

OPERA OMNIA  
SANCTI THOMAE AQUINATIS

-----oOo-----

Textum electronicum praeparavit et indexavit  
Ricardo M. Rom n, S. R. E. Presbyterus  
Bonis Auris, MCMXCVIII

|\*ARISTOTELIS\_LIBRI

|\*DE\_ANIMA

|\*DE\_ANIMA\_I

IN ARISTOTELIS DE ANIMA LIBRUM I

|\*DAN.1 : LIBER 1

|+1 Lectio 1

|#1 Sicut docet Philosophus in undecimo de animalibus, in quolibet genere rerum necesse est prius considerare communia et seorsum, et postea propria unicuique illius generis: quem quidem modum Aristoteles servat in philosophia prima. In metaphysicae enim primo tractat et considerat communia entis in quantum ens, postea vero considerat propria unicuique enti. Cuius ratio est, quia nisi hoc fieret, idem diceretur frequenter. Rerum autem animatarum omnium quoddam genus est; et ideo in consideratione rerum animatarum oportet prius considerare ea quae sunt communia omnibus animatis, postmodum vero illa quae sunt propria cuilibet rei animatae. Commune autem omnibus rebus animatis est anima: in hoc enim omnia animata conveniunt. Ad tradendum igitur de rebus animatis scientiam, necessarium fuit primo tradere scientiam de anima tamquam communem eis. Aristoteles ergo volens tradere scientiam de ipsis rebus animatis, primo tradit scientiam de anima, postmodum vero determinat de propriis singulis animatis in sequentibus libris.

|#2 In tractatu autem de anima, quem habemus prae manibus, primo ponit prooemium, in quo facit tria quae necessaria sunt in quolibet prooemio. Qui enim facit prooemium tria intendit. Primo enim ut auditorem reddat benevolum. Secundo ut reddat docilem.

Tertio ut reddat attentum. Benevolum quidem reddit, ostendendo utilitatem scientiae: docilem, praemittendo ordinem et distinctionem tractatus: attentum attestando difficultatem tractatus. Quae quidem tria Aristoteles facit in prooemio huius tractatus. Primo enim ostendit dignitatem huius scientiae. Secundo vero ordinem huius tractatus, quis sit, scilicet, et qualiter sit tractandum de anima, ibi, inquirimus autem. Tertio vero ostendit difficultatem huius scientiae, ibi, omnino autem et penitus, et difficillimorum etc.. Circa primum duo facit. Primo enim ostendit dignitatem huius scientiae. Secundo utilitatem eius, ibi, videtur autem et ad veritatem, etc..

|#3 Circa primum sciendum est, quod omnis scientia bona est: et non solum bona, verum etiam honorabilis. Nihilominus tamen una scientia in hoc superexcellit aliam. Quod autem omnis scientia sit bona, patet; quia bonum rei est illud, secundum quod res habet esse perfectum: hoc enim unaquaeque res quaerit et desiderat. Cum igitur scientia sit perfectio hominis, in quantum homo, scientia est bonum hominis. Inter bona autem quaedam sunt laudabilia, illa scilicet quae sunt utilia in ordine ad finem aliquem: laudamus enim bonum equum, quia bene currit; quaedam vero sunt etiam honorabilia, illa scilicet quae sunt propter seipsa; honoramus enim fines. In scientiis autem quaedam sunt practicae, et quaedam speculativae: et hae differunt, quia practicae sunt propter opus, speculativae autem propter seipsas. Et ideo scientiarum, speculativae, et bonae sunt et honorabiles, practicae vero laudabiles tantum. Omnis ergo scientia speculativa bona est et honorabilis.

|#4 Sed et in ipsis scientiis speculativis invenitur gradus quantum ad bonitatem et honorabilitatem. Scientia namque omnis ex actu laudatur: omnis autem actus laudatur ex duobus: ex obiecto et qualitate seu modo: sicut aedificare est melius quam facere lectum, quia obiectum aedificationis est melius lecto. In eodem

autem, respectu eiusdem rei, ipsa qualitas gradum quemdam facit; quia quanto modus aedificii est melior, tanto melius est aedificium.

Sic ergo, si consideretur scientia, seu actus eius, ex obiecto, patet, quod illa scientia est nobilior, quae est meliorum et honorabiliorum.

Si vero consideretur ex qualitate seu modo, sic scientia illa est nobilior, quae est certior.

Sic ergo dicitur una scientia magis nobilis altera, aut quia est meliorum et honorabiliorum, aut quia est magis certa.

#5 Sed hoc est in quibusdam scientiis diversum: quia aliquae sunt magis certae aliis, et tamen sunt de rebus minus honorabilibus: aliae vero sunt de rebus magis honorabilibus et melioribus, et tamen sunt minus certae. Nihilominus tamen illa est melior quae de rebus melioribus et honorabilioribus est. Cuius ratio est, quia sicut dicit Philosophus in Lib. Undecimo de animalibus, magis concupiscimus scire modicum de rebus honorabilibus et altissimis, etiam si topice et probabiliter illud sciamus, quam scire multum, et per certitudinem, de rebus minus nobilibus. Hoc enim habet nobilitatem ex se et ex sua substantia, illud vero ex modo et ex qualitate.

#6 Haec autem scientia, scilicet de anima, utrumque habet: quia et certa est, hoc enim quilibet experitur in seipso, quod scilicet habeat animam, et quod anima vivificet. Et quia est nobilior: anima enim est nobilior inter inferiores creaturas. Et hoc est quod dicit, nos opinantes notitiam, idest scientiam speculativam omnium esse bonorum, id est de numero bonorum, et honorabilium. Sed altera scientia est magis bona et honorabilis altera dupliciter. Aut quia est magis certa, ut dictum est: unde dicit secundum certitudinem, aut ex eo quod meliorum, illorum scilicet quae sunt in sua natura bona, et mirabiliorum, idest illorum quorum causa ignoratur, propter utraque, idest propter haec duo animae historiam. Et dicit historiam, quia in quadam summa tractat de anima, non perveniendo ad finalem inquisitionem omnium quae pertinent ad ipsam animam, in hoc tractatu. Hoc enim est de ratione historiae. In primis hoc si accipiatur quantum ad totam scientiam naturalem, non dicit ordinem, sed dignitatem. Si vero ad scientiam de rebus animatis tantum, sic in primis dicit ordinem.

#7 Consequenter cum dicit videtur autem reddit auditorem benevolum ex utilitate huius scientiae: dicens, quod cognitio de anima videtur multum proficere ad omnem veritatem, quae traditur in aliis scientiis. Ad omnes enim partes philosophiae insignes dat occasiones.

Quia si ad philosophiam primam attendamus, non possumus devenire in cognitionem divinarum et altissimarum causarum, nisi per ea quae ex virtute intellectus possibilis acquirimus.

Si enim natura intellectus possibilis esset nobis ignota, non possemus scire ordinem substantiarum separatarum, sicut dicit Commentator super undecimo metaphysicae. Si vero attendatur quantum ad moralem, non possumus perfecte ad scientiam moralem pervenire, nisi sciamus potentias animae. Et inde est, quod Philosophus in ethicis attribuit quaslibet virtutes diversis potentiis animae. Ad naturalem vero utilis est, quia magna pars naturalium est habens animam, et ipsa anima est fons et principium omnis motus in rebus animatis. Est enim anima tamquam principium animalium. Ly tamquam non ponitur similitudinarie, sed expressive.

#8 Consequenter cum dicit inquirimus autem ostendit ordinem huius tractatus: dicens, quod intendimus considerare per signa scilicet, et cognoscere per demonstrationem scilicet, quid sit anima, seu naturam ipsius et substantiam, et postea quaecumque accidunt circa ipsam, idest passiones eius. Et in hoc est quaedam diversitas: quia quaedam videntur passiones animae tantum, sicut intelligentia et speculatio: quaedam vero per ipsam animam inesse videntur communiter animalibus, sicut delectatio et tristitia, sensus et phantasia.

#9 Consequenter cum dicit omnino ostendit difficultatem huius tractatus. Et hoc quantum ad duo. Primo quantum ad cognoscendum substantiam animae. Secundo quantum ad cognoscendum accidentia, seu proprias passiones, ibi, dubitationem autem, etc.. Quantum autem ad primum, ostendit duplicem difficultatem. Et primo quantum ad modum definiendi ipsam. Secundo quantum ad ea quae intrant definitionem, ibi, primum autem fortassis, etc.. Dicit ergo: quamvis sit utilis scientia de anima, tamen difficile est scire de anima quid est: et haec est difficultas in qualibet re, cum sit una communis quaestio animae et multis aliis, circa substantiam eorum, et circa quod quid est. Est ergo prima difficultas, quia nos nescimus per quam viam procedendum sit ad definitionem: quia quidam dicunt, quod demonstrando: quidam, quod dividendo: quidam vero, quod componendo.

Aristoteles autem voluit, quod componendo.

#10 Secunda difficultas est de his quae ponuntur in definitione. Definitio enim notificat essentiam rei, quae non potest sciri nisi sciantur principia: sed diversorum sunt diversa principia: et ideo difficile est scire, ex quibus sumantur principia. Illa ergo quae ingerunt difficultatem ponentibus et inquirentibus definitionem, reducuntur ad tria, quorum primum est circa substantiam animae; secundum circa partes eius; tertium circa adiutorium, quod necessarium est in definitionibus ex accidentibus animae.

#11 Circa substantiam est dubitatio de genere.

Hoc enim primo quaerimus in definitione cuiuslibet rei, ut scilicet sciamus genus. Et ideo quaerendum est in quo genere sit ponenda anima; utrum scilicet in genere substantiae, vel in quanto, vel in quali. Et non solum est accipere genus supremum, sed propinquum.

Neque enim quando hominem definimus, substantiam accipimus, sed animal. Et si anima invenitur in genere substantiae, adhuc, cum unumquodque genus dicatur dupliciter, hoc quidem potentia, hoc autem actu, quaerendum erit utrum sit potentia, vel actus. Item quia substantiarum quaedam sunt compositae, quaedam simplices, quaerendum erit, utrum anima sit composita, aut simplex; et utrum partibilis vel impartibilis. Est etiam quaestio utrum sit unius speciei omnis anima ad omnem animam, aut non. Et si non sit unius speciei, adhuc est quaestio utrum differant etiam genere, vel non. Item adhuc dubitatio est circa ea quae participant definitione. Quaedam enim definiuntur ut genus, quaedam vero ut species. Et ideo videtur esse quaestio, utrum definitio animae sit sicut generis, aut sicut speciei specialissimae.

#12 Nam aliqui quaerentes de anima videntur intendere solum de anima humana. Et quia apud antiquos Philosophos erat duplex opinio de anima. Platonici enim, qui ponebant universalialia separata, scilicet quod essent formae et ideae, et erant causae rebus particularibus cognitionis et esse, volebant quod esset quaedam anima separata per se, quae esset causa et idea animabus particularibus; et quod quicquid invenitur in eis, derivetur ab illa. Naturales autem Philosophi volebant, quod non essent substantiae universales nisi particulares tantum, et quod universalialia nihil sint in rerum natura. Et propter hoc est quaestio, utrum sit quaerenda solum una communis ratio animae, sicut dicebant Platonici: vel huius vel illius animae, sicut dicebant naturales, scilicet ut animae equi, vel hominis, aut Dei.

Et dicit Dei quia credebant corpora caelestia esse deos, et dicebant ea esse animata.

#13 Aristoteles autem vult quod quaeratur ratio utriusque: et communis animae, et cuiuslibet speciei. Quod autem circa hoc dicit animal autem universale, aut nihil est, aut posterius: sciendum est, quod de animali universali possumus loqui dupliciter: quia aut secundum quod est universale, quod scilicet est unum in multis aut de multis: aut secundum quod est animal: et hoc, vel secundum quod in rerum natura, vel secundum quod est in intellectu.

Secundum autem quod est in rerum natura, Plato voluit animal universale aliquid esse, et esse prius particulari; quia, ut dictum est, posuit universalialia separata et ideas.

Aristoteles autem vult quod ut sic, nihil est in rerum natura. Et si aliquid est, dixit illud esse posterius. Si autem accipiamus naturam animalis non secundum quod subiacet intentioni universalitatis, sic aliquid est, et prius, sicut quod est in potentia, prius est, quam id quod est actu.

#14 Consequenter cum dicit amplius autem tangit difficultates, quae emergunt circa potentias animae. In anima enim sunt partes potentiales, scilicet intellectivum, sensitivum et vegetativum. Est ergo quaestio, utrum hae sint diversae animae, sicut Platonici volebant, et etiam ponebant: an sint partes potentiales animae.

Et si sint partes potentiales animae, quaeritur etiam, utrum primo debeamus quaerere potentias ipsas quam actus, aut primo actus quam potentias, ut intelligere ante intellectum, et sentire, quod est actus, ante sensitivum quod est potentia, et similiter in aliis potentiis et actibus. Et si primo debemus quaerere actus quam potentias, adhuc erit quaestio utrum sint prius quaerenda obiecta horum actuum quam potentiae, ut puta prius debeat quaeri sensibile quam sensitivum, aut intelligibile quam intellectivum.

#15 Consequenter etiam cum dicit videtur ponit difficultates, quae emergunt quantum ad illa quae sunt in adiutorium definitionis animae. Quia in definitione oportet non solum cognoscere principia essentialia, sed etiam accidentalialia. Si enim recte definirentur et possent cognosci principia essentialia, definitio non indigeret accidentalibus. Sed quia principia essentialia rerum sunt nobis ignota, ideo oportet quod utamur differentiis accidentalibus in designatione essentialium: bipes enim non est essentialis, sed ponitur in designatione essentialis.

Et per eas, scilicet per differentias accidentiales, devenimus in cognitionem essentialium.

Et ideo difficile est, quia oportet nos prius cognoscere quod quid est animae, ad cognoscendum facilius accidentia animae: sicut in mathematicis valde utile est praeaccipere quodquid erat esse recti et curvi et plani ad cognoscendum quod rectis trianguli anguli sint aequales. E converso etiam accidentia, si praeaccipiantur, multum conferunt ad cognoscendum quod quid erat esse, ut dictum est.

Si quis ergo assignet definitionem, per quam non deveniatur in cognitionem accidentium rei definitae, illa definitio non est realis, sed remota et dialectica. Sed illa definitio per quam deveniatur in cognitionem accidentium, est realis, et ex propriis, et essentialibus rei.

#1 Postquam Philosophus ostendit difficultatem, quae est in scientia de anima ex parte substantiae, et quod quid est animae: hic consequenter ostendit difficultatem, quae est ex parte passionum et accidentium animae. Et circa hoc duo facit. Primo movet dubitationem circa passiones animae, et solvit eam. Secundo ex huiusmodi solutione ostendit, quod cognitio de anima pertinet ad Philosophum naturalem, seu ad physicum, ibi, et propter hoc igitur iam physici, etc.. Dicit ergo primo, quod dubitatio est circa passiones animae, et operationes, utrum scilicet essent animae propriae sine communicatione corporis, ut Platoni videbatur: vel nulla sit propria animae, sed omnes sint communes corporis et compositi.

#2 Deinde cum dicit hoc enim circa hoc duo facit. Primo enim ostendit difficultatem huiusmodi quaestionis. Secundo vero necessitatem, ibi, si quidem igitur est aliquid. Dicit ergo primo, quod accipere hoc, scilicet utrum passiones et operationes animae sint communes vel propriae, est necessarium, et non est leve, sed valde difficile. Et quod sit difficile, ostendit dicens: quod causa difficultatis est, quia in apparenti videtur, quod multae passiones sint communes, et non sit pati sine corpore, ut puta irasci et sentire et huiusmodi, quorum nihil patitur anima sine corpore. Sed si aliqua operatio esset propria animae, appareret hoc de operatione intellectus. Intelligere enim, quae est operatio intellectus, maxime videtur proprium esse animae.

#3 Si quis tamen recte consideret, non videtur proprium animae intelligere. Cum enim intelligere, vel sit phantasia, ut Platonici ponebant, aut non sit sine phantasia: (fuerunt enim quidam sicut antiqui naturales qui dicebant, quod intellectus non differebat a sensu, et si hoc esset, tunc intellectus in nullo differret a phantasia; et ideo Platonici moti sunt ad ponendum intellectum esse phantasiam) cum ergo phantasia indigeat corpore, dicebant quod intelligere non est proprium animae, sed commune animae et corpori. Si autem detur, quod intellectus non sit phantasia, nihilominus tamen non est intelligere sine phantasia. Restat igitur quod intelligere non est proprium animae, cum phantasia indigeat corpore. Non ergo contingit hoc, scilicet intelligere, esse sine corpore.

#4 Quamvis autem hoc Aristoteles scilicet aperte manifestet in tertio huius, nihilominus tamen quantum ad hoc aliquid exponemus.

Nam intelligere quodammodo est proprium animae, quodammodo est coniuncti.

Sciendum est igitur, quod aliqua operatio animae aut passio est, quae indiget corpore sicut instrumento et sicut obiecto. Sicut videre indiget corpore, sicut obiecto, quia color, qui est obiectum visus, est in corpore. Item sicut instrumento; quia visio, etsi sit ab anima, non est tamen nisi per organum visus, scilicet pupillam, quae est ut instrumentum; et sic videre non est animae tantum, sed est organi. Aliqua autem operatio est, quae indiget corpore, non tamen sicut instrumento, sed sicut obiecto tantum.

Intelligere enim non est per organum corporale, sed indiget obiecto corporali. Sicut enim Philosophus dicit in tertio huius, hoc modo phantasmata se habent ad intellectum, sicut colores ad visum. Colores autem se habent ad visum, sicut obiecta: phantasmata ergo se habent ad intellectum sicut obiecta.

Cum autem phantasmata non sint sine corpore, videtur quod intelligere non est sine corpore: ita tamen quod sit sicut obiectum et non sicut instrumentum.

#5 Ex hoc duo sequuntur. Unum est, quod intelligere est propria operatio animae, et non indiget corpore nisi ut obiecto tantum, ut dictum est: videre autem et aliae operationes et passiones non sunt animae tantum, sed coniuncti. Aliud est, quod illud, quod habet operationem per se, habet etiam esse et subsistentiam per se; et illud, quod non habet operationem per se, non habet esse per se. Et ideo intellectus est forma subsistens, aliae potentiae sunt formae in materia. Et in hoc erat difficultas huiusmodi quaestionis, quia scilicet omnes passiones animae secundum apparentiam videntur esse coniuncti.

#6 Consequenter cum dicit si quidem assignat causam necessitatis huius quaestionis, quia scilicet ex hoc habetur unum quod omnes maxime scire desiderant circa animam, utrum scilicet contingat animam separari: dicens, quod si contingat aliquam propriam operationem aut passionem animae esse, utique continget ipsam animam separari a corpore; quia, ut dictum est, quod habet operationem per se, habet etiam esse et subsistentiam per se. Si vero non esset aliqua propria operatio seu passio animae, eadem ratione non contingeret ipsam animam separari a corpore, sed erit de anima sicut de recto. Licet enim multa accidant recto in quantum rectum, scilicet tangere aeneam sphaeram secundum punctum, non tamen accidit ei nisi in materia: non enim tangit rectum in puncto aeneam sphaeram nisi in materia. Sic erit de anima, si non habet propriam operationem, quod licet ei multa accidant, non tamen accidunt ei nisi in materia.

#7 Consequenter cum dicit videntur autem manifestat illud quod supra supposuerat, quod scilicet quaedam passiones animae sunt coniuncti, et non animae tantum. Manifestat autem hoc ex uno, quod consistit ex duobus.

Cuius ratio talis est. Omne ad quod operatur complexio corporis non est animae tantum, sed etiam corporis: sed complexio corporis operatur ad omnes passiones animae, ut puta ad iram, mansuetudinem, timorem, confidentiam, misericordiam et huiusmodi: videntur ergo animae passiones omnes esse cum corpore.

Et quod ad huiusmodi passiones operetur complexio corporis, probat dupliciter.

Primo sic. Quia nos videmus quod aliquando superveniunt durae et manifestae passiones, et homo non provocatur, neque timet; sed si accendatur ex furore, seu ex complexione, corpus a valde parvis et debilibus movetur, et sic se habet sicut cum irascitur. Secundo probat dicens adhuc fit magis manifestum quod ad huiusmodi passiones operetur complexio corporis. Videmus enim quod etiam si nullum imminet periculum, fiunt in aliquibus passiones similes his passionibus quae sunt circa animam, ut puta melancholicis frequenter, si nullum periculum imminet, ex ipsa complexione inordinata fiunt timentes. Ergo, quia sic se habet, scilicet quod complexio operetur ad passiones huiusmodi, manifestum est quod huiusmodi passiones sunt rationes in materia, idest habentes esse in materia. Et propter hoc termini tales, idest definitiones harum passionum, non assignantur sine materia: sicut si definiatur ira, dicitur quod est motus talis corporis sive cordis, aut partis, aut potentiae: et hoc dicit quantum ad substantiam seu causam materialem: ab hoc quantum ad causam efficientem: gratia huius quantum ad causam finalem.

|#8 Consequenter cum dicit et propter concludit ex his, quae dicta sunt, quod consideratio de anima pertinet ad naturalem.

Et hoc ex modo definiendi concludit. Et ideo hic duo facit. Primo probat propositum. Secundo insistit circa definitiones, ibi, differenter autem definiet etc.. Probat autem propositum hoc modo. Operationes animae et passiones sunt operationes corporis et passiones, ut ostensum est. Omnis autem passio, cum definitur, oportet quod habeat in sui definitione illud cuius est passio; nam subiectum semper cadit in definitione passionis. Si ergo passiones huiusmodi non sunt tantum animae, sed etiam corporis; de necessitate oportet quod in definitione ipsarum ponatur corpus: sed omne, in quo est corpus, seu materia, pertinet ad naturalem: ergo et passiones huiusmodi pertinent ad naturalem. Sed cuius est considerare passiones, eius est considerare subiectum ipsarum. Et ideo iam physici est considerare de anima aut omni simpliciter aut huiusmodi scilicet de ea quae est affixa corpori.

