit assignanda aliqua appetitio applicans et imperans, nisi dicamus excitari potentiam motivam ab alteratione aliqua vel commotione spirituum.

Dices hos motus esse naturales, non vere animales, de quibus loquimur.

Sed contra sequitur quod in palpebris sit duplex potentia motiva: altera activa, respectu motus naturalis, altera passiva, respectu motus animalis, quod est omnino superfluum, cum per eandem vim activam uterque motus fieri possit.

Et hinc confirmatur, nam ad motus necessario est danda aliqua potentia activa in corde et pulmone; ergo etiam ad motus animales, cum tales motus in sua entitate sint eiusdem rationis.

4.º In membris est vis motiva aliorum, ut patet cum aliquid pellimus et trahimus; sed eadem est vis, (f. 325) qua unum membrum movet aliud et qua se movet; ergo.

Quod sit autem organum huius potentiae optime auctor respondet esse musculos per quorum contractionem vel distensionem perficitur motus.

Ad argumenta in principio respondeo, praeter appetitum imperantem requiri aliam potentiam active exequentem, ut probatum est. Sed quia inter omnes potentias haec maxime subditur appetitui, tamquam instrumentum per se illius, et etiam in genere causae finalis pendet ab illo, quia per se ordinatur ad consecutionem appetibilis, ideo Aristoteles et alii motum localem specialiter tribuunt appetitui, {nam circa potentias cognoscitivas non se habet appetitus solum ut movens, sed etiam ut motus ab illis; at potentia motiva tantum se habet ut mota et subordinata appetitui, quem semper supponit, si ordinate et recte debet exire in actum.}

Nec eadem ratio est de angelo movente caelum; motus enim caeli non est vitalis nec ab intrinseco.

Ad secundum respondeo [quod] tantum probat appetitum esse potentiam imperantem motum

Ad tertium respondeo quod gravitas est pondus ad aliquid determinatum; haec veto potentia ad quemlibet motum ab appetitu imperatum

### QUAESTIO 3

#### *Utrum potentia appetitiva sit perfectior motiva et cognoscitiva*

De motiva possit quin opinari esse perfectiorem appetitiva, cum sit posterior generatione et (f. 325v) consequatur ad perfectius principium et in perfectiori subiecto reperitur.

Sed appetitivam esse absolute perfectiorem patet ex dictis, cum motiva dirigat et ea utatur, tamquam instrumento et perfectius obiectum respiciat; nec verum est in aliquo reperiri appetitum in quo non reperitur potentia motiva, saltem secundum constrictionem et dilatationem.

Notat S. Thomas, hic, *cap. 8*, et Caietanus, suo *cap. 6*, et optime Aristoteles, hic, *tx. 57*.

Unde in ordine ad cognoscitivam est tantum difficultas.

Quare prima opinio ait appetitivam esse perfectiorem.

Ita Scotus, *4, d. 43, q. 4*; Henricus, *Quodl. 1, q. 14*.

Probatur.

1.º Obiectum appetitivae est perfectius, quia est bonum in communi ex sua ratione; at obiectum cognoscitivae est verum, quod est bonum in particulari et per denominationem a bono, quod est obiectum voluntatis.

Praeterea: obiectum voluntatis est finis, ut sic, qui est forma et dignissima omnium causarum.

2.º Actus appetitivae sunt perfectiores; ergo et potentia. Ex actibus enim sumitur species et perfectio potentiae.

Antecedens probatur, quia sunt posteriores generatione; ergo perfectiores, ut patet ex Aristotele, *9 Metaphysicae, tx. 15*.

Confirmatur. Cognitio deservit appetitioni proponendo ei obiectum; ergo.

3.º Libertas, quae est maxima perfectio regens totum hominem, non reperitur formaliter in cognoscitiva, sed in voluntate perfecte, et in appetitu sensitivo, secundum aliquam participationem, (f. 326) ratione cuius est capax virtutis vel vitii; ergo.

4.º In voluntate est perfectissima virtus, quae est charitas, et ratione voluntatis dicitur homo bonus vel malus formaliter, non ratione intellectus; ergo.

5.° Obiectum appetitus est bonum, quod dicit potissimam virtutem rei et concernit existentiam, a qua abstrahit verum; ergo.

Confirmatur, quia omnia referuntur in ultimum finem, qui est obiectum voluntatis ut sic; ergo.

6.° Saltem appetitus sensationis videtur perfectior quolibet alio sensu, quia omnes ad illum ordinantur, nempe ad delectationem, nam vis sensitiva non cognoscit nisi bonum delectabile.

Confirmatur. Sensitiva virtus, ex natura sua, ordinatur ad obediendum rationi; ad hoc autem vicinius accedit appetitus inferior; ergo etc.

Videtur colligi ex D. Thoma, 2.2, q. 4, a. 2, ad 2.

Conclusio: Potentia cognoscitiva est perfectior quam appetitiva.

Ita D. Thomas, 1 p., q. 82, a. 3; Durandus, 4, d. 49, q. 4; Paludanus, q. 3; Venetus, hic, tx. 38.

Et quod intellectus sit perfectior voluntate probat D. Thomas, quia eius obiectum est perfectius, scilicet abstractius et simplicius et distinguens unam rationem ab alia, et ex uno aliud colligens; voluntas autem simplici modo procedit, nec tendit in rem, nisi prout habet ordinem ad actualem existentiam; et ita mens (f. 326v) tantum fertur in obiectum ut illud efficiat cognitum, et tunc quiescit; at voluntas non ut illud efficiat volitum; unde non quiescit usque dum illud obtineat.

Praeterea. Intellectus, ex sua natura, est rationis; et in angelis differentia sumitur ab intellectu, et ideo intelligentes dicuntur; voluntas autem est potentia caeca et {in tantum male vel bene procedit in quantum conformatur rationi; ergo.}

Istae autem rationes proportionaliter militat ad probandum sensum cognoscitivum esse perfectiorem quam appetitus sensitivus. Sensibilis enim, sub ratione cognoscibilis, dicit perfectiorem et abstractiorem rationem quam sub ratione appetibilis.

Item, quia potentia appetitiva non est propter se, sicut cognoscitiva, sed propter aliud; ergo.

Ad argumenta primae opinionis.

Ad primo respondeo, si bonum sumatur prout dicit perfectum, tunc magis bonum est obiectum intellectus quam voluntatis; si autem sumatur pro convenienti, quomodo est obiectum potentiae appetitivae, tunc dicit imperfectiorem rationem quam verum; et ita vita dicitur bonum a communi ratione boni et perfecti ab illis abstrahibilis, quomodo etiam Deus aliquo modo denominative, sed non participative, bonus dicitur.

Ad secundum, licet id quod est prius ut causa materialis sit imperfectior, non vero quod est prius, ut forma vel efficiens.

Ad tertium, {quamvis voluntas in libertate superet intellectum, intellectus tamen superat voluntatem in (f. 327) ratione et discursu, qui est radix libertatis, unde potius intellectus regit voluntatem et totum hominem; licet enim applicatio ad operandum sit a voluntate, at rectitudo et imperium est a ratione.} Voluntas enim non movet imperando, sed inclinando, sicut gravitas.

Ad quantum respondeo, licet in via perfectissimus actus sit in voluntate, at in patria est in intellectu, et in eo consistit formaliter beatitudo.

{Ratio huius est quia intellectus tendit in res, prout in ipso sunt, voluntas vero in illas tendit, prout in se ipsis, et quia in via Deus est in nostro intellectu imperfecte et obscure, ideo, etc.}

Haec autem differentia non est sumenda penes rem cognitam et amatam., sed penes modum. Intellectus enim operatur per assimilationem uniendo et manifestando rem sibi, voluntas autem exit quodammodo a se et {operatur per modum impulsus et inclinationis ad res cognititas, et ideo non attendit modum quo cognoscuntur.}

Dices: Ergo etiam in patria amor est perfectior visione, quia ibi etiam amor tendit in Deum, prout in se est, qui perfectiori modo est in se quam in intellectu beati.

Respondeo. Sicut tunc voluntas amat Deum, prout est in se, ita intellectus videt, ut est in se, et neutra potentia comprehendit illum totaliter.

Haec dixerim de actibus supernaturalibus, nam cognitio Dei naturalis est perfectior quam amor naturalis, saltem in esse naturali, licet non in esse (f. 327v) morali.

Et ita sapientia, quae est optimus habitus naturalis, et prudentia, quae est perfectissima virtus moralis, in intellectu subiectantur.

Ad quintum respondeo rationem veri esse perfectiorem, cum sit abstractior; intellectus autem versatur circa res ipsas, quae habent ordinem ad existentiam et circa existentiam ipsam et rationem boni, sed perfectiori modo quam voluntas.

Ad sextum respondeo ipsum delectabile, ea ratione qua perfecte tunc cognoscitur, dicit perfectiorem rationem quam ut per appetitum appetitur.

Ad confirmationem respondeo immediatius obedire potentiam sensitivam cognoscentem quam aliam, cum ab illa habeat immediate moveatur.

#### QUAESTIO 4

##### *Utrum obiectum potentiae appetitivae sit bonum*

Prima opinio est negativa, quae asserit etiam posse tendere in rationem mali.

Ita Ocham, 3, d. 13, dub. 3; Gabriel, 3, d. 43, q. 1, notab. I. His favet Scotus, 2, d. 43, q. 3.

Probatur.

1.º Appetitus potest tendere in impossibile; sed hoc, ut sic, excludit omnem rationem boni, quod includit existentiam vel ordinem ad illam; ergo.

2.º Intellectus potest cognoscere non ens sub propria ratione non entis; ergo voluntas [potest] appetere non bonum sub propria ratione non boni, quia sicut se habet intellectus ad ens, ita voluntas ad bonum.

Confirmatur. Quidquid potest cognosci potest appeti; sed malum potest cognosci; ergo. (f. 328)

3.º Desperati et damnati appetunt non esse, quod, sicut nullam habet rationem entis, ita nec boni; ergo.

4.º Odium est actus appetitus, et similiter fuga; sed isti sunt formaliter circa malum; ergo.

Appetitus, saltem liber, potest eligere minus bonum etiam praesente maiori bono; ergo etiam malum.

Patet consequentia, quia minus bonum, ut sic, dicit privationem maioris; privatio autem malum est; ergo.

Confirmatur. Voluntas est libera; ergo ad experiendam suam libertatem potest tendere in malum, ut sic.

6.º Sub obiecto adaequato continetur omne id circa quod potentia potest producere actus; sed appetitus potest elicere actus circa malum, detestando illud; ergo etiam malum continetur sub obiecto appetitus; ergo obiectum dicit aliquam rationem communem bono et malo.



Conclusio. Obiectum appetitus est bonum, nec potest tendere in malum, ut sic.

Ita Aristoteles, hic, *tx. 11*; et *lib. 3, cap. 2*; Dionysius, *cap. 4 De divinis nominibus*, cuius est illa sententia: «Nemo intendens ad malum operatur.» D. Augustinus, *2 Confessionum, cap. 4*; S. Thomas, *1.2, q. 8, a. 1*; et *q. 1, a. 1, in corpore*. Et ibi omnes disputant hanc quaestionem, scilicet, *1.2., q. 8, a. 1*; Durandus, *4, d. 49, q. 7*; Marsilius, *4, d. 16*; Soncinas, *9 Metaphysicae, q. 6*.

Et probatur.

1.° De appetitu sensitivo. Is enim operatur ex inclinatione sine libertate; natura autem non dedit inclinationem ut quis moveatur in sibi malum, ut (f. 328v) probat S. Thomas, *3 Contra Gentes, cap. 2 et 3*; ergo.

2.° Primum principium est in practicis: «bonum omne operandum et malum fugiendum»; sed istud principium est conforme inclinationi naturalis appetitus, cum sit regula naturaliter directiva ipsius; ergo appetitus ex natura sua determinatur ad bonum.

3.° Omnis actus appetitus est intentio finis vel electio medii; sed nullus istorum potest esse circa malum; ergo.

Minor probatur, quia finis causat delectationem et in eo res quiescit, quod non competit malo, cum induat rationem disconvenientis et privationis; medium autem eligitur ut conveniens ad consequendum finem; ergo ut bonum ad hoc.

4.° Quia experimur omnia quae appetimus esse bona, vera vel apparentia; ergo.

Ad primum respondeo: Appetitus non potest ferri ad impossibile volitione absoluta, sed tantum conditionata: si esset possibile, scilicet si esset bonum.

Ad secundum respondeo. Sicut intellectus cognoscit non ens in ordine ad ens, ita voluntas non bonum in ordine ad bonum.

Ad confirmationem respondeo: In omne id, in quo tendit potentia cognoscitiva, potest tendere appetitiva vel appetendo, si sit bonum, vel detestando, si sit malum.

Ad tertium respondeo. Minus malum, quatenus est privatio maioris, includit bonum, et ita potest appeti quatenus dicit carentiam miseriae.

Sed contra. Esse in miseria includit aliquid bonum, quod est esse; (f. 329) at non esse excludit omnem rationem boni; ergo non potest appeti tamquam bonum vel tamquam minus malum, cum privetur omni bono, atque adeo sit maius malum.

Respondeo esse in perpetua miseria dicit malum simpliciter, et bonum secundum quid; et ita est odibile simpliciter et amabile secundum quid; at non esse, si aliter non potest evitari miseria, dicit malum secundum quid et bonum simpliciter.

Et ex illa suppositione est simpliciter amabile et odibile secundum quid.

Ad quartum respondeo. Etiam odium et fuga sunt circa malum in ordine ad bonum; detestatio enim mali, per se loquendo, non est nisi propter bonum contrarium.