Et hoc dicit, quia reliquerat sub dubio utrum intellectus sit potentia affixa corpori.

|#9 Consequenter cum dicit differenter autem insistit circa definitiones. Quia enim ostendit, quod in definitionibus passionum animae, aliquae sunt, in quibus ponitur materia et corpus, aliquae vero in quibus non ponitur materia, sed forma tantum, ostendit quod huiusmodi definitiones sunt insufficientes. Et circa hoc investigat differentiam, quae invenitur in istis definitionibus. Aliquando enim datur aliqua definitio, in qua nihil est ex parte corporis, sicut quod ira est appetitus vindictae; aliquando assignatur aliqua definitio, in qua est aliquid ex parte corporis seu materiae, sicut quod ira est accensio sanguinis circa Cor. Prima est dialectica. Secunda vero est physica, cum ponatur ibi aliquid ex parte materiae; et ideo pertinet ad naturalem. Hic enim, scilicet physicus, assignat materiam, cum dicit, quod est accensio sanguinis circa Cor. Alius vero, scilicet dialecticus, ponit speciem et rationem. Hoc enim, scilicet appetitus vindictae, est ratio irae.

|#10 Quod autem definitio prima sit insufficiens, manifeste apparet. Nam omnis forma, quae est in materia determinata, nisi in sua definitione ponatur materia, illa definitio est insufficiens: sed haec forma, scilicet appetitus vindictae est forma in materia determinata: unde cum non ponatur in eius definitione materia, constat quod ipsa definitio est insufficiens. Et ideo necesse est ad definitionem, quod in definitione ponatur hoc, scilicet forma, esse in materia huiusmodi, scilicet determinata.

|#11 Et sic habemus tres definitiones, quia una assignat speciem et speciei rationem, et est formalis tantum, sicut si definiatur domus quod sit operimentum prohibens a ventis et imbribus et caumatibus. Alia autem assignat materiam, sicut si dicatur quod domus est operimentum quoddam ex lapidibus, lateribus et lignis. Alia vero assignat idest in definitione ponit utrumque, materiam scilicet et formam; dicens, quod domus est operimentum tale constans ex talibus, et propter talia, scilicet ut prohibeat ventos etc. Et ideo dicit quod alia definitio scilicet, tria ponit in his scilicet lignis lapidibus quae sunt ex parte materiae speciem idest formam propter ista scilicet ut prohibeat ventos. Et sic complectitur materiam cum dicit in his et formam cum dicit speciem et causam finalem cum dicit propter ista: quae tria requiruntur ad perfectam definitionem.

|#12 Sed si quaeratur quae istarum definitionum sit naturalis, et quae non: dicendum, quod illa, quae considerat formam tantum, non est naturalis, sed logica. Illa autem, quae est circa materiam, ignorat autem formam, nullius est nisi naturalis. Nullus enim habet considerare materiam nisi naturalis. Nihilominus tamen illa quae ex utrisque est, scilicet ex materia et forma, est magis naturalis.

Et duae harum definitionum pertinent ad naturalem: sed una est imperfecta, scilicet illa quae ponit materiam tantum: alia vero perfecta, scilicet illa quae est ex utrisque. Non enim est aliquis qui consideret passiones materiae non separabiles, nisi physicus.

#13 Sed quia sunt aliqui, qui aliter considerant passiones materiae, ideo ostendit qui sint, et qualiter considerent: et dicit quod sunt tres. Unum genus est quod differt a naturali quantum ad principium, licet consideret passiones prout sunt in materia; sicut artifex, qui considerat formam in materia, sed differunt, quia huiusmodi principium est ars, physici vero principium est natura. Aliud genus est quod quidem considerat ea quae habent esse in materia sensibili, sed non recipit in definitione materiam sensibilem; sicut curvum, rectum et huiusmodi, licet habeant esse in materia, et sint de numero non separabilium, quantum ad esse, tamen mathematicus non determinat sibi materiam sensibilem. Cuius ratio est, quia res aliquae sunt sensibiles per qualitatem, quantitates autem praexistunt qualitatibus, unde mathematicus concernit solum id quod quantitatis est absolute, non determinans hanc vel illam materiam. Aliud genus est quod quidem considerat illa quorum esse vel non est in materia omnino, vel quorum esse potest esse sine materia; et hic est Philosophus primus.

#14 Et notandum quod tota ratio divisionis philosophiae sumitur secundum definitionem et modum definiendi. Cuius ratio est, quia definitio est principium demonstrationis rerum, res autem definiuntur per essentialia. Unde diversae definitiones rerum diversa principia essentialia demonstrant, ex quibus una scientia differt ab alia.

#15 Consequenter cum dicit sed redeundum quia videbatur fecisse quasdam digressiones ex hoc quod institit ad inquisitionem definitionum, reducit se ad materiam propriam, dicens quod redeundum est ad materiam propriam, unde est sermo habitus, scilicet quod passiones animae, ut amor, timor et huiusmodi, non sunt separabiles a physica materia animalium, inquantum tales existunt, scilicet inquantum passiones quae non sunt sine corpore, et non sunt sicut linea et planum, idest superficies, quae ratione possunt separari a materia naturali. Si ergo ita est, ad naturalem spectat consideratio earum, et etiam animae, sicut supra dictum est. De qua, scilicet anima, intendentes ad praesens necesse est accipere opiniones antiquorum, quicumque sint qui aliquid enuntiaverunt de ipsa. Et hoc quidem ad duo erit utile. Primo, quia illud quod bene dictum est ab eis, accipiemus in adiutorium nostrum. Secundo quia illud, quod male enunciatum est, cavebimus.

|+3 Lectio 3

#1 Supra posuit Philosophus prooemium, in quo intentionem suam, quid agendum, et difficultatem huius operis ostendit: hic vero prosequitur tractatum secundum ordinem promissum. Dividitur autem tractatus iste in duas partes. Primo enim tractat de natura animae secundum opinionem aliorum Philosophorum. Secundo vero secundum veritatem; et hoc in secundo libro. Prima pars dividitur in duas partes. Primo enim narrat opiniones aliorum Philosophorum de anima. Secundo vero inquirat de opinionibus illis, ibi, considerandum est autem etc.. Prima pars dividitur in duas. Primo enim ostendit ex quibus Philosophi habuerunt viam ad investigandum de anima. Secundo vero ostendit quomodo diversi devenerunt in diversas opiniones de anima, ibi, dicunt enim.

#2 Dicit ergo primo, quod principium nostrae quaestionis, idest inquisitionis, est apponere omnia quae secundum naturam videntur inesse animae. Circa quod sciendum est, quod quando invenimus aliqua differre secundum aliquid manifestum, et secundum aliud immanifestum, certum est quod per id quod est manifestum, venimus in notitiam illius quod est immanifestum. Et hunc modum tenuerunt Philosophi ad inveniendum naturam de anima. Animata enim ab inanimatis differunt, per hoc quod animata habent animam, inanimata vero non. Sed quia natura animae erat immanifesta, et non poterat investigari nisi per aliqua manifesta, in quibus differunt animata ab inanimatis, invenerunt illa, et secundum illa conati sunt devenire in cognitionem naturae animae. Illa autem manifesta in quibus animata differunt ab inanimatis, sunt duo, scilicet sentire et moveri. Nam animata videntur differre ab inanimatis maxime motu, ut scilicet moveant seipsa, et sensu seu cognitione. Unde credebant quod quando scirent principia istorum duorum, scirent quid est anima. Unde laboraverunt causam motus et sensus scire, ut per hoc scirent naturam animae: et credebant quod id quod est causa motus et sensus, esset anima: et in hoc omnes antiqui Philosophi conveniebant. Sed ex hoc antiqui in diversas opiniones divisi sunt. Nam aliqui conati sunt devenire in cognitionem animae per motum, aliqui vero per sensum.

#3 Et ideo cum dicit dicunt enim ostendit horum diversitatem. Et primo de illis, qui inquirebant naturam animae a motu.

Secundo de illis, qui inquirebant eam a cognitione seu sensu, ibi, quicumque autem ad cognoscere et sentire. Tertio eorum qui inquirebant naturam eius ex utroque, ibi, quoniam autem et motivum. Circa primum sciendum est, quod illis, qui inquisierunt animae naturam a motu, erat unum commune, scilicet quod si moventur animata, quod anima sit movens et mota. Et huius ratio est, quia existimabant quod id quod non movetur, non contingit

movere alterum, idest quod nihil movet nisi moveatur. Si ergo anima movet animata, et nihil movet alterum nisi moveatur ipsum, manifestum est, quod anima maxime movetur. Et hoc est, propter quod antiqui naturales arbitrati sunt animam esse eorum, quae moventur. Sed ex hoc etiam diversae opiniones provenerunt.

|#4 Et ideo cum dicit unde democritus ponit primo opinionem democriti, de anima, dicens, unde democritus, quidam scilicet antiquus Philosophus, qui excogitans illud, quod maxime movetur, esse naturam animae: et quia illud quod maxime movetur, videtur esse de natura ignis: ideo dicit ipsam animam esse ignem quemdam aut calorem. Et opinio sua fuit talis. Ipse enim nihil ponebat esse in rerum natura nisi sensibile et corporale: et volebat quod principia omnium rerum sint corpora indivisibilia, et infinita, quae vocabat atomos. Quae quidem dixit esse unius naturae, sed differre ab invicem figura, positione, et ordine: licet hic tantum ponat de figura, quia haec sola differentia, quae est secundum figuram, necessaria est. Et ista differentia, quae est secundum figuram, est quod quaedam erant rotunda, quaedam quadrata, quaedam pyramidalia et huiusmodi. Ponebat etiam haec esse mobilia, et nunquam quiescentia, et ex concursu ipsorum atomorum casu esse mundum factum aiebat. Et quod haec indivisibilia corpora sint mobilia, dabat exemplum de decisionibus, quae moventur in aere, etiam si nulla tempestas sit, sicut apparet per portas in radiis solis. Unde, cum ista sint multo minora, quia sunt indivisibilia, illae vero quae apparent in radiis decisiones, sunt divisibiles, manifeste apparet, quod sint maxime mobilia. Et quia inter alias figuras, figura rotunda est magis apta ad motum, cum non habeat angulos, quibus impediatur a motu; et quia credebant animam maxime moveri, ex eo, quod arbitrati sunt animam efficere motum animalibus, ideo inter ista infinita corpora, illa quae erant inter illa rotunda corpora, dicebat esse animam.

|#5 Huius etiam opinionis fuit Leucippus, qui fuit socius eius. Et ad hoc habebat unum signum: quia voluit democritus terminum vitae, idest rationem consistere in respiratione, licet insufficienter, quia non omnia viva respirant: quae quidem respiratio necessaria erat secundum eum, quia corpora rotunda implent corpus, cum sint causa motus in corpore animalis secundum eum, et sunt in continuo motu, et eo quod continet, idest corpora nostra aere constringente, et extrudente idest exterius mittente illas, quae sunt de numero figurarum, quae sunt praebentes animalibus motum, ex eo quod nullo modo quiescunt; ne forte eis omnino expulsis a corporibus nostris deficerent corpora, ideo necessaria est respiratio, per quam et intromittantur alia corpora, et ea quae sunt intus ab istis, quae per respirationem intrant, impediuntur ab exitu. Et tamdiu dixit vivere animalia, quamdiu possunt hoc facere, scilicet respirare.

Et vis huiusmodi signi est, quia cum respiratio ex hoc dicatur esse ratio vitae, quod continet ipsa corpora rotunda in corporibus animalium, et immittit etiam ea intus, ne propter exeuntia corpora, quae continue moventur, deficiat corpus animalis; manifestum est, quod ipsa corpora sint anima: quae quidem corpora voluit democritus esse de natura ignis, et ex eis causari calorem.

|#6 Secundo cum dicit videtur autem ponit opinionem quorundam Pythagoricorum, quae similis erat opinioni democriti: nam illud quod Pythagorici dicunt de anima, eandem habet intelligentiam cum eo quod dicit ipse democritus, licet Pythagorici in eandem sententiam non conveniant. Nam quidam ipsorum convenientes cum democrito dixerunt animam esse decisiones, quae sunt in aere, idest corpora indivisibilia et infinita, sicut democritus dicebat. Alii vero ex ipsis philosophis non dixerunt ipsa corpora indivisibilia, et mobilia esse animam, sed illam virtutem quae movet ea corpora, animam dicebant.

Et huius opinionis fuit quidam Archelaus Philosophus Magister socratis, ut Augustinus narrat in libro de civitate Dei. Et ratio horum, scilicet quare dicebant huiusmodi corpora esse animam, dicta est: quia sicut iam patet, volebant quod illud quod maxime movetur est anima: unde propter hoc quod haec corpora continue moveri videbantur, sicut apparet in aere, in quo moventur, etiam si sit tranquillitas, dicebant ista corpora esse animam.

|#7 Consequenter cum dicit in idem reducit in quamdam summam opinionem plurium Philosophorum de anima ad has opiniones; dicens, quod omnes illi, qui definiunt animam a motu, dixerunt ipsam esse illud quod seipsum movet, feruntur in idem id est in eandem intelligentiam cum praedictis.

Omnes enim concordant in hoc et conveniunt, quod videntur existimasse motum maxime et praecipue esse proprium animae, et quicquid movetur, movetur ab anima, ipsam vero animam moveri a seipsa. Et ratio horum, sicut iam tactum est, erat, quia communiter opinati sunt quod nihil movet alterum nisi moveatur et ipsum. Unde, cum anima moveat alia, credebant animam maxime et praecipue moveri.

|#8 Tertio cum dicit similiter autem ponit opinionem Anaxagorae de natura animae. Et primo ponit in quo Anaxagoras concordabat cum superioribus, dicens, quod Anaxagoras et quicumque alius dixit quod intellectus movet omnia, dicit animam esse moventem omnia, sicut et illi dicunt. Sed in hoc differt, quia noluit quod omne quod movet alterum, moveatur et ipsum: immo dixit esse unum intellectum separatum et immixtum qui alia moveat, eo non moto: et de natura huiusmodi dicit esse animam. Unde ex hoc insurrexit error quorundam, qui dicerent animam esse de natura divina. Sic ergo patet in quo concordabat cum superioribus, in hoc scilicet quod

dixit animam esse moventem. Sed differebat in hoc, quod dixit animam non moveri, cuius contrarium illi dicebant. Differebat etiam a democrito in acceptione intellectus.

#9 Et ideo cum dicit ille quidem ponit hanc differentiam. Et primo opinionem democriti: dicens, quod ille scilicet democritus dixit simpliciter idest ubique et universaliter intellectum et animam esse idem. Cuius ratio est, quia democritus credebat quod nihil esset in mundo nisi sensibilia: et sicut nihil erat in mundo nisi sensibilia, ita dicebat, quod nulla vis apprehensiva erat in anima, nisi sensitiva. Unde fuit huius opinionis, quod nulla veritas determinate haberetur de rebus, et quod nihil determinate cognoscitur, sed quicquid apparet, verum esset; et non magis illud quod cogitat unus de re aliqua, quam illud quod cogitat alius de eadem re, eodem tempore, verum esse: et ex hoc sequebatur, quod poneret contradictoria simul esse vera. Cuius ratio est, quia ipse, ut dictum est, non utebatur intellectu, qui est circa veritatem, idest virtute intellectiva, per quam anima intelligit intelligibilia, sed solum VI sensitiva; et quod nihil cognosceretur nisi sensibile, cum nihil poneret in rerum natura nisi sensibile. Unde, cum sensibilia sint in continuo motu et fluxu, opinatus est nullam veritatem determinatam esse in rebus. Et quia non pervenit ad hoc quod cognosceret intellectum esse potentiam quamdam quae est circa veritatem idest cuius obiectum est verum, et excedit omnes alias potentias animae, sed accepit tantum potentias animae sensitivas; ideo communiter et indifferenter idem dicit animam et intellectum, quem quidem intellectum dicit transmutari secundum hominis transmutationem. Et propter hoc commendat Homerum, qui dixit, quod Hector iacet aliud sapiens idest quod secundum sui mutationem, mutatus est intellectus eius, dum aliud saperet victus, et aliud invictus.

#10 Secundo cum dicit Anaxagoras autem ostendit in quo differebat Anaxagoras a democrito. Et circa hoc duo facit. Primo ponit opinionem Anaxagorae. Secundo reprobatur eam, ibi, non videtur autem etc.. Dicit ergo primo, quod Anaxagoras loquitur de anima magis dubie, et minus certificatur de ipsa. Nam ipse Anaxagoras multoties dicit in intellectu esse causam eius, quod est bonum operari, idest bonae operationis. Alibi vero, idest in aliis locis, dicit hunc intellectum, scilicet qui est causa bonae operationis, et animam esse idem; et hoc apparet, quia constat quod anima inest omnibus animalibus tam vilibus quam honorabilibus, et tam magnis quam parvis. Unde, cum in omnibus his dicat intellectum esse, manifestum est, quod idem dicit animam et intellectum.

#11 Secundo cum dicit non videtur ostendit contrarietatem esse in huiusmodi acceptione intellectus secundum Anaxagoram, scilicet aliquando hoc, quod dicit intellectum non esse idem cum anima, aliquando vero dicit ipsum et animam esse idem: quae sunt contradictoria, et non possunt simul stare. Et hoc probatur tali ratione. Constat quod bene operari est proprium intellectus secundum prudentiam perfecti, quia bene operari pertinet ad prudentiam. Si ergo idem esset intellectus, qui est causa bonae operationis, cum anima, sequeretur quod intellectus prudens idem esset cum anima. Sed hoc est falsum, quia anima inest omnibus animalibus. Intellectus autem secundum prudentiam dictus, non videtur inesse, non solum omnibus animalibus, sed nec omnibus hominibus: ergo non est idem quod anima.

#12 Deinde cum dicit quicumque quidem ostendit, quod omnes illi, qui consideraverunt animata secundum motum, idest secundum id quod est moveri a seipsis, opinati sunt animam esse illud quod maxime est motivum, sicut patet in opinionibus iam dictis.

|+4 Lectio 4

#1 Superius ostendit Philosophus quomodo aliqui venerunt in cognitionem animae per motum: hic vero ostendit quomodo aliqui venerunt in cognitionem animae per sensum, seu cognitionem. Et circa hoc duo facit. Primo enim ostendit, in quo convenerunt Philosophi, qui consideraverunt animam ex sensu. Secundo vero in quo differunt, ibi, sicut empedocles quidem, etc.. Dicit ergo primo, quod omnes quicumque venerunt in cognitionem animae quantum ad cognoscere et sentire, idest per cognitionem et sensum, in hoc conveniebant, quia dicebant animam esse ex principiis: quae quidem principia alii faciebant, idest ponebant, esse plura, alii vero unum tantum. Ad ponendum autem animam esse ex principiis constitutam movebantur, quia ipsi antiqui Philosophi quasi ab ipsa veritate coacti, somniabant quodammodo veritatem. Veritas autem est, quod cognitio fit per similitudinem rei cognitae in cognoscente: oportet enim quod res cognita aliquo modo sit in cognoscente. Antiqui vero Philosophi arbitrati sunt, quod oportet similitudinem rei cognitae esse in cognoscente secundum esse naturale, hoc est secundum idem esse quod habet in seipsa: dicebant enim quod oportebat simile simili cognosci; unde si anima cognoscat omnia, oportet, quod habeat similitudinem omnium in se secundum esse naturale, sicut ipsi ponebant. Nescierunt enim distinguere illum modum, quo res est in intellectu, seu in oculo, vel imaginatione, et quo res est in seipsa: unde quia illa, quae sunt de essentia rei, sunt principia illius rei, et qui



cognoscit principia huiusmodi cognoscit ipsam rem, posuerunt quod ex quo anima cognoscit omnia, esset ex principiis rerum. Et hoc erat omnibus commune.

|#2 Sed diversificati sunt secundum quod differabant in principiis quae ponebant.

Non enim omnes ponebant eadem principia, sed unus plura, alius unum, unus hoc, alius illud: et secundum hoc differunt in ponendo principia, ex quibus principiis anima constituatur.

|#3 Et ideo consequenter cum dicit sicut empedocles ponit quomodo differunt. Et primo ponit opinionem empedoclis, dicens quod antiqui Philosophi, qui per sensum consideraverunt animam, dicunt ipsam constare ex elementis.

Et illi quidem, qui unum faciunt principium, illud unum dicunt esse animam. Et qui plura, ex illis eam componi: sicut empedocles dicit animam esse ex omnibus elementis, et unumquodque horum dicit animam. Circa quod sciendum est, quod empedocles posuit sex principia: quatuor materialia, scilicet terram, aquam, aerem et ignem: et duo activa et passiva, scilicet litem et amicitiam. Et ideo, ex quo ponebat animam omnia cognoscere, dixit animam esse ex huiusmodi principiis, quae ponebat.

Secundum enim quod ex terra, terram cognoscimus; et secundum quod ex aethere, idest ex aere aerem, et ex aqua aquam: sed et ignem ex igne manifestum esse: et per concordiam cognoscimus concordiam: et ex tristi discordia cognoscimus discordiam: et ponit ibi, tristi quia empedocles metrico composuit libros suos.

|#4 Secundo cum dicit eodem autem ponit opinionem Platonis, dicens quod Plato etiam facit animam ex elementis, idest dicit animam ex principiis constitutam esse. Et quod hoc sit verum, scilicet quod Plato dicat animam compositam ex principiis rerum, probat per triplex dictum Platonis. Primum est, quod ipse dicit in timaeo. Ibi enim dicit duo esse elementa seu principia rerum, scilicet idem et diversum. Quaedam enim natura est, quae semper eodem modo se habet, et est simplex, sicut sunt immaterialia; et hanc naturam vocat idem. Quaedam vero natura est, quae non semper eodem modo se habet, sed transmutationem suscipit et divisionem, sicut sunt materialia, et hanc vocat diversum. Et ex istis duobus, scilicet ex eodem et diverso, animam dicit esse compositam: non quod sint ista duo in anima ut partes, sed quod sunt quasi media, et quod natura rationalis animae superioribus et omnino immaterialibus sit inferior et deterior, et materialibus et inferioribus sit nobilior et superior.

|#5 Et ratio huius erat, sicut dictum est, simile cognoscitur simili: unde si anima cognosceret omnia, et idem et diversum sunt principia, ponebat animam esse ex istis duobus compositam eo modo quo dictum est, ut in quantum habet de natura identitatis, cognosceret ea quae ponit idem; in quantum vero de natura eorum quae vocat diversum, cognosceret diversum, scilicet materialia. Unde et hac cognitione utitur. Nam quando colligit genera et species, tunc dicit eam repraesentare idem, seu identitatem.

Quando vero differentias et accidentia assumit, alteritatem adinvenit. Sic ergo patet quomodo Plato in timaeo dicit animam ex principio componi.

|#6 Secundum dictum Platonis, per quod ostenditur, quod dixit animam ex principiis esse, ponitur cum dicit similiter autem ubi ostendit animam esse ex principiis similiter.

Circa quod sciendum est quod Plato posuit, quod intelligibilia essent per se substantia et separata, et essent semper in actu, et essent causa cognitionis et esse rebus sensibilibus.

Quod Aristoteles tamquam inconueniens volens evitare, coactus est ponere intellectum agentem. Unde sequebatur ex positione Platonis, quod secundum quod aliqua sunt abstracta per intellectum, sic essent aliqua, quae essent per se subsistentia et in actu. Habemus autem duplicem modum abstractionis per intellectum: unum qui est a particularibus ad universalia; alium per quem abstrahimus mathematica a sensibilibus. Et sic cogebatur ex hoc ponere tria subsistentia, scilicet sensibilia, mathematica et universalia, quae essent causa, ex quorum participatione, res etiam sensibiles et mathematicae essent.

|#7 Item ponebat Plato numeros esse causam rerum: et hoc faciebat, quia nescivit distinguere inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri, prout est species quantitatis. Ex quo sequebatur, quod cum universale separatum poneret causam rerum, et numeros esse substantiam rerum, quod huiusmodi universalia essent ex numeris. Dicebat enim quod principia omnium entium essent species et numerus specificus, quem vocabat specificum tamquam compositum ex speciebus. Nam et ipsum numerum reducebat, tamquam in principia et elementa, in unum et dualitatem. Nam cum ex uno nihil procederet, ideo necessaria fuit ipsi uni aliqua subiecta natura, a qua multitudo produceretur: et hanc vocavit dualitatem.

|#8 Et secundum ordinem materialitatis ordinabat illa tria. Quia enim sensibilia sunt magis materialia quam mathematica, et universalia immaterialiora mathematicis: ideo primo posuit sensibilia, supra quae posuit mathematica, et supra haec, universalia separata et ideas: quae differunt a mathematicis: quia in mathematicis in

una specie sunt aliqua quae differunt secundum numerum, sed in ideis et substantiis separatis non inveniuntur aliqua unius speciei quae differant numero: unius enim speciei unam posuit ideam. Quas ideas dicit esse ex numeris, et secundum numeros in eis esse rationes rerum sensibilium, quae quidem constant ex longitudine, latitudine et profunditate. Et ideo dixit ideam longitudinis esse primam dualitatem, longitudo enim est ab uno ad unum, scilicet de puncto ad punctum.

Latitudinis autem primam trinitatem, nam figura triangularis est prima superficialium figurarum.

Profunditatis autem quae continet longitudinem et latitudinem, ideam dixit esse primam quaternitatem: prima enim figura corporum est pyramis, quae quatuor angulis consistit: unde, cum Plato poneret animam sensibilem, posuit animam separatam, quae esset causa eius; et hanc, sicut alia separata et ideas, dixit esse ex numeris, scilicet ex unitate et dualitate quae ponebat principia rerum.

#9 Tertio cum dicit adhuc autem ponit tertium dictum Platonis, per quod apparet quod ipse dixerat animam compositam ex principiis. Plato enim posuit numeros, sicut dictum est, species et principia rerum: unde, cum loqueretur de anima, posuit eam secundum hoc venire in cognitionem entium, quod erat composita ex principiis, scilicet ex numeris, et omnes operationes eius ab eis procedere. Invenimus enim in anima diversas potentias ad apprehensionem entium; scilicet intellectum, scientiam, opinionem et sensum. Dicit ergo animam habere intellectum et eius operationem ex idea unius, quia scilicet est in una natura unitatis; intellectus enim una apprehensione apprehendit unum. Item scientiam ex prima dualitate; scientia enim est ab uno ad unum, scilicet de principiis ad conclusionem.

Opinionem vero ex prima trinitate: opinio enim est de uno ad duo, est enim de principiis ad conclusionem cum formidine alterius; et sic sunt ibi tria; principium, et duae conclusiones, una conclusa et alia formidata.

Sensum autem habet anima a prima quaternitate: est enim quaternitas prima, idea corporis, quod consistit ex quatuor angulis, ut dictum est: sensus autem corporum est. Cum ergo res omnes cognoscantur istis quatuor, scilicet intellectu, scientia, opinione et sensu, et has potentias dicit habere animam secundum quod participat naturam unitatis, dualitatis, ternarii et quaternarii, manifestum est, quod dixit animam separatam, quam posuit ideam huius animae, compositam ex numeris, qui sunt principia et elementa rerum. Et sic patet, quod Plato dixit animam esse compositam ex principiis.

#10 Consequenter cum dicit quoniam autem ponit quod quidam Philosophi definierunt et venerunt in cognitionem animae ex motu et sensu simul, seu cognitione, dicens: quia anima videbatur eis esse motiva per se et cognoscitiva, complexi sunt ista duo, et definierunt animam ex utrisque, scilicet motu et cognitione, dicentes, quod anima est numerus movens seipsum. Per numerum quidem insinuantes potentiam cognoscitivam, quia secundum quod suprapositum est, ex hoc dicebant habere animam vim cognoscitivam rerum, quod participabat naturam numeri specifici, quod erat de opinione Platonis: per movere autem seipsam, insinuantes potentiam motivam in anima.

#### |+5 Lectio 5

#1 In praecedentibus ostendit in quo antiqui Philosophi conveniebant quantum ad considerationem de anima; in hoc scilicet, quod anima est principium motus et cognitionis.

In parte autem ista ostendit qualiter dicti Philosophi diversificati sunt circa hoc commune.

Dividitur autem pars ista in partes tres.

Primo enim ponit radicem diversitatis Philosophorum quantum ad considerationem de anima.

Secundo vero illam diversitatem specialiter enumerat, ibi, unde quibusdam, etc..

Tertio colligit et epilogat ea, quae circa huiusmodi diversitates consideranda sunt, ibi, definiunt autem omnes etc.. Radix autem diversitatis Philosophorum in consideratione de anima est, quia ipsi attribuebant animam principiis, sicut dictum est: et ideo secundum differentiam dictorum Philosophorum circa considerationem principiorum, est etiam differentia ipsorum in consideratione de anima.

Dicti vero Philosophi, licet omnes ponant animam componi ex principiis, non tamen conveniunt quod ponant animam componi ex eisdem principiis: sed sicut differunt de principiis, ita etiam differunt de consideratione animae.

#2 Differunt autem de principiis quantum ad duo. Primo quantum ad substantiam principiorum, quae scilicet sint, et quantum ad numerum, quot scilicet sint. Quantum autem ad substantiam quidem, quia quidam ponebant principia corporalia: illi scilicet qui posuerunt ignem, aut aquam aut aerem: quidam vero incorporalia et immaterialia, sicut qui posuerunt numeros et ideas: quidam vero miscentes utraque, sicut Platonici, qui posuerunt principia sensibilia et separata.

Circa numerum vero, seu multitudinem differunt: quia quidam posuerunt tantum unum primum principium, sicut Heraclitus, qui posuit aerem, et alius ignem; quidam vero dicunt plura prima principia, sicut empedocles qui posuit quatuor elementa. Et secundum has suppositiones de principiis consequenter assignant animam his

principiis; quia qui ponebant principia materialia, dixerunt animam ex ipsis componi, sicut empedocles; et similiter hi, qui ponebant immaterialia: sicut Plato.

Omnes autem existimaverunt animam esse id quod maxime motivum est.

#3 Consequenter cum dicit unde quibusdam enumerat diversitatem Philosophorum in speciali. Sciendum autem est, quod inter illos qui ponebant unum corporum esse principium rerum, nullus dignatus est ponere solam terram; sed alii posuerunt ignem primum principium: alii aerem, alii aquam, terram vero nullus posuit nisi qui posuit omnia elementa quatuor esse primum principium. Et ratio huius est, quia terra propter suam grossitiem, magis videbatur esse composita ex principiis, quam ipsa esset principium. Et ideo circa hanc partem tria facit. Primo enim ponit opiniones illorum, qui posuerunt primum principium et animam esse ignem. Secundo vero ponit opinionem illorum, qui posuerunt primum principium et animam esse aerem, ibi, diogenes autem etc.. Tertio vero ponit opinionem illorum qui posuerunt aquam esse primum principium et animam, ibi, magis autem rudium.

#4 Circa primum sciendum est, quod propter hoc quod animae attribuitur motivum et cognoscitivum, visum est quibusdam animam esse illud quod est maxime motivum et cognoscitivum; et quia illud quod est maxime subtile videbatur eis esse maxime motivum et cognoscitivum, ideo dixerunt animam esse ignem, qui est inter corpora magis subtilis et activus. Et licet plures essent huius opinionis, et sic opinarentur animam esse ignem, democritus tamen subtilius et rationabilius dixit hoc enuncians propter quid utrumque eorum idest rationem motus et cognitionis magis expressit. Volebat enim, sicut dictum est, quod omnia essent composita ex atomis. Et licet secundum eum huiusmodi atomi essent principium omnium rerum, nihilominus tamen volebat, quod atomi, qui sunt figurae rotundae, essent de natura ignis: et ideo dicebat animam componi ex illis, qui sunt figurae sphaericae. Et haec, inquantum sunt prima principia, dicebant habere rationem cognoscendi; inquantum vero rotunda, rationem movendi; et ideo inquantum anima erat composita ex huiusmodi corporibus indivisibilibus rotundis, dicebat eam cognoscere et movere omnia. Unde ponens illa corpora rotunda de natura ignis, concordabat cum istis quod omnia essent de natura ignis.

#5 Consequenter cum dicit Anaxagoras autem ponit Anaxagorae opinionem: qui in hoc concordabat cum praecedentibus, quod eidem, scilicet animae, attribuit rationem cognoscendi et movendi. Hic autem aliquando videtur alterum dicere esse animam et intellectum, sicut dictum est superius sed aliquando utitur utrisque, scilicet anima et intellectu, sicut una natura. Ipse enim dicebat animam esse motivam et cognoscitivam: unde, cum ipse poneret intellectum moventem omnia et cognoscentem, pro eodem accipiebat animam et intellectum. Sed in hoc differebat ab aliis: quia democritus ponebat animam esse naturae corporeae, utpote ex materialibus principiis compositam: Anaxagoras vero dicit intellectum esse simplicem ut excludat diversitatem in essentia, immixtum ut excludat componi cum alio, et purum ut excludat additionem ab alio. Sed movere et cognoscere assignat eidem principio, scilicet intellectui: nam intellectus ex natura sua habet quod sit cognoscens: motum autem habet, quia ipse, sicut dictum est, dicit intellectum omnia movere.

#6 Consequenter cum dicit videtur autem ponit opinionem cuiusdam Philosophi, scilicet thaletis; qui in hoc solum concordat cum superioribus, quia illud dicit esse animam, quod habet virtutem motivam. Hic enim, scilicet thales, fuit unus de septem sapientibus.

Et cum omnes alii studerent circa moralia, hic solus dedit se inquisitioni rerum naturalium, et est primus naturalis Philosophus. Et ideo dicit, ex quibus reminiscuntur, scilicet qui volunt quod aqua esset principium omnium rerum. Hic enim secundum considerationem principii in rebus animatis opinabatur esse principium omnium rerum. Unde, cum principia seu semina omnium animatorum sint humida, voluit quod illud esset principium omnium rerum quod est maxime humidum; et quia huiusmodi est aqua, dixit aquam esse principium omnium rerum. Sed tamen non consequitur opinionem suam in hoc quod diceret animam esse aquam; sed illud dixit animam, quod habet virtutem motivam. Unde, cum lapis quidam, scilicet magnes, moveat ferrum, dixit illum habere animam. Ponantur ergo Anaxagoras et thales cum istis; non quod dicant animam esse ignem; sed quia dicunt illud esse animam, quod habet rationem sensus et cognitionis, sicut dixit Anaxagoras: seu motus, sicut dixit thales.

#7 Deinde cum dicit diogenes autem ponit opiniones illorum, qui dicunt aerem esse primum principium et animam. Et II quidem sunt tres. Primo ponit opinionem diogenis, qui volebat quod aer esset principium omnium, et esset subtilissimum omnium corporum.

Unde et animam dixit esse aerem, et ex hoc habere virtutem cognoscendi et movendi.

Virtutem quidem cognoscendi habet, quia aer, secundum eum, est principium omnium. Cum enim cognitio fiat per simile, sicut dictum est, oportebat quod si anima cognosceret omnia, esset composita ex principiis omnium rerum. Virtutem vero movendi habet, quia aer est subtilissimum omnium corporum, et ideo maxime mobilis.

#8 Secundo cum dicit Heraclitus ponit opinionem Heracliti; qui non dicebat simpliciter aerem esse principium rerum, sed aliquod coniunctum aeri, scilicet vaporem, qui est medius inter aerem et aquam. Hic enim non posuit aquam, seu ignem vel aerem principium rerum, sed aliud medium, quia non posuit nisi materialia tantum: unde illud voluit esse principium rerum, quod esset magis remotum a contrarietate. Et hoc videbatur ei quod esset vapor: et ideo secundum hoc voluit, quod anima esset vapor, quia ex hoc dicebat animam maxime cognoscitivam et motivam esse. Ipse enim fuit huius opinionis, quod omnia essent in continuo fluxu, et quod nihil vel ad horam quiesceret, nec poterat aliqua oratio determinate dici. Unde cum vapor esset inter alia maxime fluxibilis, dixit illum esse omnium rerum principium. Et hunc dicit esse animam. Et dixit quod naturam cognoscitivam habet ex hoc quod est principium: motivam vero ex hoc quod est incorporalissimum et fluxibile.

#9 Tertio vero cum dicit similiter autem ponit opinionem Alchmaeonis, qui concordabat cum istis quantum ad motum tantum, qui dicebat animam esse quid mobilissimum.

Unde quia semper movetur, assimilatur immortalibus, scilicet corporibus caelestibus: et ideo dicit eam immortalem, sicut corpora caelestia, et sic esse de natura caelesti et divina, quae semper movetur, ut luna, et sol, et huiusmodi, quae semper moventur et immortalia sunt. Nam secundum eum, sicut motus causat in eis immortalitatem, ita et in anima quae naturae mobilissimae est.

#10 Deinde cum dicit magis autem hic ponit opinionem illorum qui posuerunt aquam primum principium omnium rerum.

Fuerunt enim quidam rudes discipuli, et sequaces thaletis, qui, sicut dictum est, voluerunt comparare principium unius rei ad principium totius naturae: et isti videbant, quod principium omnium viventium sit humidum: unde opinabantur, quod eodem modo principium omnium rerum sit humidum. Cum igitur aqua sit humidius elementum inter cetera, dixerunt ipsam esse principium omnium rerum: et usque ad hoc secuti sunt Magistrum suum, scilicet thaletem. Sed in hoc differunt: quia thales, licet poneret aquam esse omnium principium, non tamen dixit animam esse aquam, sed virtutem moventem, sicut dictum est. Isti vero de numero rudium dixerunt animam esse aquam, ut Hippo. Hic namque arguebat quosdam qui dicebant, animam esse sanguinem, ex hoc quod sanguis non est genitura seu semen rerum animatarum, quam dicebant esse primam animam: et hoc attribuebant aquae propter humiditatem.

#11 Consequenter cum dicit alii autem ponit opinionem cuiusdam Philosophi, qui magis considerans animam quantum ad cognitionem, adhuc grossius locutus est de ipsa: dicens ipsam esse sanguinem. Cuius ratio est, quia in animali non est sensus sine sanguine; et ideo, cum anima sit principium cognoscendi, dixit ipsam esse sanguinem, sine quo non est sensus animali: exanguia enim, puta ossa, et ungues, et dentes, sine sensu sunt, licet nervi sine sanguine existentes maxime sensitivi sint.

Et hoc dixit Critias.

#12 Quia vero posset quaeri, quare in consideratione de anima non facit mentionem de terra sicut de aliis elementis, ideo excusat se cum dicit omnia enim dicens quod secundum hoc opinati sunt de anima, sicut de principiis. Unde terra nullum iudicem accepit, idest nullus iudicavit eam esse principium, et per consequens nullus dixit animam esse terram, nisi forte aliquis dixerit animam componi ex omnibus principiis, sicut empedocles, aut omnia principia, sicut democritus.

#13 Deinde cum dicit definiunt autem epilogat et colligit ex his omnibus, quae dixit, suam intentionem. Et primo quantum ad ipsa principia. Secundo vero quantum ad contrarietates, quae sunt in ipsis principiis, ibi, quicumque autem contrarietates etc..

Quantum vero ad ipsa principia: quia ipsi tria attribuebant animae: scilicet quod sit quid subtilissimum, quod sit quid cognoscitivum, et quod sit quid motivum: et haec tria, scilicet sensus, motus et incorporeum, reducuntur in principium. Illud enim dicunt esse principium, quod est simplex. Item principium ex se habet, quod sit cognoscitivum, quia sicut dictum est, simile simili cognoscitur: unde et dicebant animam componi ex elementis, aut esse elementa, quia dicebant, quod simile simili cognoscitur, praeter Anaxagoram qui ponebat intellectum immixtum. Item, quia principium est subtilissimum, dicebant illud maxime motivum; et quia anima cognoscit omnia, dicunt ipsam componi ex omnibus principiis. Et hoc dicunt omnes: quia secundum quod ponunt principia, ita ponunt animam. Unde quicumque ponunt unam aliquam causam seu principium et elementum unum, isti dicunt animam esse illud unum, sicut iam patet: ut ignem, aut aerem, seu aquam. Item illi, qui dicunt plura principia esse, isti similiter aiunt animam esse plura illa, sive ex his componi.

#14 Et quia dixerat, quod omnes conveniunt in hoc, quod dicunt animam componi ex principiis, quia oportet cognosci simile simili: praeter unum, scilicet Anaxagoram: ideo cum dicit: Anaxagoras autem solus ostendit qualiter differt ab eis: dicens quod Anaxagoras solus dixit intellectum esse impassibilem, nec habere aliquid

commune alicui, idest nulli eorum quae cognoscit similem. Sed qualiter cognoscit intellectus, neque Anaxagoras dixit, neque est manifestum ex his quae dicta sunt.

#15 Consequenter etiam cum dicit quicumque autem colligit intentionem suam quantum ad contrarietates, quae in ipsis principiis sunt: dicens, quod quidam ponunt principia rerum contraria; et II constituunt animam ex principiis contrariis, sicut empedocles. Dans enim elementis caliditatem, frigiditatem, humiditatem et siccitatem, dat et animae inesse contrarietates has. Dixit enim, quod terra terram intuemur, aquam autem aqua, etc.. Quidam vero posuerunt principium omnium esse unum elementorum, et illius qualitatem apposuerunt animae: II quidem ignis caliditatem, qui dixerunt principium omnium esse ignem: illi vero qui dicunt primum principium aquam, apponunt animae frigiditatem. Unde secundum qualitates principiorum, quae ponunt, dicunt similiter esse animam, ut de natura caloris, aut frigoris, et huiusmodi. Et hoc etiam ostendunt ex nominibus, quibus nominant ipsam animam; quia illi, qui dicebant animam esse de natura caloris, denominabant eam a zaein vel zoein, idest vivere, quod denominatum est a zeein, quod est fervere. Illi vero, qui dicebant animam de natura frigoris, nominabant eam psychron, quod est frigidum, unde et ab hoc venit psychi, idest anima propter refrigerationem, quae salvat animal ex respiratione. Sic ergo patet, quod alii nominabant animam a vita, scilicet illi qui dicebant ipsam de natura caloris. Alii autem respirationem, scilicet illi qui dicebant, quod erat de natura frigoris. Ex his omnibus concludit dicens, quod haec sunt, quae tradita sunt de anima, et propter quas causas sic dicunt de ipsa.

|+6 Lectio 6

#1 Supra posuit Philosophus opiniones aliorum Philosophorum de anima: hic consequenter disputat contra eas. Sunt autem tria, quae dicti Philosophi attribuebant animae: scilicet quod sit principium motus, quod sit principium cognitionis, et quod sit incorporalissimum. Inter quae duo ex eis, quae sunt quasi principalia, quae primo et per se animae attribuebant; scilicet quod sit principium motus, et quod sit principium cognitionis. Tertium autem, quod attribuebant animae, scilicet quod sit subtilissimum quantum ad aliquid bene dicitur, quantum ad aliquid male. Si enim subtilissimum accipiatur simpliciter dictum de anima, sic bene dicitur, quia sine dubio anima incorporalissima et subtilissima est. Si autem non accipiatur simpliciter, sed cum corpore, ut dicatur anima subtilissimum corpus, sic male dicitur. Et ideo Philosophus non utitur nisi duobus tantum, scilicet motu et cognitione.

#2 Dividitur autem pars ista in tres partes. Primo enim inquit de anima contra opiniones Philosophorum secundum quas dixerunt ipsam animam esse principium motus. Secundo contra opiniones eorum qui dixerunt ipsam esse principium cognitionis, ibi, tribus autem modis traditis, etc.. Tertio vero movet quamdam quaestionem, utrum scilicet movere, sentire et cognoscere attribuantur animae sicut uni principio, vel sicut diversis, ibi, quoniam autem cognoscere animae est. Prima pars dividitur in duas. In prima disputat contra ea quae dicuntur de anima secundum quod est principium motus, ex eo quod ponunt ipsam principium motus. Secundo contra quamdam opinionem, quia supra hoc quod dixerant animam esse principium motus, quidam attribuunt ipsi animae aliquid aliud, scilicet quod sit numerus movens seipsum, ibi, multo autem his quae dicta sunt irrationabilis. Prima pars dividitur in duas. Primo enim disputat contra opiniones illorum, qui attribuebant motum animae, secundum quod ipsi attribuunt animae motum. Secundo inquit, utrum per aliquam aliam viam, motus animae attribui possit, ibi, rationabilis autem dubitabit etc.. Pars prima dividitur in duas. Primo enim disputat in communi contra illos, qui dicunt animam principium motus. Secundo vero descendit ad quasdam quaestiones in speciali, ibi, quidam autem et movere, etc.. Prima pars dividitur in duas. Primo enim manifestat suam intentionem. Secundo ponit rationes ad propositum ostendendum, ibi, quatuor autem motus cum sint etc..

#3 Dicit ergo primo, quod sicut ex superioribus habetur, Philosophi ex duobus venerunt in cognitionem animae, scilicet motu et sensu. Et inter haec primo considerandum est de motu. Omnes autem Philosophi, qui venerunt in cognitionem animae ex motu, hoc principium habebant commune, scilicet quod omne quod movet, movetur: unde quia naturale est animae quod moveret, credebant quod ei sit connaturale quod moveretur; et hoc habere animam ex substantia sua: unde et ponebant in eius definitione motum, dicentes animam esse quid movens seipsum.

#4 Est ergo hic contra duo disputandum: scilicet contra rationem positionis, et contra ipsam positionem. Utrumque enim est falsum. Nam et ratio positionis istorum falsa erat, et eorum positio. Hoc enim quod supponebant tamquam per se verum, scilicet quod omne quod movet movetur, falsum est, sicut satis probatur in octavo physicorum: ubi ostenditur, quod est quoddam movens immobile.

Et quantum ad hoc pertinet, breviter potest ostendi, quod si aliquid movet, non oportet quod moveatur. Constat enim quod secundum quod movet, est in actu, secundum quod movetur, est in potentia; et sic idem et secundum idem esset in actu et potentia: quod est inconveniens.

|#5 Sed hoc praetermisso, disputemus ad positionem eorum, utrum scilicet anima moveatur. Dicebant autem isti, duo: scilicet quod anima movetur, et quod motus esset de substantia animae. Aristoteles autem utrumque negat, dicens, quod fortassis. Hoc dicit, quia nondum probaverat hoc quod dicit, non solum falsum est, quod motus sit de substantia animae, secundum quod dicunt definientes ipsam, dicentes animam esse quod est seipsum movens, aut possibile movere; sed totaliter impossibile est ipsi animae convenire, quod moveatur.

|#6 Et hoc prius dictum est, scilicet in octavo physicorum, videlicet quod non sit necesse omne movens moveri. In movente etiam seipsum duo sunt: unum movens, et aliud motum: et impossibile est, quod illud quod est movens, moveatur per se. In animalibus autem licet non moveatur per se pars movens, movetur tamen per accidens. Omne enim quod movetur, movetur dupliciter: quia vel secundum se, vel secundum alterum, seu per accidens. Secundum se, quando res ipsa movetur, ut navis: per accidens, vel secundum alterum, quando non movetur ipsum, sed illud in quo est: sicut nauta in navi movetur, non quia ipse moveatur, sed quia navis movetur.

Unde haec est vera, scilicet navis movetur secundum se, nauta vero secundum accidens.