Ad quintum. Tunc eligit minus bonum sub ratione boni, de quo infra.

Ad confirmationem respondeo voluntatem non esse liberam quoad specificationem obiecti in communi, sed necessitatur ad bonum; immo, cum in malum illo fine tenderet, iam indueret rationem boni, quatenus medium conveniens ad experiendam libertatem.

Ad sextum respondeo. Cum appetitus datus sit propter bonum subiecti, atque adeo respiciat conveniens, ut sic, ideo omnes actus ad hoc principaliter tendunt, atque adeo in detestatione mali includitur prosecutio boni contrarii.

## *QUAESTIO 5*

### *Utrum actus potentiae appetitivae fiat ab obiecto*

Circa hoc fuit sententia Gothiphredi, *Quodl. 6, q. 7*, actum appetitus fieri a solo obiecto.

Quod impugnat Scotus, (f 329v) 2, d. 25, q. 1, alias nec voluntas esset libera, cum tantum passive se haberet, nec appetitio esset actus vitalis.

Hac ergo relictis, prima opinio ait obiectum concurrere efficienter simul cum appetitu.

Ita Gregorius, 2, d. 35, q. 1 et 2; Gabriel, q. 1, dub. 3; Paludanus, 4, d. 3, a. 1; Caietanus, 1,2, q. 21, a. 3, qui saltem ad specificationem dicit concurrere active.

Et videtur sententia D. Thome, 1,2, q. 18, a. 2, ad 3; et q. 22, a. 3, ad 7; et [q.] 27, a. 1; et hic, lect. 5. In his locis ait appetitum esse potentiam passivam, quia movetur ab appetibili.

Et Aristoteles, hic, reducit principium motus localis ad appetibile tamquam ad primum movens; et 12 *Metaphysicae*, tx. 36, reducit etiam ad illud omnes causas moventes.

Probatur.

1.° Obiectum praesens magis movet quam absens; ergo efficienter. Id enim quod movet solum ut finis semper movet eodem modo, supposita pari apprehensione.

2.° Appetitus est de se indifferens ad hanc vel illam appetitionem; ergo debet determinari efficienter ab obiecto.

Dices ipsum se efficienter determinare ad praesentiam obiecti, quod tantum finaliter et quodammodo formaliter concurrat.

Sed contra. Ergo etiam sufficit praesentia cognoscibilis ad determinandam potentiam cognoscitivam, et ita non erunt necessariae species concurrentes effective cum potentia.

Secunda opinio ait ipsam cognitionem, qua proponitur obiectum (f. 330) appetitui, concurrere effective ad eius actum.

Ita Soncinas, 9 *Metaphysicae*, q. 13, et Caietanus, 1,2, q. 9, a. 1. Et videtur sententia Commentatoris, 12 *Metaphysicae*, comm. 38; et hic, comm. 49.

Probatur.

1.° Quia alias appetitus secundum idem esset agens et patiens, quod videtur impossibile.

2.° Cognitio est simpliciter necessaria ad actum appetitus; ergo concurrat ut causa illius; sed non apparet alia causalitas quam efficientis; ergo.

3.° Intellectus movet voluntatem efficienter per imperium, ut dicit S. Thomas, 1,2, q. 9 et 13; sed imperium est quaedam cognitio; ergo.

4.° { Verbum divinum, quod est conceptus Patris, concurrat ad productionem amoris seu Spiritus Sancti effective; ergo in nobis verbum conceptum concurrat ad producendum effective amorem; tantum enim

distat a Verbo divino, quia est accidens, illud vero substantia, quod non variat modum concursus,<sup>28</sup> licet variet rationem rei productae.}

Conclusio; Nec obiectum appetibile nec cognitio illius concurrat effective ad actum appetitus.

Ita S. Thomas, *1 p.*, q. 82, a. 4; *De veritate*, q. 22, a. I; Henricus, *Quodt I*, q. 17; Capreolus, 2, d. 24 et 25, *ad argumenta Hervaei*<sup>29</sup> *contra 3*; Ferrariensis, *1 Contra [Gentes]*, cap. 44; Soncinas, 9 *Metaphysicae*, q. 12. Idque docet Aristoteles, *1 De Generatione*, cap. 7.

Probatur.

1.° Omne efficiens imprimit aliquid passo; sed obiectum (f. 330v) appetitus nihil imprimit; ergo.

Maior patet, quia si obiectum cognitionis non imprimeret aliquid in potentia cognoscitiva, non posset effective ad illam concurrere; ergo similiter, etc.

Minor probatur, quia obiectum, scilicet eius cognitio, non potest efficere nisi aliquam sui similitudinem; sed talis similitudo est omnino impertinens appetitui, cum non operetur per assimilationem sed per propulsionem; ergo.

Unde, cum appetitus sit quaedam vitalis inclinatio in obiectum, ad quod de se est appetitus sufficienter inclinatus, ideo semper est in actu primo, et in hoc differt a potentia cognoscitiva, ut explicat S. Thomas, *1 p.* q. 27, a. 4.

2.. Una potentia non concurrat ad actum alterius, cum sibi vindicent obiecta distincta formaliter; ergo nec cognitio nec obiectum cognitum concurrunt cum appetitu, alias appetitio non esset actus vitalis, ut provenit a cognitione, quia, ut sic, non est a principio intrinseco.

Confirmatur. Cognitio sensitiva est in cerebro et appetitus sensitivus in corde; ergo non possunt concurrere ad actum appetitus.

3.° Obiecto eodem modo proposito, potest voluntas operari et non operari, nunc minori tunc maiori conato; ergo signum est quod ab illa provenit tota activitas.

Confirmatur, nam cum propositio obiecti sit prius natura quam operatio voluntatis, et illa sit necessaria, sequeretur ab illa necessitari voluntatem. Operatur enim ut agens necessarium, sed, stante eius opera-

<sup>28</sup> Ms. diversum.

<sup>29</sup> Ms. add. in margine In texto Henrici.

tione, implicat non esse operationem voluntatis, alias posset obiectum aliquid in voluntate, nihil ipsa operante; ergo. (f. 331)

4.<sup>o</sup> Obiectum per se loquendo tantum habet finalizare et trahere actum potentiae, nisi praeter hoc alius reperiatur ex speciali natura actus ipsius.

Sed hoc non requiri in actibus appetitus probatur, quia reliquae potentiae habent sufficientem virtutem ut ferantur in sua obiecta, illis debite applicata sine indigentia alicuius concursus causae particularis; ergo similiter etc.

Patet consequentia, quia sufficienter illi applicatur obiectum penes hoc quod sit cognitum; ergo.

Ex his a fortiori probatur cognitionem non concurrere effective, quia illa solum se habet ut applicatio obiecti et nullo modo est de ratione formali finis, ut diximus, 2 *Physicorum*, q. 9.

Ex dictis supra etiam manet impugnata sententia Caietani, quia nihil potest concurrere ad speciem actus effective quin etiam concurrat ad eius substantiam; unde appetibile solum concurrat in genere causae finalis et formalis extrinsecae; et isto modo concurrat ad specificationem, quatenus ut sic determinat appetitum ad talem speciem actus.

Tandem, quia obiectum, ut est quid extrinsecum, non potest efficere actum appetitus, ut patet, at vero, ut cognitum est, non potest acquirere efficientiam in se, cum ibi non habeat esse reale, sed esse intentionale terminativum.

Quod autem eius cognitio non possit, patet, quia tantum est conditio sine qua non, ut diximus.

Ad argumenta primae opinionis, et primo ad Aristotelem, respondeo: Cum appetibile vocat movens, intelligit metaphorice, ut ipse explicat, 1 *Posteriorum*, cap. 7, qua ratione finis dicitur etiam movere. Et eodem modo appetitus dicitur a D. Thoma potentia passiva, scilicet, metaphorice, in ordine ad obiectum, vel proprie in ordine ad suum actum. (f. 331v)

Ad primum respondeo obiectum praesens melius percipitur a sensu; et ideo melius obicitur appetitui.

Ad secundum respondeo actum appetitus esse in tali specie a se formaliter, ab appetitu efficienter, ab obiecto finaliter, nec est eadem ratio de potentia cognoscitiva, cui debet esse praesens obiectum per mo-

dum formae et principii; at ut appetibile sufficit ut sit praesens per modum finis.

Quae differentia colligitur ex diverso modo operandi harum potentialium, quia cognoscitiva attrahit res ad se et operatur per modum assimilationis, et cum non possit res ipsa attrahere, secundum esse reale, oportet ut secundum esse intentionale; appetitus autem fertur in ipsas res, ad quod sufficit praesentia per modum finis et termini.

Ad argumenta secundae opinionis.

Ad primum. Respondet D. Thomas, *1. 2. q. 9. a. 2 ad 1*, quod voluntas, in ordine ad finem, movetur a Deo, a quo habet inclinationem ad bonum, sicut grave ad centrum, ad media autem movetur ex intentione finis; sed illud habet verum moraliter; physice autem vitatio et electio est a voluntate, nec inconvenit idem esse agens et patiens secundum diversas rationes, ut diximus, *2 Physicorum, q. 2, concl. 3*.

Ad secundum respondeo. Sufficit quod sit necessaria cognitio, sicut applicatio obiecti.

Ad tertium dicemus infra.

Ad quartum respondeo: {Verbum divinum est persona intelligens et amans, et ideo potuit producere amorem; unde non concurrat ut obiectum, sed ut immediatum producens, quatenus eadem est voluntas eius et Patris; verbum autem nostrum non amat, et ideo non producit amorem.}

## CONTROVERSIA QUARTA

### *De appetitu sensitivo*

Quae [...] cum voluntate sunt communia hactenus tradita sunt, modo quae istius propria iudicandum breviter proponamus.

### QUAESTIO 1

#### *Utrum appetitus sensitivus sit unica potentia*

Prima opinio est affirmativa, quam tenet Scotus, *4. d. 49*; et Aristoteles, hic, *cap. 10, tx. 52*, ait quod intellectivum et consiliativum plus

differunt quam irascibilis et concupiscibilis; sed illa non differunt realiter; ergo nec ista.

Probatur.

I.° Nam si est duplex potentia, maxime irascibilis et concupiscibilis; sed hoc non; ergo.

Minor probatur, quia utraque versatur circa bonum.

Dices unam versare circa bonum absolute, aliam circa bonum arduum.

Sed contra. Bonum et bonum arduum non diversificant rationem obiecti, ut patet in voluntate, quae est unica potentia in ordine ad illa; ergo.

Praeterea. Si unica potentia fertur in bonum, alia in bonum arduum; ergo vel secunda fertur solum in rationem ardui talis; et hoc non, quia omnis appetitus in bonum tendit.

Item, nam istud bonum arduum {non contrahit bonum in communi, quia irascibilis non fertur in omnia bona ardua, ut patet; ergo contrahit aliquam rationem boni determinatam}; sed non potest esse alia quam in delectabilem; ergo {bonum delectabile arduum erit obiectum irascibilis.}

Quod esse falsum probo, quia omne delectabile sensui potest amare per concupiscibilem.

Si dices concupiscibilem non posse amare bonum delectabile ut arduum, saltem sequitur quod sufficiens (f. 332v) sit irascibilis ad appetitionem cuiuscumque boni delectabilis.

Probatur, quia si potest in bonum delectabile arduum, a fortiori in illud quod nullam habet arduitatem.

2.° Irascibilis habet actum circa bonum delectabile; ergo est idem cum concupiscibili.

Patet antecedens, quia irascibilis defendit obiectum quod est iam concupitum, nam ut dicitur *8 De animalibus, cap. 18*, animalium pugna est propter res concupitas, ut propter cibos, etc.; ergo concupiscentia illius cibi est actus irascibilis, alias non posset ita facile trahi ad defendendum obiectum quod alia potentia concupiscit.

Confirmatur, quia irascibilis appetit remove id quod impedit boni consecutionem; ergo et appetit ipsius boni consecutionem.

Patet consequentia, quia si appetit ablationem impedimenti propter illud bonum; ergo magis appetit illud bonum.

Actus enim circa finem et circa media ab eadem sunt potentia; sed actus concupiscibilis est quasi finis, alterius autem quasi medium; ergo.

3.° Vincere difficultatem in bono acquirendo, vel opponere se defensionem boni acquisiti oritur ex amore concupiscibilis ad illud bonum; ergo concupiscibilis et irascibilis non dicunt distinctas potentias.

Patet consequentia, quia in diversis potentiis unus actus non causatur ex alio.

Antecedens de se patet et insinuat S. Iacobus illis verbis: «Unde bella et lites in vobis, nonne ex concupiscentiis vestris?»

Confirmatur. Isti actus sunt inter se ordinati. Actus enim irascibilis oriuntur ex actibus concupiscibilis et ad illos ordinantur; ergo.

4.° Alias etiam divideretur appetitus sicut sensus (f. 333) cognoscitivus in ordine ad bonum sensatum et insensatum.

Confirmatur. Concupiscibilis et irascibilis resident in eodem prorsus subiecto; ergo non distinguuntur.

Patet consequentia, quia numquam duae potentiae distinctae sunt adaequatae in eodem prorsus subiecto, ut patet inductione; ergo.

Conclusio. Appetitus sensitivus est duplex potentia, scilicet irascibilis et concupiscibilis.

Haec est communis philosophorum: Platonis et Pythagorae, quos refert Plutarchus, 4 *De placitis*, cap. 4; Galenus, 6 *De usu partium*, cap. 18; Nysenus, lib. 4 suae *Philosophiae*, cap. 8; D. Thomas, 1 p., q. 81, a. 2; et hic, lect. 4; auctor, hic, q. 26.

Probatur.

I.° Quia feruntur in obiecta contraria. Irascibilis enim aggreditur tristitia ut contrariis repugnet; amare autem tristitia contrarium est concupiscibili.

2.° Auctor naturae rebus naturalibus duas indidit potentias: alteram qua sibi convenientia prosequerentur, aliam qua repellerentur, ut igni dedit levitatem qua appeteret sursum, et calorem qua impediencia arceret; ergo similiter etc.

3.° Istae potentiae se impediunt, {nam ira accensa minuit concupiscentiam et concupiscentia vehemens minuit iram; ergo etc.}

4.° Illa ratio formalis, quae invenitur in bono arduo ut sic, requirit aliam potentiam a concupiscibili; ergo.

Antecedens probatur, quia talis ratio potius retrahit concupiscibilem ab appetitione illius; ergo merito ponitur ad hoc irascibilis.



Tandem, quia sunt in distinctis subiectis. Concupiscibilis enim est in hepate, irascibilis in corde. (f. 333v)

Ita ex Platone et aliis. Galenus, *6 De usu partium, cap, 18*. Et ideo {cum irascimur movetur cor, cum vero delectamur alterantur praecordia.}

Sed auctor, hic, *q. 26*, dicit utramque esse in corde, quod videtur tenere S. Thomas, *1.2, q. 48, a. 2*.

Et utroque modo est difficultas, quomodo appetitus existens in corde possit inoveri a sensu cognoscitivo, qui est in cerebro, praecipue in animalibus divisibilibus; sed non potest aliud dici quam quod ex perceptione unius potentiae naturaliter sequitur minutatio in alia propter radiationem in eodem vitali supposito, sicuti dicemus ex actu voluntatis sine ulla efficientia physica sequi actus imperatos in aliis potentiis.

Ad primum. Quod attinet ad comparisonem appetitus sensitivi cum rationali dicemus controversia sequenti.

Ad aliud respondeo quod irascibilis non fertur in bonum arduum, quasi complexando –hoc enim supponit factum a concupiscibili–, sed fertur in illud quasi conando consecutionem, scilicet defendendo bonum consecutum, prohibendo contraria. Unde irascibilis solum habet unum actum circa bonum, et hic est actus speciei per quem non amat bonum, sed nititur consequi iam amatum.

Et ideo inquit S. Thomas quod species oritur ex desiderio; tendit ergo concupiscibilis in bonum quasi speculative, solum amando illud, et respectu talis actus nihil est arduum vel difficile; at irascibilis tendit in bonum practice, scilicet ad consecutionem illius, (f. 334) et tunc repraesentatur cum illa arduitate et difficultate quae inest in eo adipiscendo.

Et ideo est necessaria distincta potentia, quare species non est solum desiderium boni ardui, sed conatus ad illud practice exsequendum.

Sed dices: Bonum ut arduum potest concupisci; sed talis concupiscentia ut sic pertinet ad irascibile; ergo irascibilis ut sic concupiscit.

Respondeo: Licet ut detectabile moveat appetibilem, tamen secundum illam rationem arduitatis potius dicit aliquam repugnantiam concupiscibili. Et hac ratione inquit S. Thomas, supra: «fuit necessaria alia potentia, quae in illum ut sic tenderet.»

Ad secundum respondeo: Non est inconveniens idem suppositum per unam potentiam tendere in bonum, et per aliam illud defendere.

Ad confirmationem respondeo. Non est illud universaliter verum, nam voluntas versatur circa ultimum finem et non circa omnia media, quia etiam intellectus elicit actum necessarium ad consequendum ultimum finem; et ignis per levitatem tendit in finem et per calorem resistit contrariis.

Ad tertium negatur consequentia. Solum enim probat irascibilis actum supponere actum concupiscibilis, et licet unus sequatur ex alio, non tamen pertinent ad eandem potentiam, sicut nec cognitio et appetitio, nec (f. 334 v) actus imperati voluntatis, qui sequuntur ad eum qui est elicitus ab ipsa.

Ad quartum respondeo non moveri appetitum nisi ab aestimativa, quae, ut supra diximus, non versatur nisi circa insensatum ut sic, id est circa conveniens vel disconveniens, quod non percipitur sub hac ratione ab alio sensu.

Ita Aristoteles, hic, *cap.* 3, ubi ait tunc nos turbari cum aliquid terribile imaginamur; cum autem sine opinione illa imaginamur, perinde afficimur ac si in pictura illa inspiceremus.

Et ita S. Thomas asserit appetitum non moveri nisi auditu (?) aestimativae, ut *1.2, q. 9, a. 1, ad 2*; et *2, d. 24, q. 3, a. 1*; et hic, *lect. 41*, quamvis *1 p., q. 78, a. 4*, imaginationem sufficere dicat. Quod etiam insinuat Aristoteles, hic, *cap. 10*.

Sed potest dici ab aestimativa proponi conveniens vel disconveniens nulla experientia perceptum; ab inferiori autem id quod expertum est, ut calorem disconvenientem, etc., quod aliqui dicunt delectabile vel tristabile.

Sed tunc non est opus distinguere duos appetitus, quia utroque modo cognoscit ut conveniens appetitui vel disconveniens.

Sed contra hoc videtur id quod ait S. Thomas, *De veritate, q. 25, a. 2*, quod irascibilis est perfectior quam concupiscibilis, quia illa sequitur aestimativam, haec imaginativam. (f. 335) Idem insinuat, *1 p., q. 78, a. 4*; et [*q.*] *32, a. 2, ad 2*; et Caetanus, ibi.

Respondeo concupiscibilem esse perfectiorem, cum ex illis actibus alii oriantur, sed, propter difficultatem, irascibilis est secundum quid perfectior et communiter<sup>30</sup> sequitur aestimativam, quamvis etiam concupis-

---

<sup>30</sup> Ms. comis (?).

cibilis illam sequatur, dum coniux amat filium ab illa cognitum, et odit lupum, etc.

Iam supra diximus ad confirmationem.

## *QUAESTIO 2*

### *Qui sint actus appetitus sensitivi*

Actus appetitus sensitivi diversimode a physicis connumerantur.

De quo vide D. Augustinum, *9 De civitate, cap. 4.*

A theologis communiter passiones dicuntur, quia cum passione et transmutatione corporali fiunt, ut ira, quae formaliter est appetitus vindictae, materialiter et concomitatrix dicitur accensio sanguinis circa cor, etc.

De singulis autem differentia est.

Prima conclusio: Actus seu passiones concupiscibilis sunt 6, scilicet, amor et odium, desiderium et fuga, delectatio et tristitia.

Ita S. Thomas, *1.2, q. 23, a. 4.*

Probat, nam primo apprehendi potest obiectum secundum se, sine ulla temporis determinatione; et si est [bonum] causat amorem, qui est inclinatio in obiectum et quasi affectio et coaptatio ad illud, sicut lapis per gravitatem coaptatur centro; si autem est malum, causat (f. 335v) odium, quod est displicentia et aversio a disconvenienti.

Secundo, apprehenditur ut absens vel futurum; quod si est bonum causat desiderium, id est, conatum affectivum ad consequendum illum; si malum, causat fugam, id est, conatum aversivum a nocivo imminente.

Tertio, apprehenditur ut praesens, et tunc in quantum bonum causat delectationem, id est voluptatem et gaudium de re habita; si malum infert tristitiam et dolorem de malo.

Non autem enumeratur praeteritum, quia non habet ut sic ordinem ad existentiam, atque adeo ut sic non potest habere rationem obiecti appetibilis

Sed contra: Dolor et tristitia sunt idem; sed dolor est in praesente ubi infert cruciatus; ergo falsum est esse actum appetitus.

Aliqui respondent non esse actum appetitus, sed sensationem contrarii solventis continuum.

Ita Avicenna, quem refert et sequitur Pater Toletus, 2 *De Anima*, *De anima*, cap. 3. tx. 27. Vallesius, 4 *Controversiarum* cap. 4, immo et S. Thomas, *De veritate*, q. 26, a. 4 ad 4, et 3, d. 15, q. 3, et ibidem Scotus.

Sed contrarium est verum, ut docet ipse S. Thomas, 1.2, q. 35, a. 1, et ibidem Conradus et Caietanus.

Probat, quia gaudium et delectatio sunt actus appetitus; ergo et dolor.

Patet consequentia, quia contrariorum eadem est potentia.

Item, dolor est circa malum et disconveniens, tamquam circa obiectum; sed omnis actus circa malum (f. 336) est appetitus; ergo; dolor autem et tristitia, proprie loquendo, in hoc differunt, quod dolor est de malo praesenti, ut in actu causat distemperantiam, quod non respicit tristitia solum.

Ita S. Thomas, supra, et hac ratione dolor dicitur esse in actu.

Quod intelligendum est causaliter, non formaliter; unde causa doloris et praeterea sensatio illius sunt in membro laeso; dolor vero, quod est displicentia vel amaritudo de tali obiecto, formaliter est in appetitu, sicut peccati cognitio est in intellectu, dolor vero de illo in voluntate.

Sed difficultas est, quid est illud quod causat dolorem in tactu, cum causatur in illo. De quo Vallesius, 5 *Controversiarum*, cap. 5, et Conciliator, *dif.* 76, et Simon Portius, *lib. De dolore*, cap. 10.

Aliqui dicunt esse dissolutionem continui.

Ita Aristoteles, 6 *Topicorum*, cap. 3, et Galenus, *De simplicium medicamentorum [facultatibus]*, cap. 1, Argenterius, *lib. De causis symptomatum*, cap. 15 et 16.

Sed hos refutat {Averroes, 2 *Collectanearum*, cap. 21, quia causa doloris debet tactu percipi, disolutio autem continui sola non percipitur tactu, quia est sensibile commune; sensibile autem commune non sentitur per se sine proprio; ergo, si disolutio causat dolorem, illud est remote.

Et etiam, quia post divisionem remanet ingens dolor, nec videtur distemperantia qualitatum, quia nescimus (f. 336v) an sit calor<sup>31</sup> vel frigiditas.

---

<sup>31</sup> Ms. dolor.

Unde probabile est causam doloris esse aliquam qualitatem resultantem ex illa scissione vel intemperie, quae manet aliquo tempore post factam incisionem.

Ira Portius.

Sed contra. Delectatio et tristitia non eliciuntur ab appetitu; ergo falsum est esse actum illius.

Antecedens probatur, quia alias essent in nostra potestate, quod est contra experientiam.

Et beati non possunt abstinere a delectatione nec damnati a tristitia.

Praeterea. Si tristitia esset actus appetitus esset nolitio mali; sed hoc non, quia Deus habet nolitionem mali et non habet tristitiam; ergo.

Ad hoc Scotus, *1, d. 1, q. 3*, dicit non esse actus elicitos ab appetitu, sed esse passiones in illo necessario resultantes.

Sed hoc falsum est. Sunt enim actus vitales; vitaliter enim delectamur et tristamur; ergo elicitur efficienter a potentia vitali.

Praeterea. Versantur circa bonum et malum; ergo pertinent ad obiectum appetitus.

Unde respondeo delectationem et tristitiam partis sensitivae non esse plene in nostra potestate, ut infra dicemus, secus in parte intellectiva, et ideo ponuntur virtutes ad hos actus moderandos; in beatis autem et damnatis non subduntur eorum potestati propter excellentiam obiecti (f. 337) boni et mali. Tristitia autem est nolitio mali quod nobis accidit vel alteri rei nolemus accidere, et ideo in Deo non est tristitia.

Ex his autem proveniunt risus et rictus. Nascitur autem risus ex gaudio cum admiratione.

Sed contra, nam ex titillatione causatur risus et per delectationem, quam suscipimus ex cibis exquisitis, simul cum admiratione, non nascitur risus; ergo non est illa causa.

{Respondeo titillatio ut causet risum debet esse furtiva et repentina atque adeo cum admiratione;} et ideo per titillationem non causat quis in se risum. Est etiam delectatio in contactu, quia illae partes sunt acutissimi contactus; nec quaelibet admiratio et gaudium est causa risus, sed oportet [esse] vehemens, alias causabit stuporem.

Vide Aristotelem, *3 De partibus, cap. 10 et sectio 35 Problematum.*

Praeter appetitum autem simul cum potentia motiva non requiri aliam potentiam ad ridendum et flendum probabile est, nec ad loquendum.

2.<sup>a</sup> conclusio: Actus irascibilis sunt quinque, scilicet spes, desperatio, timor, audacia et ira.

Ita S. Thomas supra.

Isti actus versantur [circa] obiectum arduum, cui est adiuncta difficultas prosequendi vel vitandi.

Quod, 1.<sup>o</sup>, potest apprehendi ut bonum futurum, (f. 337v) sed ut possibile obtinendum, et ita causat spem; sed, si ob difficultatem apprehendatur ut impossibile, causat desperationem.

2.<sup>o</sup> apprehenditur ut malum futurum, et tunc, si est omnino inevitabile vel cum magna difficultate, causat timorem, qui est turbatio et depressio appetitus; si vero est evitabile, causat audaciam, quae dicit quamdam animi elevationem ad malum arduum superandum.

3.<sup>o</sup> Si malum apprehendatur ut praesens et iam illatum, causatur ira, qua appetit illum a se repellere et se vindicare; ex apprehensione autem boni ardui iam praesentis non consurgit aliquis actus in irascibili, quia ut sic est habet rationem difficilis

Ex dictis colligitur quod aliter et aliter invenitur contrarietas in concupiscibili et irascibili, ut notat S. Thomas, supra.