Et quod non movetur nauta per se, patet: quia quando aliquis movetur per se, movetur secundum partes suas; sicut in ambulatione prius est pedum ambulatio, et hoc, cum est nauta in navi, non inest ei. Sic ergo patet, quod moveri dicitur dupliciter: secundum se et secundum accidens. Sed isti attribuebant animae moveri secundum se. Et ideo praetermisso ad praesens utrum anima moveatur per accidens, intendamus de anima si movetur secundum se et participat motu, sicut isti dicebant.

|#7 Et quod non movetur per se, probat Aristoteles sex rationibus. Circa quas rationes considerandum est, quod licet rationes Aristotelis parum videantur valere, nihilominus sunt efficaces, quia sunt ad positionem: aliter enim argumentandum est ad eum qui simpliciter intendit veritatem, quia ex veris oportet procedere: sed qui arguit ad positionem, procedit ex datis: et ideo frequenter Aristoteles, et quando argumentatur ad positiones, videtur quod inducat rationes parum efficaces, quia procedit ex datis ad interimendum positionem.

|#8 Sic ergo primam rationem ponit ibi quatuor autem quae talis est. Si anima movetur, aut movetur per se, aut per accidens. Si per accidens, tunc motus non erit substantia animae: quod est contra eos; sed movetur sicut album et tricubium, quae moventur secundum accidens, et ideo non exigitur ad hoc locus ipsis. Si vero movetur per se, ergo movetur aliqua specie motus. Species autem motus sunt quatuor: scilicet secundum locum, augmenti et decrementi, et alterationis. Generatio enim et corruptio non sunt proprie motus, sed mutationes; quia motus sunt successivi, sed generatio et corruptio sunt mutationes instantaneae. Ergo anima movebitur aliqua specie istorum motuum: vel secundum locum, vel secundum augmentum, vel secundum decrementum, vel secundum alterationem. Si ergo movetur aliquo istorum, et omnes hi motus sunt in loco: ergo anima erit in loco.

|#9 In hac autem ratione videntur esse duo dubia. Unum de hoc, quod quidem de locali et de motu augmenti et decrementi manifestum est: sed de alteratione videtur difficile.

Quod quidem sic intelligitur ab aliquibus: quia enim omne quod alteratur est corpus, et corpus est in loco, ideo alteratio dicitur fieri in loco. Sed hoc non salvat literam Aristotelis; quia Aristoteles dicit quod huiusmodi motus sunt in loco et non sunt secundum locum.

Et ideo dicendum quod sine dubio alteratio est in loco. Aliud enim est motus in loco, et aliud motum esse secundum locum. Alteratio non est secundum locum, sed in loco. Nam in alteratione oportet quod sit appropinquatio alterantis ad alteratum, et sine hoc nihil alteratur.

Unde cum appropinquatio fiat per motum localem, oportet quod sit ibi motus localis ut causa.

|#10 Secundum dubium est, quia secundum istos non erit inconveniens si anima esset in loco, cum ponerent eam moveri per se; et ideo non videtur valere sua ratio. Ad hoc autem potest responderi dupliciter. Uno modo, quod istud inconveniens deducitur per sequentes rationes. Alio modo, quia propter hoc est inconveniens, quia si anima esset in loco, oporteret quod assignaretur sibi locus proprius in corpore separatus, et sic non esset forma totius corporis.

|#11 Secundam rationem ponit cum dicit amplius autem quae talis est. Si anima movetur per se secundum locum, movetur naturaliter: omne autem quod movetur naturaliter, movetur violenter: sed si movetur naturaliter quiescit naturaliter, et si quiescit naturaliter quiescit violenter; ergo anima movetur violenter, et quiescit violenter. Sed hoc est impossibile, scilicet quod moveatur violenter et quiescat violenter, quia motus animae et quies sunt voluntarii.

#12 In hac autem ratione videtur dubium esse: scilicet quod id quod movetur naturaliter, non tamen violenter. Ad hoc dicendum est, quod illa propositio secundum veritatem falsa est, sed secundum positionem vera; quia isti nullum corpus ponebant naturaliter motum, nisi quatuor elementa, in quibus videmus motus et quietes naturaliter et violenter fieri; et secundum hoc procedit ratio.

#13 Tertiam rationem ponit cum dicit amplius si quidem quae talis est. Illi dicunt quod anima movetur, et ex hoc movet corpus: et hunc motum dicunt habere ab aliquo elementorum: aut ergo sequitur motum ignis, aut terrae, aut aliorum elementorum. Si ergo participat motum ignis, movebitur solum sursum: si terrae, deorsum. Sed hoc est falsum, quia anima movet ad omnem partem. Et haec ratio procedit ex suppositione.

#14 Quartam rationem ponit cum dicit quoniam autem quae talis est. Vos dicitis animam ex hoc moveri, quod movet corpus; ergo rationabile est dicere, quod illis motibus movet corpus, quibus ipsa movetur: et e converso, verum erit dicere, quod illis motibus movetur, quibus movet corpus. Sed corpus movetur secundum loci mutationem: ergo anima movetur secundum locum. Sed si moveri animam secundum locum est mutare corpus, contingit ipsam animam exeuntem iterum intrare corpus. Et quia animam ingredi corpus est vivificare corpus: sequitur ad hoc, mortua de numero animalium, secundum naturam resurgere, quod est impossibile.

#15 Contra hanc rationem aliqui obiiciunt, dicentes, quod hoc scilicet quod anima moveat eisdem motibus quibus movetur, non est verum, quia anima non movetur nisi secundum appetitum et voluntatem, movet autem corpus aliis motibus. Ad quod dicendum, quod appetere, et velle, et huiusmodi, non sunt motus animae, sed operationes. Motus autem et operatio differunt, quia motus est actus imperfecti, operatio vero est actus perfecti. Nihilominus tamen vera est illa propositio secundum positionem; quia illi dicebant animam non aliter mobilem, nisi secundum quod movet corpus.

#16 Sed numquid sequitur illud inconueniens, quod resurgant corpora animalium, si anima movetur secundum locum? dicendum, quod quidam dixerunt quod anima est commixta toti corpori, et unita secundum quamdam proportionem, et quod non separatur nisi solvatur illa proportio: unde quantum ad istos non sequitur. Sed quantum ad illos qui dicunt animam esse in corpore ut in loco seu in vase, et intrare et egredi aliquando, sequitur illud inconueniens Aristotelis.

#17 Quintam rationem ponit cum dicit movet autem quae talis est. Constat, quod illud quod secundum se inest alicui rei, non est necesse quod insit ei secundum aliud, nisi forte per accidens. Si ergo inest animae quod moveatur secundum se et secundum naturam suam, necessarium est quod anima sit mobilis secundum se; ergo non indiget quod moveatur per aliud et ab alio. Sed nos videmus, quod movetur a sensibilibus in sentiendo, et ab appetibilibus in appetendo; non ergo anima per se movetur.

#18 Ad hoc obviant Platonici, dicentes, quod anima non movetur a sensibilibus, sed occurrunt motui animae, inquantum anima discurrit per ea. Sed hoc est falsum; quia sicut Aristoteles probat, intellectus possibilis reducitur per ipsa, scilicet per species rerum sensibilibus, in actum; et ideo oportet quod moveatur ab eis hoc modo.

#19 Sextam rationem ponit cum dicit at vero quae talis est. Si anima movet seipsam, constat quod ipsa movebitur secundum suam substantiam: sed omne quod movetur, distat vel exit ab eo a quo et secundum quod movetur; sicut si aliquid movetur a quantitate, exit et distat ab ipsa quantitate qua movetur. Si ergo anima movetur a substantia sua et a seipsa, sicut illi dicunt; et distabit et exibat a substantia sua; et sic motus erit sibi causa corruptionis: quod est contrarium illis, qui dicebant animam propter motum ipsum assimilari divinis et immortalem esse, ut superius patet. Et haec ratio procedit quantum ad eos, qui non distinguebant inter operationem et motum. Operatio enim non facit distare, sed perficit operantem: sed in motu oportet quod sit exitus.

|+7 Lectio 7

#1 Supra posuit Philosophus rationes in communi contra eos qui posuerunt animam secundum se moveri: hic vero ponit rationes in speciali contra quosdam qui aliquid specialis difficultatis videntur dixisse circa opinionem eorum de motu animae. Et circa hoc tria facit. Primo enim ponit rationes ad opinionem democriti. Secundo vero ad opinionem Platonis, ibi, eodem autem modo etc.. Tertio vero ad quamdam aliam opinionem, ibi, alia autem quaedam opinio, etc.. Circa primum duo facit. Primo enim ponit opinionem democriti de motu animae, et exponit eam. Secundo vero obiicit in contrarium, ibi, nos autem interrogabimus.

#2 Circa primum sciendum est quod in praecedentibus ponitur in una ratione, scilicet in quarta Aristotelis contra illos, qui ponunt animam moveri secundum se et ex hoc movet corpus. Quod si anima movet corpus, necesse est, quod illis motibus moveat, quibus ipsa movetur. Et hoc concedebant quidam, qui dicunt animam movere corpus in quo est, sicut ipsa movetur, idest illis motibus movere, quibus ipsa movetur. Et hic fuit democritus.

Et inducebat ad hoc similitudinem: quia erat quidam Magister comoediarum nomine Philippus. Hic recitavit in libris suis, quod quidam nomine Daedalus fecit statuam ligneam deae veneris, et haec statua erat mobilis ex eo, quod erat intus argentum fusile, idest vivum, et movebatur motu ipsius argenti vivi. Simile ergo huic dicit democritus in opinione sua de motu animae. Dicit enim quod anima est composita ex indivisibilibus sphaeris, ut superius patet. Et quia huiusmodi indivisibiles sphaerae, idest atomi, sunt figurae rotundae, continue moventur, et ex eo quod numquam quiescunt, contrahunt et movent totum corpus secundum quod ipsae moventur.

#3 Deinde cum dicit nos autem obiicit Aristoteles contra hanc opinionem democriti, duabus rationibus. Prima ratio talis est. Constat, quod anima non solum est causa motus in animali, sed quietis. Sed secundum opinionem democriti, anima non est causa quietis, licet sit causa motus in animali: quia difficile aut impossibile est dicere, quod illa corpora sphaerica indivisibilia quiescant, cum nunquam immota permaneant, ut dictum est.

#4 Secundam rationem ponit cum dicit omnino autem quae talis est. Constat quod motus, quem argentum vivum causat in statua, non est motus voluntarius, sed violentus. Sed motus animae non est violentus, sed voluntarius, quia movet per voluntatem et intellectum, et ideo nulla, ut videtur est positio democriti.

#5 Deinde cum dicit eodem autem ponit opinionem Platonis. Et circa hoc duo facit. Primo enim ponit opinionem Platonis.

Secundo reprobatur eam, ibi, primum quidem igitur etc.. Circa primum duo facit. Primo ostendit similitudinem opinionis Platonicae ad opinionem democriti. Secundo explicat opinionem Platonis de anima, ibi, constitutam autem ex elementis etc.. Dicit ergo primo, quod sicut democritus posuit corpus moveri ab anima in quantum anima coniuncta ipsi movetur, ita et timaeus qui introducit a Platone loquens, assignat rationem qualiter anima movet corpus. Dicit enim, quod anima movet corpus in quantum ipsa movetur, propter hoc quod anima coniuncta est corpori per modum cuiusdam colligationis.

#6 Deinde cum dicit constitutam autem explicat opinionem Platonis. Et primo exprimit constitutionem substantiae ipsius. Secundo exponit quomodo ex ea procedit motus, ibi, aspectum rectum in circulum reflexit. Circa primum sciendum est, quod Plato haec verba, quae hic ponuntur, in timaeo prosequitur loquens de anima mundi, quam imitantur, secundum ipsum, inferiores animae. Et ideo per hoc quod hic tangitur de natura animae mundi, tangitur quodammodo natura omnis animae. Sciendum est igitur, quod sicut supra dictum est, Plato posuit substantiam omnium rerum esse numerum, ratione superius dicta. Elementa autem numeri ponebat unum quasi formale, et duo quasi materiale. Ex uno enim et duobus omnes numeri constituuntur. Et quia impar numerus quodammodo retinet aliquid de indivisione unitatis, posuit duo elementa numeri, par et impar; et impari attribuit identitatem et finitatem, pari autem attribuit alteritatem et infinitatem.

#7 Cuius signum tangitur in tertio physicorum; quia si supra unitatem impares numeri per ordinem adduntur, semper producit eadem figura numeralis. Puta, si supra unum addantur tria, qui est primus impar consurgunt ipsum quatuor, qui est numerus quadratus: quibus rursus si addatur secundus impar, scilicet quinarius, consurgit novenarius, qui item est numerus quadratus, et sic semper in infinitum. Sed in numeris paribus semper surgit alia et alia figura. Si enim unitati addatur binarius, qui est primus par, consurgit ternarius, qui est numerus triangularis; quibus si rursus addatur quaternarius, qui est secundus par, consurgit septenarius, qui est septangulae figurae, et sic in infinitum. Sic ergo Plato ponebat idem et diversum esse elementa omnium rerum, quorum unum attribuebat numero impari, aliud vero numero pari.

#8 Quia vero substantiam animae ponebat mediam inter substantias superiores, quae semper eodem modo se habent, et substantias corporeas in quibus alteritas et motus invenitur: posuit animam constare ex his elementis, scilicet ex eodem et diverso, et ex numeris paribus et imparibus. Medium enim debet esse affine utrique extremorum. Et ideo dicit, quod posuit eam constitutam ex elementis.

#9 Item sciendum est, quod in numeris sunt diversae proportionales, et infinitae; quarum aliquae sunt harmonicae, idest consonantiarum causa. Nam dupla proportio est causa consonantiae, quae dicitur diapason; sesquialtera proportio causat consonantiam, quae dicitur diatessaron; sesquioctava proportio causat tonum; et aliae consonantiae, quibusdam aliis proportionibus causantur. Puta, ea quae est composita ex diapason et diapente, causatur ex tripla: ea quae sub diapason causatur ex quadrupla, quam quidem Pythagoras apprehendit,



ut boetius refert in musica, ex percussione quatuor malleorum, qui consonantes sonos reddebant secundum praedictas proportiones.

Putat si unus martellus ponderaret duodecim uncias, alius novem, alius octo, alius sex, ille qui esset duodecim haberet duplam proportionem ad eum qui sex, et redderetur cum eo consonantia diapason. Ille autem qui est duodecim ad eum qui octo sub sesquialtera proportione, et consonat secundum diapente; et similiter qui novem ad eum qui sex. Item qui duodecim ad eum qui novem est in sesquitercia proportione, et consonat cum eo diatessaron; et similiter qui octo ad eum qui sex.

Qui autem novem ad eum qui octo, cum sit in sesquioctava proportione, consonat secundum totum.

#10 Licet autem Plato posuerit res omnes ex numeris constitui, non tamen ex numeris habentibus proportiones harmonicas: sed animam posuit esse constitutam secundum numeros habentes huiusmodi proportiones. Et ideo dicit, quod posuit eam dispartitam, idest quasi dispensatam, secundum harmonicos numeros, idest secundum numeros proportionatos adinvicem secundum musicam proportionem.

Posuit enim ex his numeris animam constitutam, scilicet ex uno, duobus, tribus, quatuor, octo, novem, vigintiseptem, in quibus huiusmodi proportiones inveniuntur.

#11 Duplici autem ex causa animam posuit constitutam ex numeris harmonicis. Una est, quia unumquodque delectatur in eo quod est sibi simile et connaturale. Videmus autem quod anima delectatur in omnibus harmonizatis, et offenditur ex his quae sunt praeter debitam harmoniam, tam in sonis quam in coloribus, quam etiam in quibuscumque sensibilibus: unde videtur harmonia de natura animae esse. Et hoc est quod dicit anima habet sensum, idest cognitionem connaturalem harmoniae.

#12 Alia ratio est, quia Pythagorici et Platonici posuerunt ex motibus caelorum provenire sonos optime harmonizatos; et quia motus caelestes ponebant esse ab anima mundi, posuerunt animam esse ex numeris harmonicis, ut posset causare motus harmonizatos.

Et hoc est quod dicit: et ut omne, idest universum feratur secundum consonantes motus.

#13 Deinde cum dicit aspectum rectum docet quomodo ex anima procedat motus caelestis. Ubi considerandum est, quod omnes numeri secundum naturalem ordinem accepti, linealiter dispositi sunt secundum rectitudinem, prout unus addit super alterum. Sed ex naturali serie numerorum potest aliquis accipere plures series: puta si accipiat homo quasi in una rectitudine totam seriem duplorum, et in alia totam seriem triplorum, et in alia totam seriem quadruplorum, et sic de aliis. Quia igitur homo sua cognitione potest circa numeros operari: hoc et Deus facit constituendo substantias rerum ex numeris. Unde in constituendo substantiam animae ex numeris supradictis, qui omnes naturali ordine sunt in una rectitudine, quasi duas lineas divisit: unam duplorum, et alteram triplorum; hae enim proportiones omnes harmonicas continent. Nam dupla proportio dividitur in sesquialteram et sesquiterciam. Et tripla in duplam et sesquialteram.

Igitur in praedictis numeris accipitur series duplorum usque ad numerum cubicum: ut puta unum, duo, quatuor, octo; et alia series triplorum eodem modo, ut puta unum, tria, novem, vigintiseptem: quae quidem duae series in unitate coniunguntur ac si essent duae lineae rectae angulum continentes.

#14 Rursus, si unitati coniungantur quae sunt in linea triplorum, resultabunt numeri qui sunt in linea duplorum: puta si unitati addatur trinarius, fiet quatuor; et e converso, si unitati addatur binarius fiet tria. Et sic constituentur quasi duae lineae sese invicem intersecantes, secundum modum litterae Graecae quae vocatur XI.

#15 Si autem procedatur ulterius, redibitur ad eosdem numeros. Nam a quatuor proceditur ad octo, et a tribus redibitur ad vigintiseptem, et sic utrobique concluditur: quasi quidam circulus.

#16 Sciendum autem est, quod Plato ea quae inveniebantur in natura magis composita, dicebat provenire ex proprietate naturae magis simplicis, sicut consonantias sonorum ex proportionibus numerorum. Substantiam autem animae ponebat mediam inter numeros, qui sunt maxime abstracti, et inter substantiam sensibilem; et ideo proprietates animae deducebat ex proprietatibus praedictis numerorum.

Nam in anima est considerare primo aspectum rectum, secundum quod aspicit directe ad suum obiectum; et postea reditur in circulum in quantum intellectus reflectit se supra seipsum. Invenitur etiam in anima intellectiva quasi circulus parium et imparium, in quantum cognoscit ea quae sunt eiusdem, et quae sunt diversae naturae; et hoc ulterius protenditur usque ad substantiam sensibilem caeli, quam anima movet.

#17 Nam in caelo consideratur duplex motus circularis: unus simplex et uniformis, secundum quem caelum movetur seu revolvitur motu diurno ab oriente in occidentem, qui quidem fit secundum circulum aequinoctialem. Alius autem motus est planetarum, qui est ab occidente in orientem secundum circulum zodiacum, qui intersecat aequinoctialem in duobus solstitialibus punctis, scilicet in principio cancri, et capricorni.

#18 Et quia motus primus est uniformis, ideo non dividitur in plures motus, et assimilatur circulo imparium, et propter hoc etiam circulus primus maior est. Nam impares numeri superius positi maiores sunt.

#19 Secundus autem motus facit multam diversitatem; et ideo videtur pertinere ad circulum parium; et dividitur in septem circulos secundum sex interstitia duplorum et triplorum numerorum, ut dicitur in timaeo.

Ubi enim sunt sex divisiones, necesse est esse septem divisa. Unde et isti circuli minores sunt, et continentur a supremo circulo qui est imparium.

Sic ergo legenda est litera: ut omne, idest universum, feratur secundum consonantes motus, idest ut ex harmonia animae deriventur motus caelestes harmonizati aspectum rectum. Deus reflexit in circulum eo modo quo est expositum, et secundum proprietatem numeri, et secundum proprietatem animae, et dividens ex uno, propter unam naturalem seriem numeri, et unam vim intellectivam animae, in duos circulos, scilicet parium et imparium quantum ad numeros, intelligentiam mobilium et immobilium quantum ad animam, motum secundum aequinoctialem et zodiacum quantum ad caelum.

#20 Addit autem dupliciter coordinatos, quia duo circuli se intersecantes tangunt se in duobus punctis. Iterum unum, scilicet inferiorem, divisit in septem circulos quasi planetarum, tamquam caeli motus essent animae motus, idest ac si caelum moveretur per motum animae.

|+8 Lectio 8

#1 Posita opinione Platonis, hic Aristoteles reprobat eam. Ubi notandum est, quod plerumque quando reprobat opiniones Platonis, non reprobat eas quantum ad intentionem Platonis, sed quantum ad sonum verborum eius. Quod ideo facit, quia Plato habuit malum modum docendi. Omnia enim figurate dicit, et per symbola docet: intendens aliud per verba, quam sonent ipsa verba; sicut quod dixit animam esse circulum. Et ideo ne aliquis propter ipsa verba incidat in errorem, Aristoteles disputat contra eum quantum ad id quod verba eius sonant.

#2 Ponit autem Aristoteles rationes decem ad destruendum suprapositam opinionem: quarum quaedam sunt contra eum, et quaedam contra verba eius. Non enim Plato voluit, quod secundum veritatem intellectus esset magnitudo quantitativa, seu circulus, et motus circularis; sed metaphorice hoc attribuit intellectui. Nihilominus tamen Aristoteles, ne aliquis ex hoc erret, disputat contra eum secundum quod verba sonant.

#3 Primo ergo Aristoteles circa primam rationem, manifestat de qua anima Plato intellexit, scilicet de anima universi. Et hanc scilicet animam, quae est omnis, idest universi, vult esse intellectivam tantum.

Non enim est vegetabilis, quia non indiget nutrimento: nec est sensibilis, quia caret organo: nec est desiderativa, quia desiderativa consequitur sensitivam. Et dixit ideo animam universi non esse sensibilem neque desiderativam, quia ipse voluit quod motus animae universi esset circularis. Unde cum motus harum, scilicet sensibilis et desiderativae, non sit circularis (non enim sensus reflectitur super seipsum, intellectus vero reflectitur super seipsum, homo enim intelligit se intelligere); ideo dicit illam animam intellectivam tantum esse; et ideo dicit intellectum esse magnitudinem quamdam et circulum.

#4 Et hoc Aristoteles reprobat dicens, quod Plato non bene dixit animam esse magnitudinem. Et quod locutus est de ea sicut de magnitudine circulari, dividens eam in duos circulos, male fecit.

#5 Et quod male fecerit ostendit. In natura enim animae hoc est, ut iudicium de aliqua potentia animae sumatur ex actu seu operatione ipsius potentiae, iudicium vero operationis ex obiecto: potentiae enim cognoscuntur per actus, actus vero per obiecta: et inde est, quod in definitione potentiae ponitur eius actus et in definitione actus ponitur obiectum. Constat autem quod res ab eo a quo habet esse et speciem, ab eo etiam habet unitatem. Si ergo intellectus sit et sortiatur speciem ab intelligibili, cum sit eius obiectum (dico intellectum in actu, cum nihil sit ante intelligere), manifestum est, quod si sit unus et continuus sicut Plato posuit, quod eodem modo intellectus erit unus et continuus, quo intelligibilia sunt unum et continuum; intellectus enim non est unus nisi sicut intelligentia, idest operatio eius quae est intelligere, nec actus est unus nisi sicut obiectum eius est unum, quia actus distinguuntur penes obiecta.