In actibus enim concupiscibilis non reperitur contrarietas penes accessum et recessum ad idem obiectum, quia concupiscibile respicit bonum, a quo ut sic non potest esse recessus, et etiam malum, ad quod non potest esse accessus; sed in illis est contrarietas ex parte obiectorum, quia alii tendunt in bonum, alii vero in malum. At in actibus irascibilis utraque contrarietas reperitur: prima ex parte obiectorum, quia spes est circa bonum, et timor circa (f. 338) malum.

Secunda etiam penes accessum et recessum respectu eiusdem obiecti, nam spes tendit in bonum, a quo desperatio recedit.

Cuius ratio est, quia actus irascibilis non respicit bonum absolute, sed cum arduitate, et, secundum hanc rationem, potest ab illo recedere, licet ratione bonitatis possit in idem tendere.

Item est differentia, quod quilibet actus concupiscibilis habet contrarium; at in actibus irascibilis ira nullum habet contrarium. Appetitus enim remunerandi benefactorem, qui posset esse contrarius ex parte obiecti, non pertinet ad irascibilem, cum non respiciat bonum arduum, nec

habet contrarium secundo modo, quia cum ira sit appetitus propulsandi a se tale malum, actus contrarius debet esse per modum accessus, appetendo non repellere, sed patienter sustinere. Hoc autem est contra naturam appetitus, nec potest pertinere nisi ad voluntatem, quia in malo illato nullum bonum repraesentatur sensui.

Tercia conclusio. Appetitus, secundum praedictos actus a se elicitos, dirigitur ab intellectu et voluntate non directe plena et despotica, sed tantum politica, cum aliqua resistantia.

Ita Aristoteles, *1 Politicorum*, cap. 3, et S. Thomas, *1 p.*, q. 81, a. 3.

Prima pars patet, cum saepe appetitus contrarietur rationi, et inde est quod sentimus in nobis aliam legem repugnantem legi mentis nostrae.

Secunda autem probatur, quia intellectus, per aliquas considerationes, mitigat iram appetitus et etiam delectationem. (f. 338v)

Quod praestat duplici modo:

1.º Ex parte obiecti, applicando per imaginativam obiectum fugiendum vel appetendum, ut proponendo poenas inferni vel alia mala.

2.º Ex parte principii, movendo ad exercitium sui actus vel ad cessationem ab illo; aliquando tamen est tam vehemens apprehensio rei delectabilis ut parum moveat alia res instabilis, et ita appetitus, etiam renuente voluntate, tendit aliquando in malum.

Sed contra. Renuit voluntati; ergo habet de se aliquam libertatem. Indifferentia enim politica in libertate fundatur.

Caietanus, *1 p.*, q. 74, a. 4, hoc concedit, sed falso et contra omnes sanctos asserentes sine voluntate non posse esse actum meritorium vel demeritorium, atque adeo nec liberum.

Renuit ergo appetitus, quia potest moveri magis ab extrinseco obiecto; quod potius dicit indispositionem et imperfectionem illius.

Dixi in conclusione «secundum elicitos actus», nam secundum imperatos omnino subditur appetitus voluntati, ut probat S. Thomas, supra.

Unde hanc differentiam inter hominem et brutum experimur, nam in bruto statim ac sensus apprehendit rationem disconvenientis, naturaliter resultat in appetitu desiderium fugae, quo posito, naturaliter resultat motus localis; at vero in homine, quantumcumque appetitus desideret fugam (f. 339), non sequitur fuga sine voluntatis consensu. In potentiis enim subordinatis, secunda non movet nisi in virtute primae.

Et hoc est quod ait Aristoteles, hic, *tx.* 6, quod appetitus superior movet inferiorem, sicut superior sphaera movet inferiorem orbem. Hoc tamen intelligitur per se loquendo et nullo existente impedimento in ratione, nam in amentibus et in aliis, secundum motus indeliberatos, appetitus manet sine voluntate.

## *CONTROVERSIA QUINTA*

### *De voluntate*

Sicut appetitus sensitivus ad sensum cognoscitivum consequitur, ita voluntas ad intellectum. Et ideo de illa, tamquam de perfectiori, postremo loco agendum erit, pluribus difficultatibus quae ad theologiam spectant illuc reservatis.

### *QUAESTIO I*

#### *Utrum voluntas sit potentia libera*

Prima sententia potest esse in hoc: Nullam esse libertatem.

Quam tenerunt plures haeretici; de quo vide Soto, *1 De natura et gratia, cap. 14*, Roffensis et alios.

1.º Probatur. Vel libertas est quae superaddita voluntati vel ipsa essentia voluntatis.

Si primum, ergo potest a Deo auferri, atque adeo voluntati non convenit esse libera.

Si secundum, ergo semper operatur ut libera nec poterit necessitari a Deo, Deo, quia Deus non potest mutare essentias, {tum etiam, quia non potest facere ut potentia ex sua natura necessaria, operetur (f. 339v) libere; ergo nec quod potentia ex sua natura libera operetur necessario.}

Confirmatur. Quia repugnat eandem potentiam habere tam diversos modos operandi, scilicet opera necessario et libere, quia magis differunt quam operari cognoscendo vel appetendo.

2.º {Potentia libera est quae, positus requisitis ad agendum, potest agere et non agere; sed voluntas non est huiusmodi; ergo.



Minor probatur, quia requirit concursum Dei, quo possit exire in actum; sed iste est prius natura, quo supposito, voluntas non potest non operari; ergo.}

Confirmatur. Dependet in sua operatione ab eo quod non est in sua potestate, scilicet a concursu Dei; ergo nec operatio est in sua potestate.

3.<sup>o</sup> Voluntas necessario sequitur id quod ab intellectu proponitur; ergo non operatur libere.

Antecedens probatur, quia dependet a iudicio intellectus, ut a proponente obiectum; ergo non potest immediate proseguere, nisi id quod intellectus indicaverit proseguendum.

Tunc sic: Vel intellectus proponit bonum, cum comparat in ordine ad aliud bonum maius, et tunc necessitatur ad eligendum maius bonum, quia minus bonum in ordine ad maius habet rationem privationis et mali; sed non potest eligere malum; ergo nec minus bonum. Vel proponit obiectum, ostendendo aequalem rationem boni et mali, et tunc in neutrum potest intendere voluntas, quia non potest movere ad obiectum quin intellectus (f. 340) imperet et iudicet esse conveniens hic et nunc; sed tunc non tantum iudicat; ergo vel proponit bonum sine ulla ratione mali, et tunc voluntas non potest illum odio habere; ergo necessario amabit, quia non apponit ibi aliquod obiectum odii.

Dices: Solum probat necessitari quoad specificationem, non vero quoad exercitium.

Sed contra, suppono exercitium talis actus proponi ab intellectu ut bonum sine ulla ratione mali; ergo tunc est eadem ratio, etc.

2.<sup>a</sup> sententia tenet libertatem non esse formaliter in voluntate, sed in intellectu.

Ita Durandus, 2, d. 24, q. 3; Gotifredus, *Qodl.* 9, q. 1, a. 1; Henricus, *Quodt* 14, q. 15.

Probatur.

1.<sup>o</sup> In tantum potest voluntas amare, in quantum reperit rationem boni, et non amare in quantum videt rationem mali; ergo libertas consistit in hoc quod intellectus in eodem obiecto potest reperire rationem boni et mali; ergo ex indifferentia intellectus provenit ea quae est in voluntate; ergo primo et per se est in intellectu, nam, eius determinatione supposita, sequitur determinatio voluntatis.

2.° Illi potentiae convenit primo et per se libertas, quae in sua actione a nullo dependet, et alia pendent ab actione eius; sed intellectus in sua actione non pendet a voluntate sed e contra; ergo.

Maior patet ab Aristotele, *1 Metaphysicae, cap. 2*, ubi ait illud esse maxime bonum, quod est maxime gratum et quod non pendet ab alio.

3.° Probat Durandus et explicat in hunc modum.

Nam, 1.°, intellectus apprehendit finem, et respectu illius, ut sic, (f. 340v) non est libertas, sed quatenus potest in ulteriorem finem referri, atque adeo voluntas etiam necessario vult finem; tunc autem intellectus inquit media ad talem finem consequendum, et si medium fuerit unicum, nec etiam respectu illius erit libertas, quia, supposita intentione finis, sequitur necessario electio medii necessarii; si vero sint plura media, tunc habet locum libera electio, in qua duo actus concurrunt:

Primus est in intellectu, quo praefert per iudicium hoc medium alteri.

Secundus est voluntatis, scilicet eligere illud ad finem intentum; iste secundus in tantum est liber in quantum ex primo sequitur.

Quod autem primus sit liber probatur, quia intellectus, cum praefert unum medium alteri, videt hoc medium non necessarium ad talem finem, sed quod potest per aliud medium obtineri; ergo hoc medium libere praefert alteri, et non quod ita exigat natura talis medii; iudicat enim quod nullum medium illorum habet necessariam connexionem cum fine; ergo. Sed si unum praefert alteri, erit liber omnino.

Confirmatur. Ille actus est primo liber per quem primo habemus dominium nostrarum operationum: sed tale est iudicium illud conclusivum de mediis; ergo.

1<sup>a</sup> Prima conclusio: Voluntas est formaliter libera.

Ita S. Thomas, *1 p., q. 83, a. 3 et 4*.

Et primo, quod homo habeat libertatem in suis actionibus experientia convincitur, et est manifestum de se, alias nec esset meritum neo praemium.

Et patet. *Eccl. 15*: «Reliquit eum in manu consilii sui»; (f. 341) et *cap. 31*: «Qui potuit transgredi et non est transgressus.»

Vide S. Augustinum, *cap. 46*.

Quod autem haec libertas consistat formaliter in voluntate probatur, {nam consistit formaliter in indifferentia electionis. Ideo enim est liber homo, quia potest eligere hoc vel illud. Consistit etiam in libero usu

nostrarum operationum; eligere autem et propriis potentiis uti voluntatis est, ut constar, ergo.}

Item, proposito obiecto ab intellectu, potest voluntas suspendere actum circa illum; ergo.

Ex quo etiam sequitur intellectum non esse formaliter liberum, quia alias in potestate eius esset operari et non operari, et posset non obedire voluntati praecipienti; cum ergo videamus intellectum cessare ad nutum voluntatis et ipsam voluntatem non necessario amplecti quod proponitur ab intellectu, inde sequitur quod tota formalis libertas in voluntate consistat et non in intellectu.

Praeterea, quia si aliquis actus intellectus esset formaliter liber, maxime illud iudicium quo iudicat hoc medio esse utendum potius quam altero; sed illud non; ergo.

Minor probatur: Intellectus non ad libitum, sed necessario praefert unum medium alteri. Concludit enim illud ex convenientia illius cum fine; sed non est in potestate intellectus quod medium habeat vel non habeat talem convenientiam; ergo necessario debet praeferre.

Tandem. Non potest esse peccatum vel meritum ante actum voluntatis; ergo nec actus liber.

Antecedens probatur ex Augustino, quia peccatum est aliquid volitum contra legem et naturam.

Unde Durandus vel maxime errat, vel dicit intellectum (f. 341v) esse voluntatem.

2.<sup>a</sup> conclusio: Radix libertatis sumitur ex intellectu.

Ita S. Thomas et omnes communiter.

Probatur, quia appetitus ex cognitione oritur, ut supra dictum est; ergo modus appetitus oritur etiam ex modo cognitionis; et ita experimur ibi esse minus de libertate ubi est minus de usu rationis, ut patet in pueris et amentibus.

Quomodo autem ex ratione sequatur libertas non omnes eodem modo explicant.

Aliqui asserunt ideo voluntatem posse libere amare obiectum vel odio habere, quia intellectus potest invenire in obiecto aliquam rationem boni et aliquam rationem mali.

{Ita Ferrariensis, 3 *Contra Gentes*, cap. ultimo; Soncinas, 9 *Metaphysicae*, q. 14.

Et inde inferunt quod voluntas semper debet eligere quod intellectus iudicat melius. }

Sed contra sequitur { voluntatem non esse magis liberam quam sit intellectus, nam sicut hic necessario assentitur vero, ita voluntas necessario amat bonum, cui nullum malum est coniunctum; et sicut voluntas potest non amare bonum, quia invenit rationem mali, ita intellectus potest non assentiri, si verum non appareat verum. }

Praeterea sequitur quod absolute voluntas non sit libera, nam semper debet eligere quod intellectus iudicat melius; sed intellectus in tali iudicio non est liber, ergo nec ipsa. }

Atque adeo esset asserere cum Durando libertatem esse tantum in intellectu, cum ex indifferentia ipsius sumatur ea quae est in voluntate.

2.<sup>o</sup> Alii explicant quod libertas voluntatis non oritur ex indifferentia intellectus, sed ex perfectione et universalitate (f. 342) illius. In hoc enim superat intellectus alias potentias sensitivas, quod cognoscit non tantum confuse, sed distincte quod est conveniens, distincte namque percipit rationem convenientiae, separando illum ab aliis rationibus et considerando quantum sit appetibile; et hinc provenit quod voluntas possit rem amare secundum quod exigit eius bonitas; et ideo, quocumque bono particulari sibi proposito, potest illud amare propter bonitatem quam habet, vel non amare, quia non censet illud necessarium ad beatitudinem, salten, hic et nunc.

Ex eo ergo quod intellectus apprehendet rationem boni et mali et de unaquaque re iudicat qua ratione eligibilis et bona sit, inde sequitur voluntatem posse tendere in quodcumque obiectum cognitum ea ratione et modo quo diligibile sit, atque adeo libere.

Sed contra. Sicut sensus naturaliter apprehendit ut bonum vel malum quod exterius ut tale repraesentatur, sic etiam ratio bonum naturaliter apprehendit et iudicat bonum vel malum quod apparet tale; ergo sicut in illa apprehensione sensus non est libertas radicalis, ita nec in intellectu.

Praeterea, quia adhuc non salvatur libertas voluntatis, cum necessario sequatur illum modum diligibilitatis qui ab intellectu determinate proponitur.

Sed ad eas obiectiones infra patebit.

3.<sup>a</sup> Tertia conclusio: Intellectus, potius quoad specificationem quam quoad exercitium, est radix libertatis.

Ita Henricus, *Quodl. 1, q. 16, 17 et 18*; et *Quodl. 4, q. 11*; Scotus, *1, d. 38*.

Pro cuius explicatione nota libertatem proprie loquendo esse circa media. Ex eo enim (f. 342v) quod intellectus plura media cognoscit indicando nullum illorum esse necessarium ad finem, ideo voluntas potest unum eligere et aliud respuere; quod enim intellectus iudicat non necessario appetendum, potest voluntas appetere et non appetere; et ideo tale iudicium est radix libertatis, nam qua ratione bonum est, potest appetere; qua ratione iudicatur non necessarium, potest respuere.

Ex quo patet nec in appetitu sensitivo brutorum esse libertatem, quia non distinguunt rationem finis a ratione mediorum, intuendo connexionem medii cum fine an necessaria sit vel contingens, sed simpliciter proponitur obiectum ut bonum vel et malum simpliciter.

Quare autem amentes non possint per intellectum distinguere rationem finis a ratione mediorum aliquid diximus supra, *Controversia 2, q. 4*. Non enim ad id habet virtutem intellectus, nisi mediante ea quae est in voluntate, per quam applicatur ad diversa media cognoscenda, ne uno tantum considerato illud iudicet necessarium: ad id habet virtutem voluntas quatenus potest uti phantasia ex cuius operatione pendet intellectus operatio; laesa autem phantasia, non potest ad nutum voluntatis id praestare, sicut membrum indispositum non potest localiter moveri ad nutum appetitus.

Ex his patet prima pars conclusiones. Si enim eligit voluntas, non eligit nisi id quod proponitur ab intellectu, et indeterminatio, quae est ad amandum vel odio habendum, provenit ex indifferentia intellectus; ergo ab illo provenit eius libertas quoad (f. 343) specificationem.

Quod autem non ita proveniat quoad exercitium probatur, nam quantumcumque proponat intellectus voluntati aliqua bona omnino determinate, scilicet finem, aut tamquam necessaria ad talem finem, non necessitatur voluntas ad habendum actus circa illa nec ad eligendum maius bonum, ut infra dicemus; ergo si ex determinatione illius iudicii non provenit determinatio voluntatis quoad exercitium non erit radix quoad exercitium. Eodem enim modo se habet voluntas quoad exercitium sive proponatur medium ut necessarium ad finem sive ut conveniens. Quare non est quaerenda radix libertatis quoad exercitium, sed hoc ex sua intrinseca ratione, sicut quod homo sit animal rationale.

Ad primum respondeo voluntati ab intrinseco competere per se ipsam posse operari libere, sed praeterea potest operari necessario vel

quoad specificationem respectu boni, in quo nulla apperet ratio mali, vel etiam quoad exercitium respectu summi boni evidenter cogniti, quod solum proponitur in patria, et respectu boni particularis sine deliberatione et advertentia propositi, ut in motibus primo primis.

Et hinc provenit divisionem operationis voluntatis in liberam et necessariam.

Liberum enim habet pro causa velle agentis; naturale vero habet pro causa ipsum esse rei; et cum operari sequatur esse, operatio naturalis determinatur ad verum, (f. 343v) quia esse naturale uno tantum modo se habet, non vero liberum, quia sequitur formam cum deliberatione propositam, quae non se habet eodem modo; et cum in libertate reperiatur hoc duplex esse, scilicet naturale et liberum, etiam duplex operatio..

Ratio enim naturae<sup>32</sup> substantialiter [?] est indita et quasi transcendentaliter imbibita in omni re; unde quando voluntas contradistinguitur naturae non est in ratione rei, quasi res, quae est voluntas, non sit aliqua natura, sed in ratione causandi, quia ut sic causat libere, ut natura vero necessario.

Ex quo patet unum modum operandi fundari in alio, atque adeo utrumque posse convenire eidem rei. Omnis enim res naturalis habet aliquam operationem naturalem; sed voluntas est res naturalis; ergo.

Ex quo etiam sequitur voluntatem posse necessitari a Deo. Cum enim talis modus operandi in ordine ad aliqua non ei repugnet, poterit Deus in ordine ad omnia illum tribuere, non attemperando se voluntati, sed concurrente eo modo quo cum igne aut cum aliis causis naturalibus concurrat.

{Est enim omnipotens et Dominus voluntatis, nec est similiter quod in argumento adducitur, nam res, quae necessario operatur, est materialis et inferioris ordinis, et ideo ex se est incapax libertatis, nec adeo potest ad id elevari. Libertas enim debet esse ab intrinseco, cum (f. 344) dicat intrinsecum dominium circa actus proprios, et ideo non potest intelligi quod alicui tribuatur ab extrinseco libertas; at vero necessitas est ab extrinseco, et ideo rei quae ex natura sua est libera, Deus potest necessitatem inferre, non tamen violentiam in ipsa voluntate. Violentum enim dicitur quod est contra voluntatem et inclinationem; voluntas autem non potest aliquid velle contra voluntatem suam, nam ea ipso quod vult

---

<sup>32</sup> *Ms. add. sicut.*

iam habet voluntatem et inclinationem ad illud, et ideo coactio in voluntate implicat contradictionem. }

Ad secundum respondeo: Deus cum suo concurso attemperat se causis secundis reliquens illas secundum illas naturas operari.

De quo vide 2 *Physicorum*.

Ad tertium respondeo quod bonum obiectum in via non necessitat voluntatem quoad exercitium.

Pro quo nota voluntatem non posse moveri nisi a bono apprehenso per intellectum, quamvis auctor, *q. 27, concl. 4*, dicat sufficere apprehensionem sensus, sed istud non est motivum proportionatum. Solus enim intellectus est radix voluntatis, alias posset quis peccare vel mereri sine usu rationis.

Et cum S. Thomas contrarium insinuet, ut *1.2, (f. 344v) q. 30, a. 3, ad 3*, tamen vult voluntatem moveri a bono apprehenso per sensum, quatenus coniungitur bono universali per rationem cognito; non tamen sufficit sola apprehensio intellectus, sed requiritur iudicium illius.

Ita Aristoteles, hic, *cap. 7*; S. Thomas, *1, d. 24, q. 3, a. 1*; et *1.2, q. 9, a. 1, ad 2*.

Non enim fertur voluntas nisi in conveniens; hoc autem solum proponitur per iudicium ab intellectu practico; ergo.

Sed forte non semper requiritur iudicium proprium, sed sufficit solum apprehensio practica, sicut in sensu diximus.

Ita Scotus, *2, d. 6, q. 2*; Marsilius, *2, q. 16, a. 1*.

Hac supposito, vel ab intellectu proponitur obiectum sine ulla ratione mali —et tunc voluntas non possit illud odio habere, usque dum appareat ratio mali; non tamen necessitatur ad amandum, sed eo ipso quod bonum particulare est, potest voluntas in actum amoris non exire—vel proponitur obiectum, ostendendo rationem boni et mali —et hoc sufficit ut possit exire in actum amoris vel odii, vel ad neutrum—. Si vero proponatur bonum cum comparatione ad aliud maius, tunc voluntas, quoad exercitium a nullo necessitatur, quia nullum est summum bonum, immo potest eligere minus bonum, non quatenus minus, sed quatenus bonum est, (f. 345) in quo salvatur ratio obiecti.

Quare autem intellectus non possit assentire minus vero, disparitatem assignavimus, *1 Posteriorum, q. 2, cap. 1*.

Et eadem ratio est quare intellectus necessitatur ad exercitium ad quodcumque verum evidenter cognitum, non vero voluntas ad quodcum-

que bonum; sed cum voluntas eligit minus bonum non praecedit in intellectu hoc iudicium: «minus bonum est eligendum», sed praescindendo a comparatione dicit: «hoc est bonum appetibile».

Ad primum secundae sententiae diximus in secunda et tertia conclusione indifferentiam voluntatis quoad exercitium, in qua principaliter consistit libertas, non provenire ex indifferentia intellectus quoad specificationem; [non] provenit enim ex indifferentia, quae fit formaliter in intellectu, sed ex eius perfectione et universalitate.

Ad secundum respondeo Aristotelem ibi non loqui formaliter de libero, ut opponitur necessario, sed ut opponitur servili, et ita metaphoricè vocat liberum, quia est causa sui.

Ad tertium respondeo, proposito medio ad finem, si non est necessarium, tunc intellectus necessario et sine indifferentia iudicat hoc medium taliter (?) esse conveniens; convenientia autem non confingitur ab ipso ad libitum, sed oritur ex natura medii.

Quo iudicio supposito, voluntas potest quodlibet illorum libere eligere; immo etiam, si medium esset necessarium, posset non eligere, quia posset tunc cessare ab intentione finis.

## QUAESTIO 2

### *Qui sint voluntatis acus*

Quamvis in appetitu sensitivo probabile sit distingui potentiam concupiscibilem ab irascibili, quamvis contrarium insinuet Enricus, *Quodl.* 8, q. 15, sed immerito; cum enim voluntas sit spiritalis et elevatioris ordinis, unit sub unica entitate quae in inferioribus sunt divisa, sicut intellectus ea quae ad diversos sensus pertinent.

Et ita hoc tenet S. Thomas, *1 p.*, q. 82, a. 5; et 2.2, q. 22, a. 3.

Voluntas enim habet universalius obiectum, nec ad suas dispositiones requirit dispositiones corporeas, et ideo eius actus non dicuntur passiones, ut ait Damascenas, *2 Fidei, cap.* 2, quamvis sic appellet Scotus, *4, d.* 49, q. 7, sed abutitur nomine.

Prima conclusio: Omnes actus, qui reperiuntur in appetitu sensitivo, reperiuntur in voluntate (f. 345v) superiori modo.

De quo vide auctorem, hic, q. 27.



Et probatur, quia in voluntate actus hi sunt spirituales, nec pendent a passionibus corporis et possunt fieri circa finem et circa media, quia utrumque induit rationem boni, et potest cognosci ab intellectu sub propria ratione; potest ergo finis considerari vel prout bonum absolute – et isto modo causat amorem–, vel prout habendum –et isto modo causat desiderium, quod dicitur intentio finis–, vel prout habitum –et ita causat gaudium vel fruitionem–.

Circa medium autem ut sic causantur duo actus, electio scilicet et usus, nam postquam voluntas intendit aliquem finem, statim intellectus consiliatur de mediis congruentibus et ea proponit voluntati; tunc voluntas acceptat aliquod illorum, quod est electio seu consensus; et postea illud exercet, quod est usus, quo voluntas applicat omnes potentias ad opus sibi necessarium, nam medium eligitur propter usum {Cum enim voluntas respiciat universale obiectum, necesse est quod habeat efficaciam movendi omnes vires animae et applicandi illas ad officia sua.}

Hinc provenit distinctio communis de actu elicito voluntatis, qui scilicet ab ipsa fit, et de imperato, qui fit ab alia potencia humana subdita voluntati.

Actus enim eliciti partis vegetativae et nutriendi non sunt actus imperati, quia non sunt in voluntate nostra; et simile est de quibusdam naturalibus motibus membrorum, de quo vide Aristotelem, *lib. De animalium motu*, ad finem; et ibi S. Thomas, *lect. 10*.

{Actus enim sensuum exteriorum, seclusa extrinseca vi quoad applicationem, sunt imperati; facta tamen applicatione, necessario sensus exit in actum, secundum totum conatum, et in ea re non obedit voluntati; sensus vero interior, ut imaginatio etiam pendet in suo actu a voluntate, quae potest illum movere ad operandum; saepe tamen imaginatio voluntatem praevenit, et hinc proveniunt importunae imaginationes, quas non potest facile reprimere, vel propter indispositionem corporis, vel quia impossibile est intellectum numquam distrahi.

Operationes etiam intellectus sunt a voluntate imperatae, ut experientia constat, de quibus S. Thomas, *q. 82, a. 4*.

Et ratio universalis est, quia voluntas finem intendit, et ideo ad illam pertinet movere omnes potentias, quae conducere possunt ad illum finem; et isto modo fit reductio omnium potentiarum ad unum primum (f. 346) et intrinsecum movens, et ideo voluntas comparatur cordi ad *Rom 5*: «Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris», nam sicut cor est

principium motionis corporis, ita voluntas est primum principium operationum humanarum.

Secunda conclusio: Actus quo voluntas movet potentias ad operandum non concurrat efficientia physica ad actum imperatum.

Probatur ex differentia quae datur inter actum elicatum et imperatum, alias voluntas eliceret visionem et intellectionem, atque adeo videret et intelligeret, quod ei repugnat, cum sit extra rationem sui obiecti.

Unde {tantum est quaedam moralis motio quae in Physica est efficientia per accidens, in Philosophia autem moralis censetur per se, et provenit solum ex consensu istarum potentiarum, quae in eadem anima radicantur et habent inter se subordinationem naturalem.}

Hinc patet voluntatem non movere physice intellectum, sed tantum moraliter.

Sed contra. Etiam intellectus movet voluntatem isto modo; ergo movent se ad invicem in eodem genere causae.

{Respondeo: Intellectus solum movet ad specificationem et per modum causae finalis, applicando obiectum; voluntas vero ad exercitium, per modum causae efficientis, applicando illum ad operandum.