Unde, cum obiectum intellectus sint intelligibilia, haec autem, scilicet intelligibilia, non sunt unum ut magnitudo seu continuum, sed sicut numerus, eo quod consequenter se habeant, manifestum est, quod intellectus non est magnitudo, sicut Plato dicebat. Sed aut est impartibilis, sicut se habet ratio primorum terminorum, aut non est continuus sicut aliqua magnitudo, sed sicut numerus, in quantum unum post aliud intelligimus, et saepe plures terminantur in unum, sicut in syllogismis terminantur proportionem in conclusionem.

#6 Secundam rationem ponit ibi qualiter autem quae talis est. Posset aliquis dicere, quod Plato non posuit magnitudinem in intellectu propter multa intelligibilia; sed oportet quod sit in intellectu magnitudo etiam propter unumquodque intelligibile.

#7 Contra. Hoc non potest esse. Plato enim ponit, et opinatus est, quod intelligere non fiat per acceptionem specierum in intellectu, sed quod intellectus intelligat per quemdam contactum, in quantum scilicet occurrit et obviat speciebus intelligibilibus; et istum contactum attribuit circulo, sicut supra dictum est. Quaero ergo a te, si intellectus est magnitudo, et intelligit secundum contactum, qualiter intelligat. Aut enim hoc quod intelligit, tangit secundum totum, aut secundum partem eius: si secundum totum contingens intelligit totum, tunc partes non erunt necessariae, sed erunt frustra; et sic non est necesse, quod sit intellectus magnitudo et circulus. Si vero secundum partes contingens, intelligit partes, aut hoc erit secundum plures partes, aut secundum unam tantum: si secundum unam tantum, sic idem quod prius, quia aliae erunt superfluae, et sic non erit necessarium ponere intellectum habere partes. Si vero contingens secundum omnes partes, intelliget, aut hoc erit secundum partes punctales, aut secundum partes quantitativas: si secundum partes punctales, tunc, cum in qualibet magnitudine sint infinita puncta, oportet quod infinites tangat antequam intelligat; et sic nunquam intelliget, cum non sit infinita pertransire.

#8 Dicit autem partes punctales, non quod velit magnitudinem in partes punctales dividi, sed disputat ad rationem Platonis, qui fuit huius opinionis, quod corpus componeretur ex superficiebus, et superficies ex lineis, et linea ex punctis. Quod ipse improbat in sexto (in principio) physicorum, ubi ostendit quod punctum additum puncto nihil addit.

#9 Si vero intelligit contingens secundum partes quantitativas, tunc, cum quaelibet pars dividatur in multas partes, sequitur, quod multoties intelligat, idem. Item cum omnis quantitas sit divisibilis in infinitum secundum eandem proportionem, et non secundum eandem quantitatem, sequitur quod infinites intelligat, quod est inconveniens. Videtur ergo quod non contingat nisi semel; et sic nullo modo debet attribui intellectui magnitudo, neque quantum ad multa intelligibilia, neque quantum ad unum.

#10 Et notandum, quod hic Aristoteles occulte ostendit, quod intellectus de natura sua non est partibilis, sed quid impartibile. Intelligibile enim in unaquaque re est quidditas, et natura rei est tota in qualibet parte, sicut natura speciei est tota in quolibet individuo: tota enim natura hominis est in quolibet individuo, et hoc est indivisibile: unde illud quod est intelligibile in qualibet re, est indivisibile, et per consequens intellectus.

#11 Tertiam rationem ponit cum dicit amplius quomodo quae talis est. Constat quod si nos ponimus intellectum impartibilem, de facili patebit ratio, quomodo intelligat impartibile et partibile: quia impartibile intelligit secundum proprietatem suae naturae, eo quod impartibilis est, ut dictum est; partibile vero intelligit abstrahendo a partibili. Sed si intellectus ponatur partibilis secundum quod Plato vult, impossibile erit invenire rationem quomodo intelligit impartibile. Et sic videtur, quod inconvenienter Plato ponat intellectum esse magnitudinem seu partibilem.

#12 Quartam rationem ponit cum dicit necessarium autem quae talis est. Tu dicis intellectum esse circulum, et dicis intellectum moveri: sed motus circuli est circulatio, motus vero intellectus est intelligentia, hoc est intelligere: ergo si intellectus est circulus, de necessitate intelligentia erit circulatio. Sed hoc est falsum; quia cum in circulatione non sit invenire actu principium neque finem, ut probatur in octavo physicorum, sequitur etiam quod intelligentia seu operatio ipsius intellectus, quae est intelligere, nunquam terminatur. Sed hoc est falsum: quia intelligentia habet actu et principium et finem: ergo intelligentia et circulatio non sunt idem, et per consequens nec intellectus est circulus.

#13 Quod autem intelligentia habeat principium et finem actu, probatur: quia omnis intelligentia aut est practica, aut speculativa: sed constat quod practicarum intelligentiarum termini sunt, idest fines. Nam omnes sunt alterius causa, scilicet operis, et ad opus terminantur. Speculativae etiam intelligentiae finem habent, scilicet rationes, omnes enim terminantur ad aliquas rationes: quae quidem rationes, aut sunt definitio, scilicet in simplici intelligentia, aut demonstratio, scilicet cum componit et dividit. Sed demonstrationes primae ex principiis certis sunt, et habent quodammodo finem syllogismum aut conclusionem.

#14 Et si dicatur, quod ex una conclusione sequitur alia, et sic non terminatur; nihilominus tamen potest dici, quod conclusiones non sunt circulares, quia non est circulo demonstrare, ut probatur in primo posteriorum, sed tendunt in rectum; et impossibile est in rectum invenire motum infinitum seu processum.

#15 Definitiones etiam habent principium et finem, quia non est ascendere in infinitum in generibus, sed accipitur quasi primum genus generalissimum: nec etiam est descendere in infinitum in speciebus, sed est stare in specie specialissima. Unde genus generalissimum est principium, species vero specialissima sicut terminus seu finis in definitionibus.

Et sic patet, quod omnis intelligentia principium habet et finem actu.

#16 Quintam rationem ponit cum dicit amplius autem quae pendet quodammodo ex praecedenti, et est quasi quoddam membrum eius. Supra enim probatum est, quod si intellectus est circulus, sicut Plato posuit, intelligentia erit circulatio; et probavit superiori ratione, quod intelligentia non est circulatio: et hoc idem probat hic tali ratione. Videmus quod haec differentia est inter circulationem et alios motus, quia impossibile est in aliis motibus, unum et eundem motum reiterari super eandem quantitatem multoties. Et hoc apparet deducendo per singulas species motus. In alteratione enim impossibile est eundem motum super idem reiterari: non enim idem secundum idem de albo fit nigrum, et de nigro album.

In motu etiam augmenti impossibile est unum et idem secundum idem augmentari et diminui.

In motu etiam locali impossibile est eundem motum secundum idem reiterari, quia in motu locali secundum rectum semper sunt duo termini, scilicet actu. Unde si reiteraretur, oportet termino ad quem uti bis, quia ut fine et principio, et de necessitate interveniret ibi quies, et sic non esset idem motus numero.

In circulatione vero solum hoc contingit, quod unus et idem motus secundum eandem quantitatem multoties reiteraretur. Cuius ratio est, quia in circulatione non sunt aliqui termini actu; et ideo, quantumcumque reiteretur, non intervenit quies, nec variatur motus.

#17 Ex hoc ergo sic arguit: tu dicis, quod intellectus est circulus: ergo et intelligentia sic circulatio est: sed hoc est inconveniens, scilicet quod intelligentia sit circulatio: ergo et primum.

#18 Quod sit inconveniens ostendit.

Constat quod eadem circulatio secundum unum et idem multoties est, idest reiteratur: ergo si intelligentia est circulatio, sicut dicis, intelligentia multoties secundum unum et eundem motum, et super idem multoties reiterabitur, et sic multoties intelliget idem: intellectus enim movendo se tangit, et tangendo intelligit, sicut ipsi dicunt, et circulariter multoties tangit idem, et sic multoties intelliget idem, quod est inconveniens.

#19 Sextam rationem ponit cum dicit adhuc autem quae talis est. Si intelligentia circulatio est, ut tu dicis, debet assimilari motui: sed nos videmus totum contrarium, quia intelligentia magis assimilatur quieti, quam motui: ergo intelligentia non est circulatio. Quod autem magis assimilatur quieti quam motui, patet, quia, sicut ipse dicit in septimo physicorum, non potest fieri aliquis sapiens, quando motus eius non resident nec quiescunt. Unde in pueris, et in omnibus in quibus motus non quiescunt, non de facili invenitur sapientia. Sed tunc aliquis sapientiam acquirit, quando quiescit: unde dicit, quod in quiescendo et sedendo, anima fit sapiens et prudens.

#20 Sed quia posset dici, quod hoc verum est de simplici intelligentia, sed non de syllogismo, ideo Aristoteles dicit quod eodem modo et syllogismus assimilatur magis quieti quam motui. Et hoc patet. Ante enim quam sit syllogizatum de aliqua re, intellectus et mens hominis fluctuat ad unam et ad aliam partem, et non quiescit in aliqua. Sed quando iam est syllogizatum, determinate inhaeret uni parti, et quiescit in illa.

#21 Septimam rationem ponit cum dicit at vero quae talis est. Constat quod beatitudo animae est in intelligendo: sed beatitudo non potest esse in eo quod est violentum et praeter naturam, cum sit perfectio et finis ultimus animae: ergo, cum motus non sit secundum naturam et secundum substantiam animae, sed praeter naturam eius, impossibile est quod intelligere, quod est operatio animae et in quo est beatitudo animae, sit motus, ut Plato dicebat.

Quod autem motus sit praeter naturam animae, patet ex positione Platonis. Ipse enim dixit animam componi ex numeris, et postea dixit eam dispartitam in duos circulos, et reflexit in septimo: et ex hoc sequitur motus: ex quo apparet, quod motus non inest ei naturaliter, sed per accidens.

#22 Octavam rationem ponit cum dicit laboriosum autem quae talis est: videtur quod secundum opinionem Platonis, anima de sua natura non sit unita corpori. Nam ipse posuit eam primo compositam ex elementis, et postea complexam et adunatam corpori, et inde non posse recedere cum vult. Inde sic. Quandocumque est aliquid unitum contra naturam suam alicui, et non potest inde cum vult recedere, ei est poenale: et quandocumque aliquid in unione ad aliud deterioratur, est fugiendum et nocivum.

Sed anima unitur corpori contra naturam suam, ut dictum est, nec potest inde recedere cum vult, nec non et deterioratur in unione ad corpus, sicut consuetum est dici a Platonicis et multis ex eis. Videtur ergo quod animae poenale est et fugiendum, esse cum corpore. Non ergo conveniens est dictum Platonis, scilicet quod anima composita ex elementis, primo commisceatur corpori.

#23 Nonam rationem ponit cum dicit immanifesta autem quae talis est. Plato loquitur de anima universi, et dicit eam moveri circulariter: sed secundum opinionem suam causa quare caelum movetur circulariter est immanifesta, idest non assignatur. Si enim caelum movetur circulariter, aut ergo hoc erit propter principia naturaliter, aut propter finem. Si dicatur quod naturaliter propter principia, aut erit propter naturam animae, aut propter naturam corporis caelestis. Sed non est propter naturam animae, quia moveri circulariter non inest animae secundum substantiam suam, sed per accidens, quia, ut dictum est, anima movetur per se et secundum suam substantiam motu recto, et deinde aspectum rectum reflexit in circulos.

Nec etiam propter naturam ipsius corporis caelestis, quia corpus non est causa motus animae, sed anima est magis corpori causa quod moveatur. Si autem dicatur quod propter finem, non potest assignari aliquis finis determinatus secundum eum, cum quaeritur quare sic movetur, et non alio motu, nisi quod sic Deus voluerit eum moveri. Sed Deus propter aliquam causam dignatus est caelum potius moveri quam manere, et moveri sic, idest circulariter, quam alio motu, quam causam Plato non assignat. Sed quia hanc assignare est magis proprium aliis rationibus, idest in alio tractatu, scilicet in libro de caelo, ideo dimittamus ipsam ad praesens.

#24 Decimam rationem ponit cum dicit illud autem quae non solum est contra Platonem, sed etiam contra multos alios; et ducens est ad inconvenientiam, et ostendens eorum positiones deficientes. Quae talis est. Constat quod inter movens et motum est aliqua proportio, et inter agens et patiens, et inter formam et materiam.

Non similiter enim quaelibet forma cuilibet corpori convenit et unitur, neque omne agens agit in omne patiens. Neque quodlibet movens movet quodlibet motum, sed oportet quod sit inter ea aliqua communicatio et proportio, ex qua hoc sit aptum natum movere, illud vero moveri. Patet autem quod isti Philosophi posuerunt animam esse in corpore, et movere corpus: cum ergo loquantur de ipsa natura animae, videtur etiam necessarium, quod aliquid dixissent de natura corporis, propter quam causam uniatur corpori, et quomodo se habeat corpus ad eam, et quomodo comparatur corpus ad animam. Non ergo sufficienter determinant de anima dum conantur dicere solum quale quid sit anima, et negligunt ostendere quale quid sit corpus suscipiens ipsam.

#25 Ex quo convenit eis illud quod in fabulis Pythagoricis habetur, quod quaelibet anima in quodlibet corpus ingrediatur, puta si casu contingat in corpus elephantis intrare animam muscae. Quamvis hoc non possit esse, cum unumquodque corporum, et maxime animalium, habeat propriam formam et propriam speciem, et proprium movens et proprium motum, et multum differat corpus vermis a corpore canis, et corpus elephantis a corpore culicis.

Hoc tamen dicentes, scilicet quod quaelibet anima quodlibet corpus ingreditur, dicunt simile, ac si quis dicat artem textriam ingredi in fistulas, et aerariam in telariam. Et tamen si ipsis artibus inesset natura ingrediendi corpora, seu organa ex seipsis, non quaelibet in quodlibet ingrederetur, sed fistulativa ingrederetur in fistulas, non in lyras, cytharativa autem in cytharas, et non in fistulas: eodem igitur modo si animae cuilibet sit corpus, unaquaeque anima non quodlibet corpus ingreditur, immo ipsa anima idoneum format sibi corpus, et non assumit paratum. Sic ergo Plato et alii Philosophi loquentes tantum de animae natura, insufficienter dixerunt, non determinantes quod sit corpus conveniens cuilibet animae, et qualiter et quale existens uniatur sibi.

#### |+9 Lectio 9

#1 Postquam Philosophus reprobavit opinionem Platonis, hic consequenter reprobat quamdam aliam opinionem conformem opinioni Platonis quantum ad aliquid. Fuerunt enim quidam, qui dixerunt quod anima erat harmonia: et isti concordaverunt cum Platone in hoc, quod Plato dixit quod anima erat composita ex numeris harmonicis, hi vero quod erat harmonia. Sed differebant in hoc, quod Plato dixit quod anima erat harmonia numerorum, hi vero dixerunt, quod harmonia tam compositorum quam mixtorum, vel contrariorum, erat anima. Circa hoc autem tria facit.

Primo enim ponit opinionem istorum et rationem opinionis. Secundo disputat contra dictam opinionem, ibi, et quidem harmonia, etc..

Tertio ostendit quomodo haec opinio est multum probabilis, ibi, si vero alterum anima est, etc..

#2 Circa primum duo facit. Primo enim ponit dictam opinionem de anima; dicens, quod quaedam opinio tradita est ab antiquis de anima, quae videbatur habere rectas rationes, et non solum in speciali de anima, sed etiam quantum ad id quod commune est ad omnia principia. Et dicit quantum ad id quod commune est, quia antiqui Philosophi nihil tractaverunt de causa formali, sed tantum de materiali. Et inter omnes, illi qui magis visi sunt appropinquare ad causam formalem fuerunt democritus et empedocles: qui, scilicet empedocles, dixit quod omnia constabant ex sex principiis: quorum quatuor posuit materialia, scilicet quatuor elementa: et duo formalia partim activa, et partim materialia, scilicet amicitiam et litem. Et dicebant quod haec principia materialia habebant inter se quamdam proportionem, quae resultabat ex eis, ita quod conveniebant in aliquo uno, quia sine

hoc non possent esse simul. Et hanc dicebant formam rerum et harmoniam quamdam esse. Unde sicut de aliis formis, sic dicebant de anima, quod erat harmonia quaedam.

|#3 Secundo cum dicit etenim harmoniam ponit rationem huiusmodi opinionis; dicens, quod harmonia est complexio et proportio et temperamentum contrariorum in compositis et mixtis. Et haec proportio, quae est inter ista contraria, dicitur harmonia, et forma illius compositi. Unde, cum anima sit quaedam forma, dicebant ipsam esse harmoniam. Dicitur autem haec opinio fuisse cuiusdam dynarchi et simiatis et empedoclis.

|#4 Consequenter cum dicit et quidem disputat contra opinionem praedictam. Et circa hoc duo facit. Primo enim disputat generaliter ad positionem dictorum Philosophorum.

Secundo vero in speciali ad ponentem, scilicet contra empedoclem, ibi, investigabit autem hoc etc.. Ad positionem autem obiicit quatuor rationibus: quarum prima talis est.

Constat quod harmonia proprie dicta est consonantia in sonis: sed isti transumpserunt istud nomen ad omnem debitam proportionem, tam in rebus compositis ex diversis partibus quam in commixtis ex contrariis. Secundum hoc ergo harmonia duo potest dicere: quia vel ipsam compositionem aut commixtionem, vel proportionem illius compositionis seu commixtionis. Sed constat quod neutrum istorum est anima; ergo anima non est harmonia.

Quod autem anima non sit compositio sive proportio compositionis, patet. Isti enim accipiunt animam, ut substantiam quamdam; sed illa duo sunt accidentia; non ergo idem sunt.

|#5 Secundam rationem ponit cum dicit amplius autem quae talis est. Constat quod omnes Philosophi dicunt quod anima movet: sed harmonia non movet, immo relinquitur ex movente, et sequitur: sicut ex motu chordarum, qui est per musicam, relinquitur harmonia quaedam in sono. Et ex applicatione et contemperatione partium a componente relinquitur proportio quaedam in composito. Ergo si anima est harmonia, et haec relinquitur ex harmonizzatore, oportebit ponere aliam animam, quae harmonizet.

|#6 Tertiam rationem ponit cum dicit congruit autem quae talis est. Philosophus dicit in quarto physicorum. Quicumque assignat definitionem seu naturam rei, oportet quod illa assignatio, si sufficiens est, conveniat operationibus et passionibus illius rei: tunc enim definitur optime quid est res, quoniam non solum cognoscimus substantiam et naturam ipsius rei, sed etiam passiones et accidentia eius. Si ergo anima est harmonia quaedam, oportet quod per cognitionem harmoniae deveniamus in cognitionem et operationum, et accidentium animae.

Sed hoc est valde difficile, ut puta si velimus operationes animae in harmoniam referre.

Cuius enim harmoniae erit sentire, et cuius amare aut odire, et intelligere? sed per cognitionem harmoniae magis congruit venire in cognitionem accidentium corporum; ut si velimus cognoscere sanitatem, dicemus quod est complexio adaequata et temperata humorum et qualitatum in corpore: et sic de aliis corporeis virtutibus. Et sic harmonia magis esse attribuenda corpori quam animae.

|#7 Quartam rationem ponit cum dicit amplius autem quae talis est. Harmonia invenitur aliquando in compositis et habentibus compositionem et motum; quia quando haec sic invicem simul ponuntur et ordinantur, ut nullum congenium praetermittatur idest ut nullus defectus eiusdem generis ibi sit, tunc illae partes dicuntur bene harmonizatae, et compositio ipsarum vocatur harmonia, sicut ligna et lapides, et alia corpora naturalia. Sic etiam et chordae, quando bene ordinatae sunt, vel fistulae, ut ex inde consonantia sonorum resultet, dicuntur bene harmonizatae; et huius consonantia dicitur harmonia, et hoc modo proprie dicitur harmonia. Aliquando invenitur in corporibus mixtis ex contrariis. Quando enim aliqua contraria sunt complexa et commixta in aliquo, ita ut nulla repugnantia seu excessus alicuius contrarii sit ibi, utputa calidi aut frigidi, aut humidi aut sicci, tunc illa dicuntur bene harmonizata, et horum ratio idest proportio dicitur harmonia. Si ergo anima est harmonia, secundum aliquem istorum modorum diceretur. Sed constat quod neutro istorum modorum rationabile est animam dici harmoniam; ergo male dicunt animam harmoniam esse.

|#8 Et quod neutro istorum modorum anima dicatur harmonia, patet. Non enim anima potest dici harmonia, secundum quod invenitur in rebus compositis et habentibus compositionem; quod patet. Nam ordo partium compositarum in corpore est valde manifestus: facile enim est scire ordinem ossium ad ossa, et nervorum ad nervos, et brachii ad manum, et carnis ad ossa. Sed ratio ordinis partium animae est nobis immanifesta. Non enim per hoc possumus scire ordinem qui est inter intellectum et sensum et appetitum et huiusmodi.

|#9 Nec etiam potest dici harmonia secundum proportionem corporum commixtorum ex contrariis. Et hoc duplici ratione. Una ratio est, quia diversa proportio invenitur in diversis partibus corporis: nam commixtio elementorum non habet eandem rationem, idest proportionem, secundum quam est caro, et secundum quam est os: ergo in diversis partibus erunt diversae animae secundum diversam proportionem et multiplicationem partium animalis.

Alia ratio est, quia omnia corpora sunt commixta ex elementis et contrariis: si ergo proportio commixtionis in quolibet corpore est harmonia, et harmonia est anima; ergo in quolibet corpore erit anima: quod est inconueniens.

Et sic patet, quod inconuenienter dicunt animam esse harmoniam.

#10 Consequenter cum dicit investigabit autem disputat contra empedoclem: et ponit contra eum tres rationes quas non deducit. Quarum prima talis est: ipsi ponunt quodlibet corpus consistere ratione, idest proportione quadam, quam dicunt harmoniam, et hanc dicunt animam: quaero ergo, utrum anima sit ipsa ratio, idest proportio commixtionis, aut aliquid aliud a proportione? si tu dicis quod est ipsa proportio, tunc, cum in uno corpore sint diversae proportionem secundum diversas partes, sequuntur duo inconuenientia: scilicet quod multae animae sunt in uno corpore secundum diversas partes, et quod in quolibet mixto sit anima. Si dicas quod est aliud quam proportio, tunc, cum proportio sit harmonia, anima non erit harmonia.

#11 Secundam rationem ponit cum dicit amplius autem quae talis est. Empedocles ponebat quod amicitia esset causa congregationis in rebus, et lis causa disgregationis: sed in congregatione fit aliqua proportio: quaero ergo, utrum amicitia sit causa cuiuslibet congregationis, aut tantum congregationis harmonizatae? si tu dicas, quod amicitia est causa cuiuslibet congregationis, tunc oportebit ponere aliquid aliud ab amicitia, quod causet huiusmodi proportionem et harmoniam in congregationibus harmonizatis: vel erit dicere, quod huiusmodi harmonizatio est a casu. Si tu dicas, quod est causa solum congregationis harmonizatae, tunc amicitia non erit causa omnis congregationis: quod est contra eum.

#12 Tertiam rationem ponit cum dicit et hoc utrum quae talis est. Empedocles dicit quod amicitia est quae facit congregationem in rebus.

Quaero ergo utrum amicitia sit idem cum ipsa congregatione harmonizata, aut non? si dicatur quod est idem, tunc, cum nihil sit causa suiipsius, amicitia non erit causa illius congregationis, sicut empedocles dicebat. Si vero dicatur quod non est idem, contra. Congregatio harmonizata nihil aliud est, quam convenientia quaedam: amicitia vero videtur esse quaedam convenientia: ergo est idem: et sic idem quod prius.

#13 Consequenter cum dicit si vero ostendit quomodo haec opinio est multum probabilis; dicens, quod ideo videtur haec opinio probabilis, quia posito uno ponitur aliud, et remoto uno removetur alterum; nam recedente ab aliquo corpore harmonia, recedit anima, et permanente harmonia permanet anima.

Sed hoc non sequitur; quia proportio huiusmodi non est forma, sicut ipsi credebant, sed est dispositio materiae ad formam.

Et si accipiatur proprie harmonia compositionis pro dispositione, bene sequitur, quod manente dispositione materiae ad formam manet forma, et destructa dispositione, removetur forma. Non tamen quod harmonia sit forma, sed dispositio materiae ad formam.

#14 Secundo cum dicit quod quidem concludit et epilogat, quod anima non movetur circulariter, sicut Plato dixit. Nec est harmonia, sicut empedocles asseruit. Movetur autem secundum accidens, sicut diximus supra, et movet seipsam. Et quod moveatur secundum accidens, patet; quia movetur inquantum movetur corpus in quo est, corpus autem movetur ab anima. Alio modo non est moveri ipsam secundum locum nisi per accidens.

|+10 Lectio 10

#1 Postquam Philosophus posuit rationes illorum qui dixerunt animam moveri ex eo quod ipsa movet corpus, et disputavit contra eos, hic consequenter vult ostendere, quod evidentior ratio, quod anima moveatur, potest sumi ex ipsis operationibus animae. Et circa hoc duo facit. Primo enim movet dubitationem illorum, qui dixerunt animam moveri ex operibus animae. Secundo vero solvit dubitationem huiusmodi quantum ad propositum pertinet, ibi, hoc autem non est necesse etc.. Dicit ergo primo, quod licet praedicti Philosophi dubitaverint utrum anima moveretur ex eo quod movet corpus, tamen rationabilius, idest probabilius dubitabit aliquis de anima, quod moveatur considerans in huiusmodi quae dicuntur, idest in operationibus animae.

Ex his enim poterit probabiliter ostendi, quod anima movetur. Nos enim dicimus animam tristari, gaudere, confidere, idest audere et timere. Amplius autem dicimus ipsam irasci, sentire et intelligere. Cum ergo haec omnia sint operationes animae, et sint motus quidam, videtur quod anima moveatur. Haec autem dubitatio videtur magis probabilis quam superior. Nam illa considerat motum animae ex motu corporis. Dicebat enim quod nihil movet, nisi moveatur. Unde, cum anima moveat corpus, manifestum est, quod ipsa movetur.

Haec vero opinio considerat motum ipsius animae ex propriis operationibus animae.

#2 Consequenter cum dicit hoc autem solvit dubitationem. Circa quod sciendum est, quod quando Aristoteles inquirat veritatem aliquam solvendo et obiiciendo, aliquando obiicit et solvit post determinatam veritatem, et tunc

obiicit et solvit secundum suam opinionem: aliquando vero ante determinatam veritatem, et tunc obiicit et solvit supponendo opiniones aliorum, et non secundum suam opinionem et veritatem, quam ipse opinatur. Et huius exemplum habemus in tertio physicorum, ubi Philosophus disputat contra ponentes infinitum, et utitur contra eos multis rationibus, quae secundum se sunt falsae, licet secundum illos reputentur verae; puta quod omne corpus habet levitatem et gravitatem.

Cuius ratio est, quia hoc, scilicet utrum corpus habet levitatem et gravitatem, nondum determinaverat, quod postea determinavit in libro de caelo: et ideo reiteravit ibi quaestionem de infinito. Hunc autem modum obiiciendi et solvendi servat hic Aristoteles; unde et procedit contra eos supponendo illorum opiniones.

|#3 Illi enim, et maxime Platonici, opinati sunt, quod tristari, gaudere, irasci, sentire, et intelligere, et huiusmodi quae dicta sunt, sint motus animae. Et quod quodlibet illorum, etiam intelligere, fiat per organum determinatum, et quantum ad hoc non sit differentia inter sensitivam et intellectivam, et quod omnis anima, non solum intellectiva, sit incorruptibilis. Aristoteles vero omnia ista concedit. Ipse enim supponit quod huiusmodi operationes fiant per determinata organa, etiam intelligere. Et quod omnis anima sit incorruptibilis.

Hoc tantum negat, scilicet quod huius operationes, scilicet sentire, gaudere, et huiusmodi, sint motus animae, sed motus coniuncti; et quantum ad hoc disputat contra eos.

|#4 Et circa hoc duo facit. Primo enim ostendit, quod huiusmodi operationes non sunt motus animae. Secundo vero probat hoc quodam medio, ibi, intellectus autem etc.. Dicit ergo, quod isti dicunt duo. Et primo, quod gaudere et tristari et huiusmodi, sunt motus.

Secundo, quod haec attribuuntur animae, scilicet quod irascatur, gaudeat, sentiat et huiusmodi; et sic videtur quod anima moveatur.

Sed hoc non est necesse; immo utrumque istorum est falsum: scilicet quia neque huiusmodi operationes sunt motus, et neque attribuuntur animae, scilicet quod irascatur, gaudeat, sentiat, et huiusmodi. Sed dato quod sint motus, et loquamur de eis secundum quod sunt motus, nihilominus tamen falsum est quod attribuantur animae, et per consequens quod secundum huiusmodi operationes moveatur.

Quod sic patet.

|#5 Constat enim quod si huiusmodi operationes sunt motus et attribuuntur animae, quod non attribuuntur sibi nisi secundum aliquas determinatas partes corporis; sicut sentire non attribuitur animae, nisi in aliqua parte corporis, ut in oculo, sensus qui est per visum, et irasci in corde, et sic de aliis. Similiter manifeste apparet, quod non sunt animae tantum motus, sed coniuncti. Sunt tamen ab anima, ut puta in hoc quod est irasci. Anima enim iudicat aliquid esse dignum ira, cor autem animalis ex hoc movetur, et fervet circa ipsum sanguis. Sic autem se habet ad timores.

Nam aliqua particula corporis contrahitur ad terribile et alteratur, et similiter de aliis.

Et sic anima non movetur, sed est moveri ab ea in eo quod aliquid, ut cor, quodammodo movet. Et quia ipse determinabit inferius quod intelligere est quaedam operatio animae, in qua non communicat cum corpore, et non est coniuncti; ideo dicit, quod intelligere forsitan est aliquid alterum ab operationibus coniuncti et dicit forsitan, quia non loquitur definiendo, sed supponendo. Quia vero dixit quod huiusmodi motus non sunt animae, sed coniuncti, sunt tamen ab anima.

|#6 Ideo cum dicit horum autem vult ostendere quod huiusmodi motus corporis sunt ab anima secundum loci mutationes.

Sicut patet in ira, quae fit in anima motis quibusdam particulis ipsius corporis, scilicet moto corde. Ex ira enim sanguis exit ad partes exteriores, motus a fervore cordis. Alia vero est secundum alterationem, sicut patet in timore. Nam cor ad terribile contrahitur et inrigidatur, et alteratur homo et pallescit.

Quales autem passiones sint, et quomodo moveantur, alterius rationis est dicere. Sic igitur patet quod huiusmodi motus non sunt animae, sed corporis ab anima, ut dictum est.

|#7 Sicut ergo animal habet operationes corporales, et huiusmodi non sunt animae, sed corporis, seu coniuncti, ita et huiusmodi operationes, scilicet sentire et gaudere, et huiusmodi, non debent referri ad animam, sed ad coniunctum. Nam si aliquis dicat animam irasci, et secundum huiusmodi operationes moveri, simile est ac si dicat ipsam animam texere vel aedificare, aut cytharizare.

Nam et anima est causa horum motuum. Habitus enim aedificativus et textivus, et cytharizandi est in ipsa anima, et huiusmodi ab anima sunt. Sed sicut melius est dicere quod aedificator aedificat, non ars, licet aedificator aedificet per aedificativam artem, sic fortassis melius est dicere quod anima non miseretur neque addiscit, neque intelligit, sed homo per animam. Dicit fortassis intelligere quia loquitur supponendo, ut dictum est.



#8 Quia vero per hoc, quod dicit quod non movetur anima, sed homo per animam, posset intelligi quod motus existeret in anima sicut in subiecto; ideo removet hoc, dicens, quod cum dico hominem moveri ab anima, non sic dico quod motus in illa, scilicet in anima, existat, sed quasi ab illa.

#9 Cum enim dico, hoc movetur per hoc, istud potest dupliciter intelligi. Vel quia aliquando ipsa res, qua aliquid movetur, motum sustinet: ut cum dico hominem moveri pede, quia ipse pes movetur. Vel quia ipsa aliquando res non sustinet motum, sed impellit aliquid ad motum. Et hoc modo homo dicitur moveri per animam.

#10 Et in hoc est duplex motus. Quia aliquando anima est ut terminus motus, quando scilicet motus est ad illam, scilicet ad animam, sicut in apprehensione sensibilium. Nam quando anima apprehendit exteriora sensibilia, tunc virtus sensitiva, quae est in organo, nititur et movetur ad remittendum et reducendum species et intentiones rerum sensibilium usque ad illam, scilicet ad animam. Aliquando vero est ut principium motus, quando scilicet motus operationis initiatus est ab illa, scilicet ab anima, ut est in reminiscencia, a qua intentiones et phantasmata rerum occultata et recondita educuntur ad intelligendum res sensibiles. Sive autem motus aut quietes dicat aliquis, phantasmata huiusmodi sint derelicta interius, non refert quantum ad praesentem materiam.

#11 Patet igitur quod huiusmodi motus non attribuuntur animae, sed sunt coniuncti, ab ipsa anima tamen, et non sicut motu existente in ipsa anima.

#12 Notandum tamen quod haec solutio praedictae dubitationis non est distinctiva et definitiva veritatis, sed obviativa. Sciendum enim, quod motus attribuuntur operationibus animae, a diversis diversimode. Nam tripliciter invenitur motus in operationibus animae.

In quibusdam enim invenitur motus proprie, in quibusdam minus proprie, in quibusdam vero minime proprie.

#13 Proprie enim invenitur motus in operationibus animae vegetabilis, et in appetitu sensitivo. In operatione quidem animae vegetabilis, est proprie motus, quando movetur in esse naturae per nutrimentum, et hic est motus augmenti; et secundum hoc anima vegetabilis se habet ut agens, corpus vero ut patiens. In appetitu vero sensitivo proprie invenitur motus, et secundum alterationem et secundum motum localem. Nam ad appetitum alicuius rei, homo statim movetur et alteratur, vel ad iram, sicut in appetitu vindictae, vel ad gaudium sicut in appetitu delectabilis.

Item ex hoc movetur etiam sanguis, qui est circa cor, ad partes exteriores, et etiam homo de loco ad locum ad consequendum id quod appetit.

#14 Minus vero proprie invenitur motus in operationibus animae sensitivae. In his enim non est motus secundum esse naturae, sed solum secundum esse spirituale, sicut patet in visu cuius operatio non est ad esse naturale, sed spirituale: quia est per species sensibiles secundum esse spirituale receptas in oculo. Sed tamen habet aliquid de mutabilitate, inquantum scilicet subiectum virtutis visivae est corpus. Et secundum hoc habet rationem motus, licet minus propriam. Non enim dicitur motus in operationibus proprie, nisi cum operatio illa est ad esse naturae.

#15 Minimum autem de proprietate motus, et nihil nisi metaphorice, invenitur in intellectu. Nam in operatione intellectus non est mutatio secundum esse naturale, sicut est in vegetabili, nec subiectum spirituale quod immutetur, sicut est in sensibili. Sed est ibi ipsa operatio, quae quodammodo dicitur motus, inquantum de intelligente in potentia fit intelligens in actu. Differt tamen a motu eius operatio, quia eius operatio est actus perfecti, motus vero est actus imperfecti.

#16 Et ideo patet quomodo operationes animae vegetabilis et sensitivae, non sunt motus animae, sed coniuncti. Operationes autem intellectus non dicuntur motus nisi metaphorice, et sunt solum animae intellectivae absque aliquo determinato organo.

#17 Sciendum etiam, quod sicut in sensu invenitur vis appetitiva et apprehensiva, ita et intellectu invenitur vis appetitiva et apprehensiva. Et ideo haec: amor, odium, gaudium et huiusmodi, possunt intelligi, et prout sunt in appetitu sensitivo, et sic habent motum corporalem coniunctum; et prout sunt in intellectu et voluntate tantum absque omni affectione sensitiva, et sic non possunt dici motus, quia non habent motum corporalem coniunctum. Et inveniuntur etiam in substantiis separatis, secundum quod in sequentibus melius patebit.

#18 Consequenter cum dicit intellectus autem vult probare quae ostendit, scilicet quod huiusmodi operationes, etiam si sint motus, sicut ipsi dicebant, non attribuuntur animae, sed corpori et coniuncto. Et hoc probat per quamdam opinionem illorum, quae erat famosa tempore suo, scilicet, quod omnis anima est incorruptibilis; et

hoc secundum eos erat de intellectu et de omni anima. Dicit ergo, quod videtur praedictis philosophis quod intellectus sit quaedam substantia, quae est in fieri et nondum completa, et quod non corrumpitur.

Cuius ratio est, quia nos videmus quod omnes debilitaciones quae fiunt circa intellectum et sensum, non attingunt ad ipsam animam secundum se, sedveniunt ex debilitate organi. Unde videtur quod intellectus et omnis anima sit incorruptibilis, et quod debilitatio in eius operationibus non sit ex eo quod ipsa corrumpatur, sed ex eo quod debilitantur organa.

|#19 Si enim corrumperetur anima, maxime corrumperetur a debilitate quae est in senectute, sicut accidit in organis sensitivis, quae debilitantur ex senectute: tamen anima non debilitatur ex hoc; quia si senex accipiat oculum iuvenis, videbit ut iuvenis. Quare senectus debilitat, non quidem quod ipsa anima patiatu seu virtus sensitiva, sed id in quo est. Sicut in aegritudinibus et in ebrietatibus non debilitatur anima, sed corpus. Sic ergo intelligere, idest simplex apprehensio et considerare, idest operatio intellectus quae est in componendo et dividendo, marcescunt, non quidem quod intellectus corrumpatur et patiatu, sed corrupto quodam alio interius, idest corrupto aliquo, quod est organum intellectus. Ipsum autem intelligere est impassibile.

|#20 Hoc autem dicit Aristoteles non quod sit huius opinionis, quod credat intellectum habere determinatum organum corporale; sed sicut dictum est, ipse hic loquitur supponendo opiniones istorum Philosophorum, qui, sicut dictum est, erant huius opinionis, quod omnes operationes animae, et etiam ipse intellectus, haberent organa determinata.

Et ideo secundum hoc assignat quare intelligere marcescat; quia huiusmodi operationes, quae sunt intelligere, amare et odire, sunt passiones illius, scilicet animae (supponendo loquitur), sed huius habentis, scilicet coniuncti seu organi corporalis. Organi dico habentis illud, scilicet intelligere et huiusmodi secundum quod illud habet. Unde corrupto hoc scilicet determinato organo huiusmodi operationis, quae est amare seu intelligere, non rememoratur neque amat, scilicet anima. Cuius ratio est, quia huiusmodi passionis non erant animae tantum sed communis scilicet coniuncti: quod est iam destructum et corruptum. Si ergo omnes huiusmodi motus et operationes debilitantur non propter animam, sed propter debilitatem corporis seu organi, ut dictum est: manifestum est, quod non sunt animae tantum, sed coniuncti; et per consequens, quod anima non movetur, sed coniunctum, licet anima.

|#21 Quia vero Aristoteles locutus est hic de intellectu, supponendo opiniones aliorum, sicut iam patet; ne credatur quod ipse opinetur intellectum sic esse ut supposuit, ideo removet hoc, dicens, quod fortassis intellectus est aliquid divinius et impassibile, idest aliquid altius et aliqua maior potentia, et per consequens operatio ipsius animae, quam dicatur hic. Dicit autem fortassis quia nondum hoc determinaverat, sed postea hoc in tertio ostendit. Unde patet quod supponendo loquitur.

|#22 Consequenter concludit ex omnibus dicens, quod manifestum est ex omnibus his, quae dicta sunt, quod non est possibile animam moveri. Quod si non movetur aliquo modo, manifestum est quod non movetur a seipsa huiusmodi motibus, sicut isti ponebant.

|+11 Lectio 11

|#1 Postquam Philosophus improbavit opinionem illorum, qui dixerunt simpliciter animam moveri, hic consequenter arguit contra opinionem xenocratis, qui supra motum addidit aliquid aliud, scilicet quod anima esset numerus movens seipsum. Et haec opinio est multum irrationabilior opinionibus aliorum Philosophorum, quae dictae sunt. Nam his qui dicunt animam esse numerum moventem seipsum, multa impossibilia insunt. Et primo quidem ea quae accidunt eo quod est moveri, id est ex motu, quae etiam accidunt omnibus dicentibus animam moveri; accidunt etiam sic dicentibus, et inconvenientia propria, ex hoc scilicet quod dicunt animam esse numerum.

Et propter hoc Philosophus improbat definitionem hanc xenocratis de anima, et non tantum est disputans ad nomen, sed ad ipsam intentionem definientis. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit hanc definitionem esse inconvenientem, quantum ad ipsam animam vel substantiam animae. Secundo vero quantum ad eius accidentia, ibi, complectentibus igitur in unum etc.. Circa primum duo facit. Primo enim destruit definitionem praedictam de anima per rationes. Secundo vero ostendit quod ad hanc definitionem sequuntur omnia inconvenientia quae sequuntur ad opiniones aliorum Philosophorum, ibi, accidit autem sicut diximus etc..

|#2 Quod autem praedicta definitio sit incongrua, probat sex rationibus. Quarum prima talis est. Tu dicis, animam esse numerum moventem seipsum: numerus autem constat ex unitatibus: ergo dicis animam esse unitates.

Si tu dicis animam esse numerum moventem seipsum, ergo et animam unitates moventes seipsas: sed omne movens seipsum habet duas partes, ut probat in octavo physicorum; quarum una est movens et alia mota: ergo

oportebit dicere quod unitas seu punctum dividetur in duas partes, quarum una sit movens, et altera mota. Hoc autem est impossibile, ergo impossibile est quod anima sit numerus movens seipsum. Quod autem sit impossibile unitatem habere unam partem moventem et aliam motam, probat: quia nullo modo illud quod est omnino impartibile et indifferens, potest intelligi quod moveatur per se, ita quod habeat partem moventem unam, et aliam motam. Nam in nullo possunt haec duo, scilicet vis motiva vel movens, et mobilis vel mota esse, nisi differant. Cum ergo unitas sit impartibilis et indifferens, non potest huiusmodi partes habere, et sic nec moveri. Ergo anima non est numerus movens seipsum.

|#3 Secundam rationem ponit cum dicit amplius quoniam quae talis est. Tu dicis animam esse numerum: ergo et unitates, ut dictum est.

Inter unitatem autem et punctum nulla differentia est, nisi quod punctus habet positionem; est enim punctum unitas positionem habens. Sed si anima est numerus, oportet quod alicubi sit huiusmodi numerus animae, et positionem habens: ergo anima erit unitas positionem habens. Huiusmodi autem sunt puncta: ergo anima erit puncta. Sed secundum quod dicunt Platonici, motus puncti facit lineam, linea autem mota facit superficiem, superficies vero corpus. Sed est anima numerus movens seipsum, ergo eodem modo et unitas; et per consequens est punctum movens seipsum: punctum autem motum non facit nisi lineam: ergo motus animae non facit nisi lineam.

Et sic anima motu suo non causat vitam, sed lineam, quod est falsum. Non est igitur anima numerus movens seipsum.

|#4 Tertiam rationem ponit cum dicit amplius autem quae talis est. Si anima est numerus, ut tu dicis, oportet quod consequatur passiones et naturam numeri: sed constat quod si aliquis auferat a numero unitatem aliquam, seu addat, mutat speciem. Nam si huic numero, scilicet ternario, addas unitatem, mutat speciem.

Alia enim species est huius numeri quatuor, et alia eius quod est tria. Si vero ab eodem auferas unitatem, efficitur duo et mutat similiter speciem. Constat autem quod animalia sumunt speciem ab anima, cum unumquodque consequatur per formam speciem suam.

Ergo si anima est numerus, ex subtractione vel additione alicuius ab anima, relinquitur alia anima specie: et hoc est falsum. Videmus enim in decisionibus plantarum et animalium annulosorum, quod divisa seu decisa vivunt, et eandem speciem habent. Non ergo anima est numerus movens seipsum.

|#5 Quartam rationem ponit cum dicit videbitur autem quae talis est. Tu dicis animam esse numerum: et sicut dictum est; sequitur quod anima sit unitates positionem habentes, et per consequens quod sit puncta. Secundum hoc autem si recte consideremus, videbitur utique quod nihil differt dicere, quod anima sit corpora parva et indivisibilia, sicut dixit democritus, aut dicere quod sit unitates positionem habentes. Unum enim positionem habens, quantitas est et indivisibilis. Ex hoc ergo sic arguo: anima, secundum positionem tuam, est numerus movens seipsum, et per consequens unitates et puncta moventia seipsa.

Ponamus autem quod corpora indivisibilia, quae posuit democritus, sint puncta, quia non differt, sicut dictum est, et sint quanta, quod necesse est, quia proprie non movetur nisi quantum. Huiusmodi autem puncta movent seipsa, quia anima est numerus seipsum movens. Sed in movente seipso, sicut dictum est, duo sunt: ergo erit in ipso puncto, unum quod est movens, et aliud quod est motum. Nec est curandum utrum sint magna seu parva, dummodo sit quanta; quia in quolibet continuo movente seipsum hoc accidit, scilicet, quod sint duo ibi, unum ut movens, et aliud ut motum. Et sic necesse est quod sit aliquid motivum unitatum. In animali autem, illud quod movet animal, est anima; ergo et in numero, illud quod movet numerum erit anima; ergo anima non est id quod movetur, sed illud quod movet. Et sic mala est definitio animae, quod sit numerus movens seipsum; sed potius quod sit numerus movens numerum motum.

|#6 Quintam rationem ponit cum dicit contingit autem quae talis est. Secundum opinionem xenocratis contingit hanc, scilicet animam, esse unitatem: sed ex hoc contingit ipsam esse puncta; quia si anima est unitas, oportet quod differat ab aliis unitatibus. Non poterit autem differre ab eis nisi per positionem. Quae enim est differentia puncti solitarii id est unitatis intellectae, nisi positio? nulla unitas autem nisi positionem habens, est punctum: ergo anima non est unitas sed puncta. Sed anima est in corpore, et quodlibet corpus habet puncta sua per se. Quaero ergo, utrum puncta, quae sunt anima, sint eadem cum punctis corporis, aut alia. Si quidem sunt altera, ergo in qualibet parte corporis erunt puncta animae, et sic erunt duo puncta animae in eodem loco simul. Et si duo, propter quid non plura, aut etiam infinita? nam illa, quorum locus est indivisibilis, et ipsa indivisibilia sunt, unde non indigent ampliori loco.