Ita S. Thomas, *Opusc. 43, cap. 5.*

Sed contra. Etiam intellectus per imperium applicat effective voluntatem, secundum S. Thomam, *1.2, q. 9 et 13.*

Pro nunc respondeo intellectum ex se non posse efficaciter imperare voluntatem, sed, si aliquando potest, erit ex praesuppositione alicuius actus voluntatis, ut postquam voluntas eligit, potest intellectus efficaciter imperare ut exequatur, tota tamen illa efficacia intellectus provenit ex electione voluntatis, quae si auferatur, imperium erit inefficax, et ideo simpliciter intellectus tantum movet finaliter<sup>33</sup> voluntatem, voluntas vero intellectum effective.}

Sed contra. Intellectus non potest operari quin applicetur a voluntate, et voluntas non potest operari quin proponatur ei ab actu intellectus obiectum suum; ergo datur processus in infinitum, ita ut quemlibet actum voluntatis praecedat alius in intellectu, et quemlibet actum intellectus (f. 346v) praecedat alius in voluntate, ratione cuius illi dicuntur liberi per extrinsecam denominationem; at vero ad multos actus necessarios non

---

<sup>33</sup> Ms. similiter.

est necessaria applicatio voluntatis, sed movetur intellectus ab extrinseco obiecto vel a sensibus interioribus, ut diximus *Controversia 2*.

Et ideo S. Thomas, *1 p., q. 63, a. 1*, actum intellectus, qui est circa finem, specialiter tribuit Deo speciali providentia gubernanti creaturam rationalem, maxime in principio sui esse.

Unde [si] Aristoteles, *7 Ethicorum ad Eudemum, cap. penultimo*, ait {quod datur consilium quodam naturalc procedens ab interiori quodam movente}, vel hoc reducendum est in motivum extrinsecum, vel quia excitatur a sensu interiori, de quo supra diximus, quod praecipue habet verum in initio vitae et [in] initio cuiuslibet negotii.

Sed dices: Cum voluntas movet intellectum ut cogitet de rosa, de qua antea nihil cogitabat, vel praecedit in initio cognitio rosae vel non. Si praecedit, ergo implicatorium est quod ad id moveatur nunc primo a voluntate; si non, ergo datur actus in voluntate, qui non praecedit intellectui; ergo appetit incognitum.

Pro nunc respondeo intellectum habere ex se hunc actum: “Vel alia distincta possum excogitare”, ad quod determinatur sufficienter ex cogitatione principii ex quo habet vim deducendi conclusiones, vel ex taedio quod ex eiusdem obiecti perceptione recipit homo.

Hoc autem iudicio habito, potest voluntas movere intellectum ut exeat in actum circa aliquid illorum indeterminate; quod autem tunc exeat magis in hoc quam in illo reducendum est in praedictas causas, quae excitant in principio, vel, cum hoc tandem in fine reducendum sit ad causas illas, melius est ut in principio reducatur, atque ideo numquam (f. 347) voluntas movet ad cogitandum de rosa, quin intellectus, per accidens excitatus circa illud obiectum, proposuerit voluntati.

Tertia conclusio. Actus voluntatis non debet necessario durare per aliquod tempus, sed in eodem instanti in quo fit potest desinere.<sup>34</sup>

Probatur, quia res spirituales ex sua natura incipiunt in instanti et possunt durare per unicum instans; ergo et actus voluntatis, qui etiam spirituales sunt et habent totum esse simul et nullam habent resistantiam nec contrarietatem, sicut voluntates angelorum.

Praeterea, quia actus voluntatis desinit ex sola potentiae cessatione; sed in tempore immediate sequenti potest voluntas non concurrere;

---

<sup>34</sup> Ms. definiré.

ergo in tempore sequenti potest non esse talis actus; ergo non debet necessario durare per aliquod tempus.

Minor probatur, quia alias, si in tempore sequenti non potest non concurrere, ergo necessario concurreret. Ideo enim in hoc instanti concurrat libere, quia posset non concurrere; sed etiam in tempore sequenti concurrat libere; ergo posset non concurrere.

Tandem, quia alias, si quis in hoc instanti esset in peccato mortali, immediate post hoc non posset exire ab illo, atque adeo daretur aliquod tempus in quo non posset converti, quod erroneum est.

Dices hoc etiam militare in omni sententia, quia actus voluntatis, cum sit spiritualis et permanens, non potest incipere per ultimum non esse, sed per primum sui esse; ergo si modo quis est in peccato mortali immediate post hoc non potest converti, alias inciperet contritio in tempore, sicut motus.

Sed hoc non obstat. Potest enim res spiritualis incipere per ultimum non esse, ut de angelis diximus cum Scoto, *6 Physicorum, q. 3, arg. (?)*, quod praecipue habet verum in actibus, qui pendent tam quoad durationem quam (f. 347v) quoad intensionem ex solo arbitrio voluntatis, et desinunt solum ex defecto conservantis, quomodo etiam sensationes exteriores plerumque incipiunt per ultimum non esse et desinunt per primum non esse.

Contrarium huius conclusionis tenet Gregorius, *2, d. 4 et 5, q. unica, a. 2, ad 4.*

Et probatur, quia omnem actum voluntatis praecedat iudicium intellectus; ergo ut voluntas vellit cessare ab hoc actu, est necessarium hoc “Bonum est cessare ab illo.” Sed hoc non potest esse in eo instanti in quo est ipse actus, quia essent contraria iudicia, nec potest esse in tempore immediato, tum quia actus intellectus non potest incipere in tempore, tum etiam quia si in sequenti, cum non est actus, iam est superfluum iudicium in tempore sequenti quod bonum sit cessare ab illo.

Confirmatur. Infusio gratiae et conversio incipit in instanti; ergo in quolibet instanti in quo est in peccato est verum dicere quod immediate post hoc non potest esse in gratia, quia duo instantia non possunt esse immediata.

Respondeo ad hoc: Ut cesset actus non esset necessarius novus actus voluntatis, alias daretur processus in infinitum, si cum libere concurrat potest suspendere cursum, et tunc cessabit actus; et licet praedictus actus et illud iudicium de novo requireretur —ut quando con-

vertit se ad aliud obiectum—, iam diximus tales actus posse incipere per ultimum non esse.

Et isto modo potest etiam incipere infusio gratiae, quae sequitur actum contritionis.

Alii medici procedunt dicentes actus voluntatis et intellectus per se posse durare per unicum instans, secus pro hoc statu, quia pendent ab operationibus sensitivis phantasiae, quae, (f. 348) propter adiunctam alterationem corpoream, debent durare per tempus.

Ita Soncinas, *9 Metaphysicae, q. 19*, quod tribuit S. Thomae, *1 Contra Gentes, cap. ultimo*; et *De veritate, q. 8, a. 14, ad 18*; et *1.2, q. 13, a. 7, ad 5*.

Sed hoc non videtur verum, tum quia operatio phantasiae, quae per se non requirit applicationem obiecti extrinseci nec operationem organi, non est cur non incipiat in instanti et possit in eodem desinere, tum etiam quia frustra fingitur quod sit necessaria alteratio ad quamlibet operationem phantasiae.

Licet enim ex operatione phantasiae aliquando sequeretur immutatio corporea, non tamen ita ut pendeat operatio in fieri aut in conservari a tali immutatione, atque adeo nec habet modum incipiendi aut desinendi illius. Inciperet enim in tempore, atque adeo, si actus spirituales sequuntur talem modum, numquam inciperent in instanti.

Tandem, quia intellectus penderet a phantasia hoc modo in apprehensione, non vero in iudicio quod supponit factam apprehensionem; nec in actu voluntatis, qui tale iudicium sequitur. Non enim est necessarium ut quamdiu durat apprehensio, duret iudicium, aut quamdiu hoc durat persistat actus voluntatis.

## CONTROVERSIA SEXTA

### *De anima separata*

Quamvis de anima separata commodius in *Metaphysica* tractari possit, sed tamen cum eius consideratio partim ad illam, quatenus convenit cum intelligentiis, partim ad *Physicam*, quatenus est forma corporis, pertineat, ut initio horum librorum diximus, aliqua hic sub ista ratione disputabimus, reliqua ibi tradentur, ubi facilius explicabimus quem modum subsistentiae acquirat ex separatione.

## QUAESTIO 1

*Utrum animae sit magis naturale esse separatam quam esse in corpore*

Statum separationis aliquo modo esse naturalem animae manifeste patet, quia corpus naturaliter est corruptibile, ipsa autem incorruptibilis; ergo secundum naturam eius est posse manere sine corpore.

Solum est dubium, quis status sit illi magis naturalis.

Prima opinio ait statum separationis esse magis naturalem.

Ita Avicenna, *9 Metaphysicae, cap. 1*; Scotus, *4, d. 49, q. 9*. Immo et Plato, in *Timaeo* et *Phaedro*, dixit statum animae in corpore esse omnino violentum.

Probatur.

1.° Ille status est magis naturalis animae in quo melius exercet suas operationes; sed dum est separata melius illas exercet; ergo.

Minorem infra videbimus.

2.° Dum est separata, est omnino per se subsistens et magis assimilatur intelligentiae, quam quando informat corpus, quia tunc assimilatur formis naturalibus; ergo.

3.° Dum est in corpore maxime appetit separationem; ergo quia ille status est perfectior status.

Antecedens probatur, quia appetit beatitudinem naturalem et cognitionem distinctam rerum spiritualium: sed hoc non potest fieri nisi sit separata; ergo. Nam qui appetit finem, appetit media necessaria ad consecutionem eius; ergo.

Confirmatur. Anima non inclinatur ad semper esse in corpore. Inclinatio enim naturalis non est ad impossibile; ergo habet inclinationem ad statum aeternum et possibilem.

4.° Dum est separata non appetit unionem corporis; ergo talis unio non est illi magis naturalis; alias illam appeteret.

Antecedens probatur, quia appetitus naturalis non est ad impossibile, (f. 349) nec potest in aeternum manere frustratus in omni individuo, quia nihil violentum est perpetuum.

5.° Quod est magis diuturnum et perpetuum est magis naturale, cum inclinatio in id quod est magis perpetuum tendat; sed status separationis est magis diuturus et perpetuus; ergo et magis naturalis.

6.° Tunc res est in maxima perfectione naturali, quando adepta est suum finem ultimum et beatitudinem naturalem; sed hoc habet anima separata.

Minor probatur, nam sive beatitudo naturalis consistat in operatione virtutis, sive in perfecta rerum cognitione, utrumque perfectius habet separata; ergo.

Conclusio. Magis naturale est esse in corpore quam esse separata.

Ita S. Thomas, *1 p., q. 89, a. 1; De Anima, a. 1, ad 7; et 12 et 16; Enricus, Quodl. 3, q. 3; et Quodl. 11, q. 14; Capreolus, 4, d. 43, q. 1.*

Et probatur.

Anima, secundum suam naturam et differentiam ultimam, est forma corporis; ergo id quod ei convenit, quatenus est forma corporis, est magis naturale; sed esse in corpore convenit il quatenus est forma corporis; ergo.

Immo et hoc probat statum extra corpus esse quodammodo violentum et contra naturam, ut dicit S. Thomas, supra, quod anima ex essentia sua est propter hominem, cum homo non sit propter ipsam; ergo separata ab homine manet contra naturam. Ea enim, quae sunt ad finem, quando eo carent, sunt contra naturam suam.

Antecedens patet, quia anima ex sua essentia est pars corporis; pars autem est propter totum; ergo.

Praeterea. Quod de se est imperfectum non intenditur de se, sed ad complendum aliud; et ita anima, si per se crearetur sine corpore, esset miraculum; ergo si maneat sine corpore non est (f. 349v) secundum suam naturam.

Tandem, quia eidem rei non sunt duo status naturales, nisi unus per se inferatur ad aliud tamquam via ad terminum; sed esse in corpore est status animae naturalis et non per se refertur in hunc finem ut anima sit extra corpus; ergo.

Maior patet, nam aequae primo non posset eadem res respicere duos status repugnantes.

Minor probatur, quia esse extra corpus fit extra intentionem animae ex natura agentis inferentis violentiam; ergo.

Dicitur autem talis status secundum quid [est] naturalis ex parte causarum inferentium separationem per vim, sicut corruptio aquae est naturalis ex parte subiecti et agentis, non ex parte formae; dicitur etiam naturalis ex parte animae, quia, licet sit forma corporis, at secundum naturam est forma corporis corruptibilis et ex se est subsistens, habens inclinationem naturalem ad ea, quae non possunt perfectionem consequi nisi in statu separationis.

Ad argumenta contraria.

Ad primum respondeo animam, separatam perfectius operari quam coniunctam, ut infra dicemus; sed perfectius absolute et magis naturale est illi esse in corpore, quia tunc fungitur suo proprio munere, et dum constituit hominem explicat perfectionem suam et habet plures operationes, quae alteri statui repugnant, ut vegetari, sentire, etc.

Nec eo quod aliquid sit perfectius sequitur esse magis naturale, nam esse immortale perfectius est quam esse mortale, id tamen non convenit naturaliter homini, sed potius ex ipsa natura rei aliqua consequuntur tamquam imperfectionem proprie; absolute tamen perfectissimus animae status est esse in corpore, nam potissimus animae finis non est operari, sed dare primum esse et constituere substantiam completam, qui (f. 350) finis tanto praestantior est quanto substantia hominis praestat ipsi intellectioni.

Ad secundum sic patet: Perfectius enim illi est assimilari formis materialibus, quoad suum munus naturale, servata perfectione naturali principali, in qua cum intelligentiis convenit, scilicet spiritualitate et subsistentia.

Ad tertium negatur antecedens.

Ad probationem respondeo beatitudinem naturalem hominis consistere in operatione virtutis.