Unde si ponantur duo esse in loco indivisibili, per consequens possunt in eodem loco esse infinita. Si vero dicas, quod sunt eadem puncta quae sunt in corpore cum his punctis, quae sunt anima, sequitur quod cum omne corpus habeat puncta, quod omne corpus habeat animam: sed hoc est falsum: non ergo anima est numerus movens seipsum.

|#7 Sextam rationem ponit cum dicit amplius autem et sumitur ex praecedenti. Quae talis est: sicut dictum est, sequitur ex positione xenocratis, quod anima sit puncta: sed nos videmus quod puncta non separantur, nec absolvuntur a corporibus. Nam lineae non dividuntur a superficiebus, nec puncta a lineis.

Anima vero separatur et absolvitur a corpore: ergo non est puncta, neque numerus. Patet ergo quod definitio xenocratis de anima est incongrua quantum ad ea quae in definitione ponuntur.

|#8 Consequenter cum dicit accidit autem dicit definitionem praedictam esse incongruam, quantum ad inconvenientia. Nam ex huiusmodi definitione de anima sequuntur omnia inconvenientia, quae sequuntur ex opinionibus omnium Philosophorum de anima.

Quidam enim erraverunt circa animam, et dixerunt ipsam esse corpus subtilissimarum partium.

Ex quo sequebatur, quod cum anima sit ubicumque est sensus in corpore, et sensus sit ubique per corpus, quod si anima est corpus, quod duo corpora sint simul. Et hoc idem sequetur si anima est puncta, sicut dictum est, scilicet quod duo sint simul et etiam infinita; et hoc si puncta animae sint alia a punctis corporis. Sed si non fiat differens numerus punctorum animae, id est si non differant puncta animae a punctis quae sunt in corpore, sequitur quod in quolibet corpore sit anima. In quolibet enim corpore est invenire puncta.

|#9 Quidam vero, sicut democritus, erravit dicens animam moveri, et corpus ex motu animae; et cum ipse diceret componi animam ex indivisibilibus sphaeris, et ex motu ipsarum moveri corpus, sequebatur, quod corpus moveretur ex corporibus indivisibilibus.

Et hoc idem inconveniens sequitur ex definitione istorum, scilicet animal moveri ex numero, et per consequens a punctis: et non est differentia, dicere sphaeras parvas, et unitates magnas, aut quascumque unitates moveri.

Nam utrobique id est in sphaericis corporibus et unitatibus, necesse est quod anima moveatur, eo quod ipsa, scilicet corpora sphaerica, et puncta seu unitates moventur.

|#10 Consequenter cum dicit complectentibus igitur ostendit insufficientiam praedictae definitionis ex parte accidentium. Dicit ergo quod, quandocumque definitio sufficienter assignatur, non solum debet ducere in cognitionem substantiae rei definitae, sed etiam accidentium.

Sed si complicemus in unum ista duo, quae posita sunt in definitione animae, scilicet numerum et motum, non solum accidunt nobis inconvenientia quae dicta sunt circa substantiam ipsius animae, sed etiam multa alia; quia haec duo non solum est impossibile esse definitionem, idest substantiam animae, verum etiam est impossibile quod ipsa, scilicet numerus et motus, sint accidentia animae, seu ducant in cognitionem accidentium. Non igitur est congrua definitio, cum non ducat, in cognitionem accidentium. Et quod non ducat in cognitionem accidentium animae, manifestum est si quis ex huiusmodi definitione conabitur passiones et operationes animae assignare, puta ratiocinationes, delectationem, tristitiam, et huiusmodi. Ex ipsis enim, scilicet ex numero et motu, non solum non erit facile devenire in cognitionem accidentium et operationum animae, sed nec divinare poterimus ex eis aliquid de ipsis passionibus et operationibus animae.

## |+12 Lectio 12

|#1 Postquam Philosophus ostendit supra, quomodo antiqui naturales in cognitionem animae venerunt per tria, scilicet per motum et cognitionem, et per esse incorporalissimum, et disputavit contra illos qui venerunt in cognitionem animae per motum, et contra illos qui dixerunt animam esse quid incorporalissimum et maxime simplex, hic consequenter disputat contra illos qui dicebant animam omnia cognoscere, quia composita erat ex omnibus.

|#2 Quorum positio fuit quod anima cognosceret res omnes, quia cognitio fit per assimilationem, quasi hoc a longe divinantes, dicebant animam, ad hoc quod omnia cognosceret, esse compositam ex omnibus; et quod similitudo rerum omnium esset in anima secundum proprium modum essendi, scilicet corporalem.

Unde, cum res constent ex elementis, dicebant, quod anima erat composita ex omnibus elementis, ut sentiat et cognoscat omnia quae sunt. Et quia principalis in hac positione fuit empedocles, cum poneret animam compositam ex pluribus elementis quam aliquis aliorum, ideo Philosophus principaliter hic reprobatur opinionem suam, et disputat contra eam. Et circa hoc duo facit. Primo enim improbat opinionem empedoclis. Secundo vero quamdam aliam, ibi, in toto autem quidem ipsam etc..

|#3 Improbatur autem opinio empedoclis decem rationibus: quarum prima talis est. Empedocles dicit, quod quia cognitio fit per similitudinem, cum anima cognoscat omnia, oportet animam compositam esse ex omnibus. Sed patet quod huic rationi est necessarium accidere multa inconvenientia et impossibilia.

Constat enim, quod in qualibet re non sunt haec sola, scilicet elementa, sed multa alia ab elementis, sicut est proportio commixtionis et ratio uniuscuiusque, et forte sunt infinita numero, quae accidunt rebus compositis ex his, scilicet elementis, sicut patet in osse.

Nam non solum oportet cognoscere illa ex quibus componitur os, sed etiam proportionem, quae est inter illa ex quibus componitur et rationem ossis: quia omnia quae sunt composita, non consistunt, quocumque modo se habeant elementa, sed quadam ratione et compositione, scilicet ut sint proportionata adinvicem.

Nam os, cum habeat octo partes, secundum quod dicit empedocles, unumquodque compositum os haberet octo partes quae non aequaliter attribuuntur omnibus elementis, sed terra habet ibi duas partes. Aer habet ibi unam, aqua similiter unam, sed ignis quatuor: et ideo ex maiori participatione ignis dicit ossa esse facta alba, et ex terra sicca. Sic ergo in rebus compositis non solum sunt ipsa elementa, sed proportio et ratio uniuscuiusque.

Inde sic. Aut ergo istae proportionales sunt in anima cum elementis, aut non. Si sunt in anima; ergo in anima sunt ossa, et carnes, et huiusmodi, et per consequens homo et lapis, et corpora, et contraria: unde nullus dubitat quod haec non sunt in anima. Si vero dicas, quod non sunt ibi huiusmodi proportionales et rationes, sed solum elementa, tunc anima non cognoscet proportionem rerum, nec ipsa composita: quomodo enim poterit cognoscere Deum, scilicet totum caelum, aut hominem, aut lapidem seu os? nullo modo cognoscet, sed elementa tantum.

|#4 Secundam rationem ponit cum dicit amplius autem quae talis est. Tu dicis, quod anima est composita ex principiis: sed diversorum generum diversa sunt principia: cum ergo id quod est, dicatur multipliciter, id est secundum diversa genera, sicut substantiae, qualitatis, quantitatis, et aliorum praedicamentorum: ergo erunt diversa principia. Quaero ergo, utrum anima sit composita tantum ex principiis substantiae, aut ex principiis omnium generum.

Si tantum ex principiis substantiae, tunc anima non cognoscet nisi substantias, et ipsi ponunt eam cognoscere omnia. Si vero componitur ex principiis omnium generum, tunc, cum quicquid est ex principiis substantiae sit substantia, et ex principiis quantitatis sit quantitas, et sic de singulis, anima erit substantia, quantitas, qualitas, relatio, et huiusmodi.

|#5 Posset autem responderi contra hanc rationem Aristotelis quod principia substantiae sunt etiam quantitatis et qualitatis, et aliorum, cum omnia fundentur supra substantiam; et ideo non oportet quod sint in anima aliqua alia principia quam principia substantiae, et nihilominus cognoscet omnia. Ad hoc dicendum, quod quaelibet res habet principia proxima et remota, et cognitio oportet quod sit per principia proxima. Principia autem substantiae, licet sint principia aliorum, sunt tamen remota et non proxima, et ideo per ea non potest haberi cognitio nisi de substantia.

|#6 Tertiam rationem ponit cum dicit inconueniens autem quae talis est. Ratio quare anima sit composita ex omnibus elementis, est, quia anima cognoscit omnia, et cognitio est per similitudinem.

Contra. Constat enim quod sentire et cognoscere est pati aliquid. Sed inconueniens est dicere quod simile patiat a simili, sed a contrario; ergo et inconueniens est dicere quod sentire seu cognoscere sit simile simili.

|#7 Quartam rationem ponit cum dicit multas autem quae talis est. Ex hoc quod dictum est superius, testatur quod dictum empedoclis, scilicet quod simile simili cognoscatur, habet multas dubitationes et difficultates. Sed adhuc etiam magis apparet difficile et improprie dictum.

Nam si anima cognosceret simile simili, sicut empedocles dicit, tunc sequitur quod elementum aeris cognoscat aera, et sic de aliis.

Sed nos videmus quod multae partes terrae sunt in animali, quae nihil sentiunt, sicut pili, et ossa, et nervi: et tamen conveniret quod sentirent secundum positionem eorum; ergo non cognoscitur simile simili, vel etiam non est composita ex omnibus elementis.

|#8 Quintam rationem ponit cum dicit amplius autem quae talis est. Adhuc ex positione empedoclis, quod simile cognoscatur simili, sequitur aliud inconueniens, scilicet quod principium habet plus de ignorantia quam de intelligentia.

Si enim cognitio est per simile tantum, et principium quodlibet sit simplex et non habet alicuius similitudinem in se nisi suam, non cognosceret nisi seipsum, et ignorabit multa, omnia scilicet quae sunt alia ab eo.

|#9 Sextam rationem ponit cum dicit accidit autem quae talis est. Adhuc etiam ex dicta positione, scilicet quod simile cognoscatur simili, accidit aliud inconueniens empedocli: hoc videlicet, quod Deus sit insipientissimus omnium animalium. Quod ex hoc sequitur. Sciendum enim quod sicut dictum est, empedocles posuit ista omnia inferiora composita esse ex quatuor elementis, et ex lite et amicitia; et quod generatio et corruptio provenit in rebus ex istis duobus, scilicet lite et amicitia. Caelum vero dixit esse Deum, et dixit quod erat compositus ex quatuor elementis, et amicitia, sed non ex lite, et ideo est incorruptibile. Si ergo simile cognoscitur simili, cum Deus non sit compositus ex lite, non cognoscet litem, et sic erit simpliciter insipientior ceteris animalibus quae cognoscunt litem cum sint composita ex ea.

#10 Septimam rationem ponit cum dicit omnino autem quae talis est. Si anima est composita ex omnibus elementis, sequitur quod omnia quae sunt habent animam: omne enim quod est, aut est ex omnibus elementis, aut ex aliquibus: sed omne quod est compositum ex elementis, aut ex elementis, est corpus: ergo omnia corpora habent animam et omnia quae sunt, quod falsum est.

#11 Octavam rationem ponit cum dicit dubitabit autem quae talis est. Elementa sunt plura et contraria. Ubi quae autem aliqua contraria conveniunt et componuntur, oportet quod sit aliquid aliud quod contineat et faciat ipsa unum.

Si ergo anima est composita ex omnibus elementis, oportet quod sit aliquid aliud continens illa. Sed hoc est valde dubium quid sit, quia sic esset nobilior et prius anima, quod est impossibile, et ad minus de intellectu; quia valde rationabile est quod intellectus sit nobilissimus omnium et divinus secundum naturam.

Item sequeretur quod illud esset prius quam elementa: quod est falsum: quia empedocles et alii dicunt elementa esse prima inter omnia entia. Non est ergo anima composita ex elementis.

#12 Nonam rationem ponit cum dicit omnes autem et ostendit defectum et insufficientiam positionis empedocles et aliorum omnium qui considerant animam ex motu seu sensu. Quae talis est. Apparet etiam quod omnes et quicumque dixerunt animam esse aliquid motivum secundum locum, insufficienter dixerunt.

Nam multa animata sunt quae non moventur secundum locum, sed manent, sicut plantae et alia huiusmodi. Similiter autem et illi qui dixerunt animam esse quid intellectivum et sensitivum, insufficienter dixerunt. Nam multa sunt animata quae neque sentiunt neque intelligunt.

Si vero aliquis hoc segregaverit, scilicet intellectivum, sensitivum, et motivum, et dicat intellectivum unam partem animae et similiter sensitivum, non tamen propter hoc dicet de omni anima, cum non omnes animae sint intellectivae.

Neque de tota, cum intellectivum et sensitivum sunt partes animae. Neque de una, quia sic non diceret omnes proprietates animae cuiuscumque, cum in anima sint aliae proprietates, quam sint intelligere et sentire.

#13 Et quia quidam Philosophus qui vocatus est Orpheus, defective etiam de anima locutus est quasi in similem defectum incidit: ideo hic adiungit eius defectum. Sciendum est quod Orpheus iste fuit unus de primis philosophis qui erant quasi poetae theologi, loquentes metricis de philosophia et de Deo, et fuerunt tantum tres, Samius, Orpheus, et quidam alius. Et iste Orpheus primo induxit homines ad habitandum simul et fuit pulcherrimus concionator, ita quod homines bestiales et solitarios reduceret ad civilitatem. Et propter hoc dicitur de eo, quod fuit optimus cytharaedus, in tantum quod fecit vel faceret lapides saltare, id est, ita fuit pulchre concionator, quod homines lapideos emollivit. Post hos vero tres, fuerunt septem sapientes, quorum unus fuit thales. Hic ergo Orpheus volebat quod totus aer animatus esset et anima quaedam; et quod anima corporum viventium nihil aliud esset, nisi illud quod attrahit animal de aere animato per respirationem; et hoc dicebat metricis. Et ideo dicit Philosophus quod ratio Orphei quae est in metricis carminibus de anima, sustinuit eundem defectum quem sustinuerunt rationes praecedentium, quia, sicut dictum est, ipse voluit quod illud esset anima, quod attrahitur per respirationem animalium.

Sed hoc insufficienter dictum est: quia multa animalium sunt quae non respirant: hoc autem, scilicet quod animalia multa non respirant, latuit illos qui fuerunt praedictae opinionis. Et sic patet quod isti reprehenduntur de insufficientia.

#14 Decimam rationem ponit cum dicit si vero et arguit eos de superfluitate: quae talis est. Dicunt enim isti quod ad hoc quod anima cognoscat, oportet quod sit composita ex elementis.

Sed cum nos videamus quod cognitio omnis rei possit haberi per pauciora; ergo etsi concedatur animam componi ex elementis, non tamen debet dici composita ex elementis omnibus, sed ad plus, ex duobus.

Et quod cognitio habeatur per pauciora, patet; quia cum compositum constet ex aliquo perfecto et imperfecto, ratio cognoscendi imperfectum, est perfectum; et cum contraria reducuntur in privationem et habitum, sufficiens est altera pars, scilicet illa quae se habet per modum habitus et perfecti, ad cognoscendum seipsam et alteram partem, quae est per modum privationis et imperfecti. Nam per rectum diiudicamus et cognoscimus ipsum rectum, et etiam obliquum. Canon enim idest regula est illud per quod habetur iudicium de utroque.

Per obliquum vero nec ipsum cognoscimus, nec rectum. Non ergo fuit necesse animam facere, idest eam componere ex omnibus elementis, sed ex duobus tantum, scilicet ex igne et terra, et per hoc cognosceret et seipsam et contraria; sicut per ignem cognosceret calida et frigida, et per terram, sicca et humida.

|+13 Lectio 13

#1 Postquam Philosophus posuit opiniones ponentium animam esse ex elementis, et rationes ipsorum, et improbavit eas, hic ex incidenti ponit opinionem quorundam dicentium animam esse in elementis. Et circa hoc duo facit. Primo enim ponit opinionem.

Secundo vero rationem opinionis, ibi opinari autem. Circa primum duo facit. Primo ponit opinionem. Secundo improbat eam, ibi, hoc autem etc.. Dicit ergo quod sunt quidam, qui dicunt animam misceri in toto universo, ponentes eam tam in elementis quam in elementatis. Unde quidam Philosophus nomine thales, fortassis motus ab hac opinione, opinatus est omnia plena esse diis. Volebat enim quod totum universum esset animatum, et eius anima esset Deus. Unde, sicut anima est in qualibet parte animalis, et tota, ita volebat quod in qualibet parte universi esset Deus, et sic omnia essent plena diis: et forte ex hoc provenit idolatria.

|#2 Consequenter cum dicit hoc autem improbat hanc opinionem; dicens, quod hoc, scilicet quod anima sit in elementis et in elementatis, habet quasdam dubitationes et oppositiones: quarum una est, quia si anima est in aere et in igne, in istis enim duobus dicebant maxime eam esse, difficile erit eis dicere propter quam causam anima in eis non facit animal, id est quare ista non sunt animalia: cum in mixtis anima facit animal, id est mixta animata sunt animalia; praecipue, cum putandum sit quod haec, scilicet anima, sit melior in elementis simplicibus, quam in elementatis.

Alia dubitatio est, quia quaeret aliquis ex his utique motus, quare anima quae secundum ipsos est in elementis, est melior et immortalior quam anima quae est in elementatis, cum haec quae est in elementatis, constituat animal et cognoscens et sentiens: illa vero quae est in elementis, non constituat.

|#3 Ex his autem dubitationibus quaecumque ponatur, accidit inconueniens et irrationabile; quia dicere quod ignis sive aer sit animal, ut primo dubitatur, est maxime inconueniens, et ad sensum apparet falsum, et est dictum non habentium rationem. Et non dicere ea in quibus est anima, esse animalia, valde inconueniens est. Nam secundum hoc in nullo differt, inter esse animam in aliquo corpore, et non esse.

|#4 Consequenter cum dicit opinari autem ponit rationem praemissae opinionis; et circa hoc duo facit. Primo ponit rationem, et improbat eam. Secundo concludit quid manifestum sit ex omnibus quae dicta sunt, ibi, manifestum igitur etc.. Circa primum duo facit. Primo enim ponit rationem opinionis; dicens, quod ratio quare dicti Philosophi opinari videntur animam esse in his, id est in omnibus elementis, est quia ipsi volebant quod totum et partes in elementis, cum sint simplicia, quod essent similis speciei. Unde, cum viderent et opinarentur quod pars continentis, id est aeris, intercepta in corporibus animalium per inspirationem et respirationem, sit causa quare animalia fiant animata, et sit anima, necesse erat eis dicere animam esse similis speciei partibus, id est totum continens esse animatum.

|#5 Secundo vero cum dicit si autem improbat dictam rationem; dicens, quod quia aer discerptus et attractus est similis speciei toti aeri, sequetur quod anima animalis sit similis partis animae totius aeris. Sed constat quod anima animalis cuiuslibet est dissimilis partis animae aeris, quia una ipsius, scilicet anima aeris existet, id est immortalis est secundum eos, utpote quae semper vivificat et semper vivificavit omnia viva: aliud autem, scilicet anima huius vel illius animalis non existet, id est, est mortalis secundum eos. Necesse est ergo alterum duorum inconuenientium sequi ex hoc; videlicet quod si aer sit similis partis, scilicet ille qui est intra, et ille qui est extra, et anima etiam: quod improbatum est. Aut si ipsa anima est dissimilis partis, et aer similitum, tunc sequitur quod anima non sit in qualibet parte omnis id est totius aeris: quod est contra eos qui totum aerem animatum ponebant.

|#6 Consequenter cum dicit manifestum igitur concludit ex omnibus quae dicta sunt de opinionibus antiquorum, quod neutrum illorum quod ipsi attribuebant animae, sit verum, nec bene dictum, eo modo quo ipsi dixerunt, scilicet quod neque cognoscere inest animae ex eo quod ex elementis, sicut ipsi ponebant, neque etiam motus seu moveri inest ei, ex hoc quod ex dictis elementis constabat secundum eos: et hoc satis aperte et clare patet inspicienti ad supradicta.

|+14 Lectio 14

|#1 Positis opinionibus antiquorum de anima et improbatis, consequenter Philosophus movet quasdam dubitationes. Et circa hoc duo facit. Primo enim movet ipsas quaestiones. Secundo vero solvit eas, ibi, dicunt itaque etc.. Sciendum est autem, quod operationes animae scilicet sentire, intelligere, appetere, moveri secundum locum, et augeri, possunt dupliciter accipi: quia vel secundum modum operandi, et sic sunt tres potentiae animae, et his attribuuntur huiusmodi actiones; potentiae videlicet vegetabili, sensibili et intellectuali.

|#2 Quae quidem differunt. Nam nutritiva sive vegetabilis agit mediantibus qualitibus activis et passivis, ut calidum, frigidum et huiusmodi. Sensitiva vero seu sensus, licet non indigeat qualitibus sensibilibus ad sentiendum, indiget tamen organo corporali.

Intellectus vero neutro istorum indiget, quia nec qualitibus, nec per organum corporale aliquid intelligit, sed perficitur in operatione sua absque aliquo organo.

#3 Si autem accipiamus huiusmodi actiones secundum genera actionum, sic sunt quinque potentiae; scilicet nutritivum, sensitivum, motivum secundum locum, appetitivum, et intellectivum; et actiones horum sunt sentire, nutrire, movere, et appetere et intelligere.

#4 Et ideo cum Philosophus de anima secundum suam totalitatem secundum opiniones antiquorum supra tractasset, et reprobasset eas, hic inquit de partibus et operationibus ipsarum partium, et movet duas quaestiones. Quarum prima talis est: utrum operationes animae, quae sunt cognoscere et sentire quantum ad sensum, et opinari quantum ad intellectum, adhuc concupiscere quantum ad concupiscibilem, deliberare quantum ad rationalem, et etiam appetitus, quod est in plus, quia concludit cum his duobus irascibilem, et moveri secundum locum, et augeri, et stare, et diminui, convenient toti animae, ut scilicet unumquodque eorum sit in omni parte animae, id est secundum quamlibet partem animae intelligamus, sentiamus, moveamur, appetamus et nutriamur. Aut singulum istorum habeat singulam partem animae determinatam, ut scilicet alio intelligamus et alio sentiamus, et sic de aliis.