Ita S. Thomas, *1.2, q. 5, a. 5*, nam omnes res naturales habent suos peculiares ultimos fines, quos possunt consequi in hac vita; ergo et homo.

Praeterea, quia homo, secundum utramque partem, habet suum ultimum finem, nam operationes eius pendent ab atraque parte et tendunt in ultimum finem; ergo secundum illas consequitur finem.

Sed contra hoc est, nam vivere semper secundum rationem et cognoscere virtutes naturales est homini naturaliter impossibile in hac vita, ut dixit S. Thomas, *1.2, q. 10, a. 2 et 4*; ergo in neutro consistit beatitudo aut finis ultimus hominis.



Praeterea. In hac vita homines, dediti virtuti, pluribus molestiis subditi sunt; ergo non fruuntur sua beatitudine naturali.

Hac enim morali ratione probant omnes animae immortalitatem, quia secundum rationem naturalem debet dari praemium bene operantibus, quod non experimur in hac vita; ergo.

Item, animae immortalitas cognoscitur ratione naturali; ergo etiam cognoscitur alius finis post hanc vitam; ergo in hac vita non est finis ultimus.

Quare posset dici post hanc vitam esse finem hominis obtinendum ab ipsius principali parte.

Dupliciter enim consideratur homo:

Primo, ut est res materialis<sup>35</sup> et corporea, quod competit ratione corporis.

Secundo, ut est rationalis, quod competit ratione animae.

Et ita habet duplicem finem:

Primo, communem cum rebus materialibus, scilicet operari propter conservationem speciei; et sicut finis illarum est operari propter hominem, ita finis hominis. (f. 350v) ut res materialis,<sup>11</sup> est operari propter se, ut rationalis est, quia corpus deservit spiritui.

Finis autem hominis naturalis, ut rationalis est, est cognitio Dei perfectissima naturaliter, et quia ille ad hunc finem ordinatur, ideo absolute censetur unus tantum finis ultimus.

Ad perfectionem autem hominis pertinet ut non consequatur in hac vita suum ultimum finem, nam consecutio finis est per operationem animae; ergo debet expectari tempus in quo cognitio animae non impediatur a corpore in suis operationibus.

Ab hoc autem fine non omnes deficiunt, licet non semper recte operentur, quia ad providentiam naturalem etiam specialem Dei forsitan pertineret auxilium sufficiens ad hoc conferre.

Ad argumenta ergo respondeo animam in corpore aliquo modo habere inclinationem naturalem ad hunc finem consequendum, cum naturaliter sit capax illius, sed tamen cum appetitus naturalis, qui sequitur ipsam, ut natura est, scilicet ad actuandum corpus, sit vehementior et quasi prior, ideo magis appetit unionem corpus, praesertim quia alius appetitus est quasi conditionatus, supposito quod a corpore eiiciatur, sicut

---

<sup>35</sup> Ms. naturalis.

diximus, nam magis inclinatur ad formam quam habet, quam ad alias quibus caret.

Ad quartum respondeo animam separatam habere naturaliter appetitum ad corpus.

Ita S. Thomas, supra, et *1 p., q. 26, a. 1, ad 6*; et *q. 6, a. 5*; et S. Augustinus, *12 De Genesi ad litteram, ad finem*; et *De spiritu et anima, cap. 23*.

Appetitus enim naturalis solum est ipsa aptitudo naturalis, nec dicit aliquid superadditum ipsi naturae rei; sed anima separata retinet eandem naturam et semper deest finis; ergo semper habet eundem appetitum naturalem; nec ideo dicitur (f. 351) appetere impossibile, quia illa, secundum se, non appetit reunionem, sed unionem, quae absolute est possibilis, licet modo non sit, sicut *1 Physicorum, q. 5*, diximus: materiam esse in potentia ad eas formas quas habuit, quatenus ex parte sua continet eandem aptitudinem et capacitatem quam antea

Et hoc est quod allí dicunt, scilicet<sup>36</sup> appetere reunionem quoad terminum non quoad modum, nec ideo manet in perpetuum frustrata a suo fine, cum illum iam habuerit, et cum habeant alia individua eiusdem speciei.

Cum vero dicitur nihil violentum esse perpetuum, {respondeo perpetuum sumi dupliciter, aut propter contrarietatem, aut propter privationem.

Unde triplex status violentus imaginari potest:

Primum est quando aufertur a re aliquid debitum ex natura sua, ut status caecitatis in quo nihil ponitur contra naturam, sed aufertur.

Secundum, quando ponitur aliquid contra naturam, ut quando aer frige fit.

Tertius status est comprehendens utrumque, ut cum aqua fit calida; ponitur enim in ea calor et aufertur frigiditas, et utrumque est illi violentum.

Quando ergo status est violentus propter contrarietatem aut propter positionem alicuius repugnantis, tunc talis status non potest esse perpetuus, quia inter contraria non potest esse diu pugna, et ideo non diu perseverant in eodem statu.

---

<sup>36</sup> Ms. nam.

Quando vero est primo modo, id est, per solam carentiam, tunc status est perpetuus, quia a privatione mera ad habitum esse non potest regressus, ut homo caecus, quamvis perpetuo duraret, maneret semper in illo statu.

Sed quaeres } an appetitu elicitio animae appetant corpus.

Respondeo secundum lumen naturae non possunt actu efficaci id appetere, immo nec forsitan conditionato, quia hic appetitus non respicit id quod est perfectius in natura, sed id quod est delectabilius.

Licet enim acquireret statum magis naturalem, amitteret statum magis spiritualem et liberum ab omni gravamine corporis iterum brevissime relinquendi. (f. 351v)

Secus si corpus esset incorruptibile et sine ullis miseris. Tunc enim maxime id appeteret, et ita appetunt animae beatae, ut patet *Apocalypsi 6*.

Sed contra. Ergo etiam modo appetitu elicitio desideramus separationem ad exuendam miseriam corporis, propter quam anima nollet reuniri.

Respondeo, {tunc animam esse alligatam appetitui sensitivo, quo maxime morti reluctatur, quia tunc perit.

Item, status futurae vitae est incertus, et ideo formidat anima exitum a corpore; et amor praesentium trahit illam. }

Ad quintum respondeo {magis naturale est maioris durationis, quantum est ex parte rei cui est naturale, secus si ab intrinseco imperatur.

Sic est in proposito: Anima enim creata semel in corpore, semper, quantum est de se, maneret in illo, et haec est naturalis inclinatio hominis ad vivendum. 2 *ad Cor*, scilicet «Nolumus expoliari sed supervestiri», temen, quia ab extrinseco impeditur a contrariis, ideo non potest perpetuo in illo statu manere. }

Ad sextum patet ex dictis, supra, ad tertium. Non enim est ille potissimus finis et particularis, sed quasi moralis et universalis; sed cognitio Dei et usus virtutis possibilis in hac vita, coniunctus cum informatione animae, dicit in anima maiorem perfectionem, et ideo non appetit separationem, praesertim quia illa beatitudo quam habet, posset habere in hac vita ex genere suo, et quasi per accidens requiritur separatio.

QUAESTIO 2

*Utrum anima separata sit in loco*

Prima opinio est negativa, quam tenet Durandus, *1, d. 37, q. 1*, et videtur sententia S. Augustini, *lib. 83 Quaestionum, q. 20*; et *12 De Genesi ad (f. 352) litteram, cap. 58*; Gregorii Nacianceni, *2 suae Theologiae*. Et colligitur ex Aristotele, *1 Caeli, cap. 9*.

Prohatur.

I.° {Ut aliquid sit in loco necessaria est aliqua unio inter locatum et locum}, sed hanc non potest habere separata; ergo.

Minor probatur, quia vel habet unionem quantitativam, mediante qua, res materiales habent esse in loco, vel habet unionem virtualem, mediante qua angeli sunt in loco.

Primum non, quia non habet quantitatem.

Secundum non, quia talis unio, secundum S. Thomam, *1 p., q. 52*, est per actionem transeuntem, scilicet per applicationem virtutis ad illam.

Sed hanc non posse esse in anima probo, quia nec anima potest pati a corpore, cum sit spiritualis, nec potest agere in corpus nisi informando illud.

Citra informationem autem nihil potest, cum non adaequet perfectionem angelorum, quibus hoc tantum concedimus, {nec habet voluntatem ita efficacem sicut illi, ut patet experientia. Non enim ad nutum nostrum corpus movere possumus; at voluntas animae nostrae non fit efficacior per separationem, nec magis corpora illi subduntur; ergo.}

2.° Anima non est in loco per operationem nec per applicationem virtutis, ut probatum est.

Quod autem non [sit] in loco per suam substantiam probo, quia substantia abstrahit a loco et tempore, et per illam non habet ullum contactum ad locum; ergo.

Item, quia alias necessario esset semper in eodem determinato loco, quia semper est eadem substantia occupans illum.

Tunc sic: Vel determinat locum (f. 352v) divisibilem —et hoc non, quia ipsa substantia animae est indivisibilis secundum se—, vel locum indivisibilem —et hoc non, tum quia indivisibile non habet proprie rationem loci, secundum Aristotelem, *4 Physicorum*, tum etiam, quia daretur motus continuus animae per indivisibilia, quod implicat—.

Dices: Per suam voluntatem posse se constituere in maiori vel minori loco.

Sed contra. Ratio ut sit in loco est ipsa rei substantia, ut praevenit omnem operationem; ergo ut sic determinat certum locum ante omnem operationem voluntatis, atque adeo non erat in eius potestate occupare maiorem vel minorem locum, cum ratio occupandi locum, quae est ipsa substantia, non subiiciatur ipsius arbitrio, sicut potest quis transferre corpus bicubitum ex uno in alterum locum pro arbitrio, non tamen occupare plus quam duos cubitos, quia ratio occupandi locum, quae est quantitas, non subest eius arbitrio, ita etc.

Confirmatur, nam similiter angeli essent in loco per suam substantiam, contra S. Thomam, supra; immo et corpora essent in loco per suam substantiam et non per quantitatem.

3.º Si anima esset in loco, posset moveri localiter.

Consequens est falsum; ergo,

Sequela patet, quia esse in loco et mutare locum se mutuo cansequantur in his quae non replent omnia loca.

Minor autem probatur, {quia alias anima, cum vellet, posset exire a corpore, et quando est separata posset (f. 353) venire ad nos, cum vellet.}

Et praeterea, quia sequeretur in homine esse duas potentias motivas: alteram corporis, alteram animae.

Confirmatur ex illo *Lc 16*, ubi dicit quod Lazarus portatus est ab angelis in sinum Abrahae; ergo anima non potest moveri nisi deferatur.

Conclusio: Anima separata vere est in loco, quia, secundum fidem est in coelo, vel in inferno, vel in purgatorio.

Praeterea. Angeli sunt in loco; ergo et animae.

Solum est difficultas, quomodo sit in loco.

Non enim est per operationem immanentem, ut patet, quia tales operationes sunt independentes a loco, nec per illas habet anima aliquem ordinem ad locum.

Nec etiam per operationem transeuntem, cum nullam habeat, ut probat argumentum in principio factum.

Et docet S. Thomas, *1 p., q. 117, a. 4.*

Nec potest fingi animas beatas habere aliquam operationem, ut, mediante illa, sint in loco, quia nullo modo movent aut alterant caelum, in quo sunt, nec {quae sunt in inferno, sunt in loco per passionem illam,

quia, licet non paterentur, posset intelligi esse ibi. Non enim ideo res est alicubi, quia ibi patitur, sed potius quia ibi est, ideo ibi agit vel patitur. Et si cessaret ab actione vel passione, in eodem loco maneret, quia non est mutata; ergo.

Quare necessario dicendum est animam esse in loco immediate per applicationem suae virtutis, sive –quod idem fere est, ut infra dicemus– per suam substantiam, secundum quam praesentialiter est ibi, quia non est in loco per operationem, atque ideo nec per (f. 353v) ullam potentiam; sed non est aliud per quod possit esse; ergo.

Dicitur itaque esse ibi, quia entitas illius intelligitur ibi, cum tali distantia ad nos et cum tali aptitudine ad agendum, si posset ibi et non alibi.

Et forsitan nihil aliud intendunt qui asserunt esse in loco per applicationem virtutis ad operandum, quia ista applicatio non dicit actualem operationem, ut ipsi fatentur; ergo dicit entitatem rei, quae potest ibi operari et non alibi.

Et ideo dicitur habere ibi applicatam virtutem, quia si anima posset operari et informare nunc corpus, ibi operaretur et informaret et non alibi.

Et ideo dicitur habere ibi applicatam virtutem, quia si anima posset operari et informare nunc corpus, ibi operaretur et informaret et non alibi.

Ad primum respondeo animam esse in loco spiritualiter eo modo quo angelus, qui ideo est in tali loco, quia ibi est eius substantia praesens per applicationem suae virtutis, id est, quia ibi potest operari et non alibi.

Anim autem, licet non possit id quod angelus, potest tamen, quantum est de se, informare corpus, quod possit hic ubi est et non alibi.

Et in ordine ad hoc potest explicari eius consistentia in loco, sicut etiam *4 Physicorum* diximus rem materialem, nulla circumdatam superficie, esse in loco physico, quod non potest explicari nisi in ordine ad spatium imaginarium.

Ad secundum respondeo substantiam, prout est a parte rei, semper habere aliquem modum extrinsecum, ratione cuius est in tali loco, sicut et alium, ratione cuius est in tali tempore

Unde sicut in tempore est per suam substantiam, sed in ordine ad durationem saltem imaginariam, ita et per suam substantiam est in loco, sed in ordine ad locum extrinsecum verum (f. 354) vel imaginarium,

circa quem posset operari; qui contactus imaginarius saltem sufficit, sicut diximus de eo quod est in vacuo.

Forsan tamen ex natura sua occupat tantum spatium, quantum posset per informationem occupare, in quo erit, si per voluntatem ad minorem vel maiorem non se extendat, licet enim habeat praefixos terminos, nec enim potest ubicumque esse.

Sed hoc habet latitudinem nec est par ratio de corpore quanto, quia non habet dominium intra se. Si tamen habent potestatem rarefaciendi vel condensandi suum corpus, posset illud in maiori vel minori loco constituere.

Nec mirum est eandem substantiam animae maiorem vel minorem locum occupare, si occupat per informationem in ordine ad quam possumus id intelligere, id est, quando est taliter ut possit informare magnum corpus, dicitur esse in magno loco, sicut angelus, quando habet applicatam suam virtutem, id est, quando est taliter ut possit movere magnum corpus, tunc est in magno loco.

In quo eadem est difficultas.

Ad confirmationem iam diximus, supra, ad primum.

Et in Theologia dicitur utrum sit diversa ratio de angelo, quia potest habere operationem transeuntem.

De corpore vero respondeo definitive esse in loco per suam substantiam, sicut ipsa quantitas est isto modo in loco, quamvis circumscriptive (f. 354v) dicatur esse per quantitatem.

Eadem autem difficultas est in contraria opinione, quare substantia corporea non sit in loco etiam per operationem transeuntem; sed cum habeat corpus unam extensionem per quam est coextensum loco et ab illo extensum, ab hoc modo denominatur absolute.

Et ita S. Thomas absolute negat esse corpus Christi in Eucharistia in loco, quamvis secundum substantiam sit in loco, sicut anima, quamvis non definitive.

Quod significat S. Thomas, *1 p., q. 76, a. 6, ad 1.*

Ad tertium respondeo animas vere moveri, sicut anima Christi, cum descendit ad inferos.

Vide Soto, *4, d. 43, q. 4 a. 3.*

Sed sicut {non potest cum vult intrare corpus, sed per naturalem generationem, ita nec potest, cum vult, deserere, nisi per naturalem co-

ruptionem, quia dum adsunt dispositiones necessariae ad informandum, necessario informat, quia est naturalis forma corporis.

Animae autem separatae regulariter ex lege Dei non exeunt a suis receptaculis, vel quia invitae detinentur, vel quia libere obediunt. }

Ad aliud respondeo praeter potentiam motivam, quae est in corpore subiective, esse aliam in ipsa anima, quae non est aliud ab eius voluntate.

Et hoc probant rationes factae, supra, *Controversia 2, q. 2*, quae saltem hoc concludunt.

Ad confirmationem respondeo: Si anima in caelum tendat (f. 355) ab angelis comitatur, si vero in infernum, vi daemonum illuc detruditur.

### QUAESTIO 3

#### *Quid cognoscat anima separata*

Animam separatam posse cognoscere manifestum est.

Fert enim secum potentias spirituales et habitus, qui illis insunt, cum incorruptibiles sint, licet in damnatis pereat omnis habitus supernaturalis, et in beatis omnes observentur.<sup>37</sup>

Ex quo patet nihil deesse animae ad intelligendum. Iam enim non dependet a sensu in intellectione, quia, ablatis illis petentiis sensitivis, non manet illa colligatio actualis et dependentia, alias anima separata in perpetuum {otiosa maneret et frustrata suo fine et superflua, quia res, quae non potest operari, superflua est in mundo. }

Unde cum *Eccle. 9* dicitur: «Mortui vero nihil moverunt amplius», et infra: «Nec ratio, nec sapientia, nec scientia erunt apud inferos», sensus est damnatos nihil cognoscere eorum quae illis posset prodesse.

Alias expositiones afferunt S. Hieronymus, ibi, et S. Thomas, in additione, *q. 72, a. 1, ad 1 et 2*.

Et cum *1 Cor. 3*, dicitur: «sive scientia destruetur, etc.» explicat D. Thomas scientiam destruendam quoad modum imperfectum cognoscendi a phantasmate.

---

<sup>37</sup> Ms. observari, *add in mar.* “forsan animarum obscurius”.



Alii intelligunt de dono scientiae quod, quia comitatur fidem, dicunt cum illa destruendum; sed tenentur consequenter asserere illud non fuisse Christo, quod videtur falsum.

Vide S. Thomam 3 p., q. 7, a. 5 et 6; 1.2, q. 68, a. 6.

Solum ergo est difficultas de modo cognitionis et ad quae se extendat.

Prima conclusio: Anima separata cognoscit se, Deum et alias animas et alias res naturales per eam distinctam cognitionem, quae naturaliter potest haberi, et etiam cognoscit angelos.

Probatur, quia omnes istas res aliquo modo cognoscit in corpore; ergo, cum est in expeditiori statu, perfectius cognoscet. Naturalis enim animae perfectio non consistit in confusa cognitione.

Praeterea, quia ad hoc habuit semper naturale desiderium; ergo possibile est per naturam illud compleri.

Item, quia distinctam harum rerum cognitionem lumen naturale intellectus ipsius non excedit; ergo inconveniens est quod haec potentia semper otiosa maneat, nec in actum reduci possit. Habet enim sufficiens lumen ad habendam perfectam cognitionem harum rerum; ergo est illi naturale habere aliquando cognitionem adaequatam suo lumini, alias superfluum esset, praesertim si in hanc cognitionem reducamus naturalem beatitudinem animae, licet tunc esset inaequalitas cognitionis secundum inaequalitatem meritorum, quae in vita habuerunt.

Difficultas tamen est in modo quo has res cognoscit.

Et primo se per substantiam cognoscere tradit S. Thomas, infra, et Henricus, *Quodl. 1, q. 1*.

Sicut enim angelus, qui est subsistens et intelligibilis per se, non indiget specie, ita nec anima. {Intelligibile enim per se ipsum praesens intellectui, etiam per se ipsum intelligi potest,} quia non est quid improprietatum potentiae, sicut res materialis; ergo superflua esset species; sed substantia animae separata est sibi praesentissima: ergo.

Sed contra. Ergo etiam, cum est in corpore, id posset. Ex vi enim separationis nihil de novo tribuitur positivum.

Item, ergo etiam anima cognosceret aliam per eius substantiam ex eo quod uniatur sine specie.

Respondeo dupliciter hoc posse intelligi:

Primo, quod anima habeat specialem concursum cum intellectu ad cognitionem sui, et tunc anima in corpore ad id non potest, quia habet

modum formae materialis, et ideo non potest habere exercitium formae intentionalis.

Secundo, quod intellectus, qui profluit a tali anima, exeat constitutus in actu primo ad illam cognoscendam, et tunc, licet idem habeat in corpore, lamen non potest exire in actum secundum, quia tunc est alteri ratio operandi et non sibi; et ideo sequitur in operando naturam suppositi –quod, cum per se sit in genere materialium– habere<sup>38</sup> omnem suam operationem dependentem a materia, sicut, {licet sit constituta in actu primo per species intelligibiles, non potest uti nisi sensus comitetur, quia sensus non possunt comitari intellectum circa cognitionem distinctam animae, ideo etc.}

(f. 356) Et hinc patet neutro modo posse intelligi quod una anima cognoscat aliam per suam substantiam.

Non primo modo, quia ille concursus est vitalis, atque adeo pendet a principio vitali intrinseco.

Non secundo modo, quia meus intellectus non profluit ab alterius anima.

Sed in primo modo id non sufficit, quia eadem nec Deus posset se unire intellectui

Unde respondeo quod substantia finita non potest se unire intellectui accommodando se activitati illius.

Et praeterea, quia Deus id facit supra totum ordinem naturae.

Item, quia si anima separata aliam intelligeret per illius substantiam, non intelligeret cum vellit, sed cum vellet alia illi uniri, qui non est rectus ordo.

Ex sui cognitione, inquit S. Thomas, animam cognoscere Deum, cum per essentiam ipsius vel speciem naturaliter non possit; sed cum ipsa sit effectus Dei producibilis per creationem et specialiter facta ad Dei similitudinem, inde cognoscit Deum, creatorem suum, et exemplar, cuius est imago, licet imperfecta.

Sed non tantum per se ipsam, sed etiam per cognitionem aliarum creaturarum, maxime spiritualium, potest in hanc cognitionem devenire.

Angelos vero et alias animas potest per se ipsam aliquo modo cognoscere, sed non perfecte, nisi per species, quas illorum habet.

Ita S. Thomas, *1 p., q. 89, a. 2, ad 2*

---

<sup>38</sup> Ms. habet.

{Convenit enim in specie cum aliis animabus, cum angelis vero tantum in gradu essendi, in quo non habet esse completum; et hinc est quod ipsa anima, ex vi cognitionis quam de se habet, potest alias animas, quoad communem et essentialem rationem, comprehendere, quia eadem est ratio in illa ac in aliis.

At in particulari, secundum suas individuas rationes, non potest illas per suam substantiam cognoscere.

Ad hoc ergo, et ut angelos, secundum quidditatem eorum, cognoscat, indiget propriis talium rerum speciebus.

Quod autem anima alias in particulari cognoscat probatur, quia cum rationalis sit et etiam ex sua natura sociabilis, habet autem consortium cum aliis animabus et cum intelligentiis; ergo necessarium est habere proprias cognitiones illarum.}

Quod autem cognoscat essentias rerum materialium probant etiam rationes in principio factae.

Et idem docet Ferrariensis, *cap. 78, 3 Contra Gentes*.

Praeter singularia vero quae in vita cognoscit, nulla alia, nec effectus casuales universi cognoscit, quia, cum non debeat cum hominibus conversari, non est opus eorum maior cognitio.

Ita D. Augustinus, *2 De Genesi ad litteram, cap. 8*.

Et omnia praedicta, quae anima separata cognoscit, potest per discursum etiam cognoscere, si eorum habuit in via species.

Secunda conclusio: Animae separatae infunduntur a Deo aliquae naturales species.

Ita S. Thomas *1 p., q. 89, a. 1*.

Et patet ex dictis in prima conclusione.

Praeterea, quia alias anima esset minus perfecta in sua cognitione. Unde ad Deum auctorem naturalem pertinet tunc species infundere.

Quod praecipue militat in ordine ad animas puerorum, quae nullas secum detulerunt species, alias ex natura sua perpetuo carerent cognitione, et ut plurimum possent se cognoscere. (f. 356v)

Unde de facto anima pueri, decedentis in originali, maneret semper illo modo. [Deus] enim nihil gratuitum illi praebet, sed tantum ea quae naturalia sunt.

Item, licet status sit praeter naturam animae, tamen absolute sequitur ex eius conditione naturali; ergo, sicut pro primo [statu] habuit

modum acquirendi species, etiam pro secundo, quia diuturnior est quodam modo perfectior.

Sed dices, ut quid est opus species a Deo infundí, cum ipsae animae possint illas [a rebus] accipere?

Quod tenet Scotus, 4, d. 45, q. 2; Gabriel, in *Canone*, lect. 32.

Et probatur, quia si anima, coniuncta corpori, potest abstrahere species a phantasmatibus, separata poterit illas abstrahere ab obiectis. Sicut enim in corpore convertitur ad phantasmata, ita separata poterit se convertere ad obiecta.

Hoc enim est verum, quia intellectus agens non est productivus specierum, nisi determinetur ab aliquo in eodem subiecto radicato, ut a phantasmate.

Nec est intelligibile quomodo ab ipsis obiectis extrinsecis determinetur, alias semper erit determinatus ab omnibus.

Quare melius procedit D. Thomas, {quod, cum anima nostra habeat duplicem modum essendi, scilicet in corpore et extra [corpus], habet etiam duplicem modum cognoscendi: in corpore, per conversionem ad phantasmata, quia tunc habet statum formae sensibilis; extra corpus vero, quia habet modum essendi substantiarum spiritualium per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia, sicut illae,} atque adeo per infusionem specierum, quia modus operandi sequitur modum essendi.

Sed hic est duplex difficultas:

Prima, utrum species, quibus anima cognoscit alias animas et angelos, fiant ab ipsis, quia angeli de se sunt intelligibiles, sicut color visibilis; ergo sicut color producit species visibiles, ita angelus intelligibiles.

Item, istae sunt res imperfectae et a creatura producibiles, et angeli solent alias species producere, quia alias locutio et illuminatio non possent salvari; ergo.

Secunda difficultas est, utrum species rerum materialium a Deo infundantur animae immediate, vel mediantibus illis (?) angelorum.

Ad hanc respondeo affirmative.

Ita S. Thomas, q. *De Anima*, 2, ad 1; et 1 p., q. 89, a. 4; et ibi Caietanus; Ferrariensis, 3 *Contra Gentes*, cap. 68.

Nam quae possunt fieri per causas secundas, Deus non facit se solo, et licet angelus non possit producere qualitates reales, bene tamen intentionales, quas modo continet. Est enim plenus specierum.

Et patet, quia alias non esset illuminatio et locutio inter [illos].

Ad primum respondeo illud non videtur naturaliter impossibile, sed magis congruit ut in principio omnes species tam materialium quam spiritualium ab eodem infundantur, alias spectaret anima approximationem diversorum spirituum ut ab eis species reciperet, et aliquo tempore esset sine actione sibi debita.

Praeterea, quia alias anima una, dum est in corpore, mitteret species ad aliam, quae est extra corpus, cum in hac actione, quae est naturalis ipsi animae, non pendet a phantasmatis.

Et angelus etiam ad animam quae est in corpore, sui speciem transfunderet. Unde sicut unus angelus non imprimit species alteri, ita nec imprimit speciem suam animae,

*Finis in tractatu De Anima*  
(Finis folii 356v)