#5 Secunda quaestio est, quia dato quod quaelibet operatio animae habeat specialem partem, item erit quaestio, utrum hoc, quod est vivere, conveniat alicui partium, ita quod sit in aliquo uno, aut in pluribus partibus, aut in omnibus. Et si non in his, utrum sit in aliquo alio.

#6 Consequenter cum dicit dicunt itaque respondet ad quaestiones positas. Et primo ad primam. Secundo vero ad secundam, ibi, videtur autem et quae etc.. Respondens autem primae quaestioni, primo ponit opinionem quorundam Philosophorum ad hoc. Secundo improbat eam, ibi, quid igitur continetur etc.. Quidam enim dicunt quod huiusmodi operationes non conveniunt toti animae, sed partibus. Dicunt enim animam esse partibilem, et quod alio intelligit, et alio concupiscit; sicut qui ponebant sensitivam in cerebro, vivificativam in corde, et huiusmodi.

#7 Sed huiusmodi opinio est quodammodo vera, et quodammodo falsa: quia si in anima intelligas diversas partes potentiales, sic est verum quod anima habet diversas partes et vires, et alia intelligit, et alia sentit. Anima enim est quoddam totum potentiale, et pars accipitur ibi potentialis respectu totius potestativi. Si vero intelligatur quod anima sit quaedam magnitudo, seu quantitas, et dividatur in diversas partes quantitativas, sic est falsa. Isti vero Philosophi intelligebant animam esse partibilem secundum hunc modum. Et addebant plus, quod huiusmodi potentiae animae erant diversae animae.

#8 Consequenter cum dicit quid igitur improbat Philosophus opinionem praedictam per tres rationes: quarum prima talis est. Diversa non possunt uni convenire, nisi ab aliquo uniantur: si igitur sunt diversae animae in corpore, oportet quod ab aliquo contineantur et uniantur: sed nihil est quod uniat eas et contineat: ergo non sunt diversae. Et quod nihil sit continens et uniens animam, sic patet. Quia aut est corpus in quo est, aut aliquid aliud sed corpus non unit eam et continet, immo magis anima continet corpus. Videmus enim quod egrediente anima a corpore, corpus deficit et marcescit. Si autem aliquid aliud continet eam, tunc illud erit maxime anima, quia animae est continere et regere. Et si illud erit anima, tunc iterum oportebit quaerere utrum sit una, aut multipartium. Et si dicatur quod multipartium est, iterum erit quaestio quid uniat illud, et sic in infinitum. Si vero dicatur quod est unum, quare non dicunt mox id est ab ipso principio, quod anima sit unum? non igitur anima est divisibilis in partes quantitativas, sicut ipsi dicunt.

#9 Secundam rationem ponit cum dicit dubitabit autem quia si diversae partes animae sunt in diversis partibus corporis, sequitur quod cuilibet operationi animae sit determinata pars corporis, seu organum corporale. Sed hoc est impossibile, quia intellectus non habet determinatam partem seu organum in corpore. Non igitur anima habet diversas partes, sicut ipsi dicunt.

#10 Tertiam rationem ponit cum dicit dicuntur autem quia si diversae operationes animae sunt in diversis partibus, tunc non erit invenire partem in qua sint plures operationes simul, nec erunt partes animalis similis speciei: sed nos invenimus partes aliquorum animatorum, quae habent plures operationes, et quorum anima est eiusdem speciei in toto et in partibus; sicut est in plantis et in quibusdam animalibus, quae decisa vivunt, sicut est in animalibus anulosis, quorum quaelibet pars decisa sentit et movetur in quoddam tempus. Et si dicatur quod non diu vivunt, non refert; quia non habent instrumenta, quibus salvent suam ipsorum naturam: nihilominus tamen existunt in partibus diversis plures operationes animae, et sunt similis speciei adinvicem, et etiam toti. Non ergo sunt diversae partes animae in diversis partibus corporis. Ratio autem, quare decisa vivunt, est, quia quanto anima est perfectior, tanto exercet plures perfectas operationes et diversas. Et ideo ad exercendum huiusmodi operationes, necessaria sunt ei plura et diversa organa vel instrumenta corporalia in corpore in quo est. Quia vero anima rationalis, quanto nobilior et perfectior est, tanto exigit maiorem diversitatem organorum;



anima autem quae est in animalibus anulosis et in plantis, quia parum habet de perfectione, nec exercet diversas operationes, ideo requirit corpus magis simile et uniforme, et salvatur in qualibet parte.

#11 Consequenter cum dicit videtur autem solvit secundam quaestionem. Circa quod sciendum est quod vivere proprie est eorum quae habent motum et operationem ex seipsis, sine hoc quod moveantur ab aliis. Unde et vivere dupliciter accipitur. Uno modo accipitur vivere, quod est esse viventis, sicut dicit Philosophus, quod vivere est esse viventibus.  
Alio modo vivere est operatio.

#12 Dicendum ergo quod anima quae est in plantis, scilicet vegetabilis, videtur esse quasi quoddam principium, quod manifestat vitam in rebus inferioribus, quia sine hac nihil vivit, et in hac sola communicant omnia quae vivunt, in aliis autem non omnia. Animalia enim et plantae in vegetabili conveniunt solummodo. Item vegetabile potest esse sine sensibili et intelligibili, sed haec non possunt esse sine vegetabili. Nullum enim animal habet sensum seu intellectum sine hoc scilicet vegetabili.  
Ergo sic vivere attribuitur isti principio, scilicet vegetabili, sicut sentire tactui. Non tamen quod animal per solam vegetabilem vivat, sed quia est primum principium in quo manifestatur vita.

\*DE\_ANIMA\_II\_ET\_III  
IN LIBROS DE ANIMA II ET III

\*DAN.2 : LIBER 2

+1 Lectio 1

#1 Postquam Aristoteles posuit opinionem aliorum de anima in primo libro, in secundo accedit ad determinandum de anima secundum propriam opinionem et veritatem.  
Et circa hoc duo facit. Primo dicit de quo est intentio sua, continuans se ad praecedentia.  
Secundo prosequitur suam intentionem, ibi, dicimus itaque quoddam etc.. Dicit ergo primo, quod in primo libro dicta sunt ea quae tradita sunt a prioribus de anima. Sed oportet iterum quasi redeundo a principio determinare veritatem. Quod quidem propter suam difficultatem magis oportet tentare, quam securitatem de veritate inveniendi praesumere.  
Et cum supra in prooemio quaesitum fuerit, utrum prius de anima ipsa determinandum sit, aut de partibus eius, quasi hanc quaestionem determinans, dicit, quod in principio dicendum est, quid est anima, in quo notificatur ipsa animae essentia. Postea autem determinabitur de partibus sive potentiis ipsius. Et quasi huiusmodi rationem assignans, subiungit, et quae utique erit communissima ratio ipsius. Cum enim ostenditur quid est anima, traditur id quod est commune. Cum autem determinatur de unaquaque partium aut potentiarum ipsius, traditur id quod est speciale circa animam. Hic est autem ordo doctrinae, ut a communibus ad minus communia procedatur, sicut ostendit Philosophus in principio physicorum.

#2 Deinde cum dicit dicimus itaque prosequitur suam intentionem quam proposuerat.  
Et dividitur in partes duas. In prima ostendit quid est anima. In secunda determinat de partibus sive potentiis eius, ibi, potentiarum autem animae etc.. Prima dividitur in duas. In prima ponit definitionem animae, quae est quasi demonstrationis conclusio.  
In secunda ponit definitionem animae quae est quasi demonstrationis principium, ibi, quoniam autem ex incertis quidem etc..  
Sciendum est enim quod, sicut dicitur in primo posteriorum, omnis definitio aut est conclusio demonstrationis, sicut haec, tonitruum est continuus sonus in nubibus, aut est demonstrationis principium, sicut haec, tonitruum est extinctio ignis in nube, aut est demonstratio positione, idest ordine differens: sicut haec, tonitruum est continuus sonus in nubibus, propter extinctionem ignis in nube. In hac enim ponitur et demonstrationis conclusio, et principium, etsi non secundum ordinem syllogismi. Prima autem pars dividitur in duas. In prima ponit definitionem primam animae. In secunda manifestat eam, ibi universaliter igitur dictum etc..  
Prima dividitur in duas. In prima praemittit quasdam divisiones, ex quibus habetur via ad investigandum definitionem animae. In secunda investigat animae definitionem, ibi, quare omne corpus etc..

#3 Sciendum autem est, quod sicut docet Philosophus in septimo metaphysicae, haec est differentia inter definitionem substantiae et accidentis, quod in definitione substantiae nihil ponitur quod sit extra substantiam

definiti: definitur enim unaquaeque substantia per sua principia materialia vel formalia. In definitione autem accidentis ponitur aliquid quod est extra essentiam definiti, scilicet subiectum; oportet enim subiectum poni in definitione accidentis. Sicut cum dicitur simitas est curvitas nasi. Et hoc ideo est, quia definitio significat quod quid est res; substantia autem est quid completum in suo esse et in sua specie; accidens autem non habet esse completum, sed dependens a substantia. Similiter etiam nulla forma est quid completum in specie, sed complementum speciei competit substantiae compositae. Unde substantia composita sic definitur, quod in eius definitione non ponitur aliquid quod sit extra essentiam eius. In omni autem definitione formae ponitur aliquid, quod est extra essentiam formae, scilicet proprium subiectum eius sive materia.

Unde, cum anima sit forma, oportet quod in definitione eius ponatur materia sive subiectum eius.

|#4 Et ideo in prima parte ponit duas divisiones; quarum prima necessaria est ad investigandum id quod in definitione animae ponitur ad exprimendam essentiam eius. Alia quae est necessaria ad investigandum id quod ponitur in definitione animae ad exprimendum subiectum ipsius, ibi, substantiae autem maxime etc.. Circa primum innuit tres divisiones: quarum prima est secundum quod ens dividitur in decem praedicamenta. Et hanc innuit per hoc quod dicit, quod substantia dicitur esse unum genus entium.

|#5 Secunda divisio est secundum quod substantia dividitur in materiam et formam et compositum. Materia quidem est, quae secundum se non est hoc aliquid, sed in potentia tantum ut sit hoc aliquid. Forma autem est, secundum quam iam est hoc aliquid in actu.

Substantia vero composita est, quae est hoc aliquid. Dicitur enim esse hoc aliquid, id est aliquid demonstratum quod est completum in esse et specie; et hoc convenit soli substantiae compositae in rebus materialibus. Nam substantiae separatae, quamvis non sint compositae ex materia et forma, sunt tamen hoc aliquid, cum sint subsistens in actu et completae in natura sua. Anima autem rationalis, quantum ad aliquid potest dici hoc aliquid, secundum hoc quod potest esse per se subsistens.

Sed quia non habet speciem completam, sed magis est pars speciei, non omnino convenit ei quod sit hoc aliquid. Est ergo differentia inter materiam et formam, quod materia est ens in potentia, forma autem est endelechia, id est actus, quo scilicet materia fit actu, unde ipsum compositum est ens actu.

|#6 Tertia divisio est quod actus dicitur dupliciter. Uno modo sicut scientia est actus. Alio modo sicut considerare est actus.

Et differentia horum actuum ex potentiis perpendi potest. Dicitur enim aliquis in potentia grammaticus, antequam acquirat habitum grammaticae, discendo vel inveniendo: quae quidem potentia in actum reducitur, quando iam aliquis habet habitum scientiae. Sed tunc est iterum in potentia ad usum habitus, cum non considerat in actu; et haec potentia in actum reducitur cum actu considerat. Sic igitur et scientia est actus, et consideratio est actus.

|#7 Deinde cum dicit substantiae autem ponit divisiones, ex quibus investigatur id quod ponitur in definitione animae, pertinens ad eius subiectum. Et innuit tres divisiones.

Quarum prima est, quod substantiarum quaedam sunt corpora, quaedam non sunt corpora.

Inter quas substantias maxime sunt manifestae corporales substantiae. Nam substantiae incorporeae, quaecumque sint, immanifestae sunt, eo quod sunt a sensibus remotae et sola ratione investigabiles. Hoc est ergo quod dicit, quod corpora maxime videntur esse substantiae.

|#8 Secunda divisio est, quod corporum, quaedam sunt corpora physica, id est naturalia; quaedam non naturalia, sed artificialia.

Homo enim et lignum et lapis sunt naturalia corpora, domus et securis sunt artificialia.

Magis autem videntur substantiae corpora naturalia quam artificialia, quia corpora naturalia sunt principia artificialium. Ars enim operatur ex materia quam natura ministrat; forma autem quae per artem inducitur, est forma accidentalis, sicut figura vel aliquid huiusmodi. Unde corpora artificialia non sunt in genere substantiae per suam formam, sed solum per suam materiam, quae est naturalis.

Habent ergo a corporibus naturalibus quod sint substantiae. Unde corpora naturalia sunt magis substantiae quam corpora artificialia: sunt enim substantiae non solum ex parte materiae, sed etiam ex parte formae.

|#9 Tertia divisio est, quod corporum naturalium, quaedam habent vitam, et quaedam non habent. Illud autem dicitur habere vitam, quod per seipsum habet alimentum, augmentum et decrementum. Sciendum autem est, quod haec explanatio magis est per modum exempli, quam per modum definitionis.

Non enim ex hoc solo quod aliquid habet augmentum et decrementum, vivit, sed etiam ex hoc quod sentit et intelligit, et alia opera vitae exercere potest. Unde in substantiis separatis est vita ex hoc quod habent intellectum et voluntatem, ut patet in undecimo metaphysicae, licet non sit in eis augmentum et alimentum. Sed quia in istis generabilibus et corruptibilibus anima, quae est in plantis, ad quam pertinent alimentum et augmentum, ut in fine

primi dictum est, principium est vitae, ideo hic quasi exemplariter exposuit habens vitam, id quod habet alimentum et augmentum. Propria autem ratio vitae est ex hoc, quod aliquid est natum movere seipsum, large accipiendo motum, prout etiam intellectualis operatio motus quidam dicitur.

Ea enim sine vita esse dicimus, quae ab exteriori tantum principio moveri possunt.

#10 Deinde cum dicit quare omne investigat animae definitionem, suppositis praemissis divisionibus. Et circa hoc tria facit.

Primo investigat partes definitionis. Secundo ponit definitionem, ibi, si autem aliquid commune etc.. Tertio ex definitione data, excludit quamdam dubitationem, ibi, unde non oportet quaerere etc.. Circa primum duo facit. Primo investigat particulas definitionis, quae pertinent ad essentiam animae.

Secundo ea quae pertinent ad essentiam subiecti.

Tale autem quodcumque organicum.

Circa primum duo facit. Primo investigat hanc particulam, quod anima est actus. Secundo hanc, quod est actus primus, ibi, hic autem dicitur dupliciter. Concludit ergo primo ex praedictis, quod cum corpora physica maxime videantur esse substantiae, et omne corpus habens vitam, sit corpus physicum, necesse est dicere quod omne corpus habens vitam sit substantia. Et cum sit ens actu, necesse est quod sit substantia composita. Quia vero, cum dico, corpus habens vitam, duo dico, scilicet quod est corpus et quod est huiusmodi corpus, scilicet habens vitam, non potest dici quod illa pars corporis habentis vitam, quae dicitur corpus, sit anima. Per animam enim intelligimus id, quo habens vitam vivit: unde oportet quod intelligatur sicut aliquid in subiecto existens; ut accipiatur hic large subiectum, non solum prout subiectum dicitur aliquid ens actu, per quem modum accidens dicitur esse in subiecto; sed etiam secundum quod materia prima, quae est ens in potentia, dicitur subiectum. Corpus autem, quod recipit vitam, magis est sicut subiectum et materia quam sicut aliquid in subiecto existens.

#11 Sic igitur, cum sit triplex substantia, scilicet compositum, materia, et forma, et anima non est ipsum compositum, quod est corpus habens vitam: neque est materia, quae est corpus subiectum vitae: relinquatur, per locum a divisione, quod anima sit substantia, sicut forma vel species talis corporis, scilicet corporis physici habentis in potentia vitam.

#12 Dixit autem habentis vitam potentia et non simpliciter habentis vitam.

Nam corpus habens vitam intelligitur substantia composita vivens. Compositum autem non ponitur in definitione formae. Materia autem corporis vivi est id quod comparatur ad vitam sicut potentia ad actum: et hoc est anima, actus, secundum quem corpus vivit. Sicut si dicerem quod figura est actus, non quidem corporis figurati in actu, hoc enim est compositum ex figura et corpore, sed corporis quod est subiectum figurae, quod comparatur ad figuram sicut potentia ad actum.

#13 Et ne aliquis crederet quod anima sic esset actus sicut aliqua forma accidentaliter actus est, ad hoc removendum, subdit quod anima est sic actus, sicut substantia est actus, id est sicut forma. Et quia omnis forma est in determinata materia, sequitur quod sit forma talis corporis, quale dictum est.

#14 Sciendum autem est quod haec est differentia formae substantialis ad formam accidentalem, quod forma accidentaliter non facit ens actu simpliciter, sed ens actu tale vel tantum, ut puta magnum vel album vel aliquid aliud huiusmodi. Forma autem substantialis facit esse actu simpliciter. Unde forma accidentaliter advenit subiecto iam praeexistenti actu. Forma autem substantialis non advenit subiecto iam praeexistenti in actu, sed existenti in potentia tantum, scilicet materiae primae. Ex quo patet, quod impossibile est unius rei esse plures formas substantiales; quia prima faceret ens actu simpliciter, et omnes aliae advenirent subiecto iam existenti in actu, unde accidentaliter advenirent subiecto iam existenti in actu, non enim facerent ens actu simpliciter sed secundum quid.

#15 Per quod tollitur positio Avicbron in libro fontis vitae, qui posuit quod secundum ordinem generum et specierum est ordo plurium formarum substantialium in una et eadem re; ut puta quod in hoc individuo hominis est una forma, per quam est substantia: et alia, per quam est corpus: et tertia, per quam est animatum corpus, et sic de aliis. Oportet enim secundum praemissa dicere, quod una et eadem forma substantialis sit, per quam hoc individuum est hoc aliquid, sive substantia, et per quam est corpus et animatum corpus, et sic de aliis. Forma enim perfectior dat materiae hoc quod dat forma minus perfecta, et adhuc amplius. Unde anima non solum facit esse substantiam et corpus, quod etiam facit forma lapidis, sed etiam facit esse animatum corpus. Non ergo sic est intelligendum quod anima sit actus corporis, et quod corpus sit eius materia et subiectum, quasi corpus sit constitutum per unam formam, quae faciat ipsum esse corpus, et superveniat ei anima faciens ipsum esse corpus vivum; sed quia ab anima est, et quod sit, et quod sit corpus vivum. Sed hoc quod est esse corpus, quod est imperfectius, est quid materiale respectu vitae.

#16 Et inde est quod recedente anima, non remanet idem corpus specie; nam oculus et caro in mortuo non dicuntur nisi aequivoce, ut patet per Philosophum in septimo metaphysicorum.  
Recedente enim anima, succedit alia forma substantialis quae dat aliud esse specificum, cum corruptio unius non sit sine generatione alterius.

#17 Deinde cum dicit hic autem venatur secundam particulam definitionis: et dicit quod actus dicitur dupliciter: alius, sicut scientia, et alius sicut considerare, ut supra expositum est. Et manifestum est, quod anima est actus sicut scientia, quia in hoc quod anima inest animali et somnus et vigilia. Et vigilia quidem assimilatur considerationi; quia sicut consideratio est usus scientiae, ita vigilia est usus sensuum; sed somnus assimilatur habitui scientiae, quando aliquis secundum ipsum non operatur, in somno enim quiescunt virtutes animales.

#18 Horum autem duorum actuum, scientia est prior generatione, in eodem. Comparatur enim consideratio ad scientiam, sicut actus ad potentiam. Actus autem, ut habetur in nono metaphysicae, natura est prior potentia. Est enim finis et complementum potentiae.

Sed ordine generationis et temporis, universaliter loquendo actus est prior potentia.

Nam id quod est in potentia, reducit in actum per aliquid ens actu. Sed in uno et eodem potentia est prior actu. Nam aliquid est primo in potentia, et postea actus fit. Et propter hoc dicit quod scientia est prior generatione, in eodem, quam consideratio.

#19 Unde concludit quod cum anima sit actus sicut scientia, quod sit actus primus corporis physici potentia vitam habentis. Sciendum autem quod Philosophus dicit animam esse actum primum, non solum ut distinguat animam ab actu qui est operatio, sed etiam ut distinguat eam a formis elementorum, quae semper habent suam actionem, nisi impediuntur.

#20 Deinde cum dicit tale autem venatur particulam, quae est ex parte subiecti: et quia dixerat, quod anima est actus corporis physici habentis vitam in potentia, etiam dicit, quod tale est omne corpus organicum.

Et dicitur corpus organicum, quod habet diversitatem organorum. Diversitas autem organorum necessaria est in corpore suscipiente vitam propter diversas operationes animae.

Anima enim, cum sit forma perfectissima inter formas rerum corporalium, est principium diversarum operationum; et ideo requirit diversitatem organorum in suo perfectibili. Formae vero rerum inanimatarum, propter sui imperfectionem sunt principia paucarum operationum: unde non exigunt diversitatem organorum in suis perfectionibus.

#21 Inter animas autem anima plantarum imperfectior invenitur: unde in plantis minor est diversitas organorum quam in animalibus.

Et ideo ad ostendendum, quod omne corpus suscipiens vitam est organicum, accipit argumentum ex plantis in quibus est minor diversitas organorum. Et hoc est quod dicit, quod etiam plantarum partes sunt diversa organa.

Sed partes plantarum sunt penitus simplices, idest consimiles; non enim est in eis tanta diversitas, sicut in partibus animalium.

Pes enim animalis ex diversis partibus compositus est, scilicet carne, nervo, osse, et huiusmodi.

Sed partes organicae plantarum non habent talem diversitatem partium, ex quibus componantur.

#22 Et quod partes plantarum sint organicae, manifestat per hoc, quod diversae partes sunt ad diversas operationes. Sicut folium est ad cooperimentum corticis vel fructiferi, id est illius partis in qua fructus nascitur.

Cortex autem vel fructiferum, ad cooperimentum fructus. Radices autem in plantis sunt proportionabiles ori animalium, quia utraque attrahunt alimentum, scilicet radix in plantis, et os in animalibus.

#23 Deinde cum dicit si autem colligit ex omnibus praedictis definitionem animae; et dicit, quod si aliqua definitio communis debeat assignari, quae conveniat omni animae, erit haec, anima est actus primus corporis physici organici. Non autem oportet addere, potentia vitam habentis. Loco enim huius ponitur organicum, ut ex dictis patet.

#24 Deinde cum dicit unde non ex definitione data, solvit quamdam dubitationem.

Fuit enim a multis dubitatum, quomodo ex anima et corpore fieret unum. Et quidam ponebant aliqua media esse, quibus anima corpori uniretur, et quodammodo colligaretur.

Sed haec dubitatio iam locum non habet, cum ostensum sit, quod anima sit forma corporis. Et hoc est quod dicit quod non oportet quaerere si ex anima et corpore fit unum, sicut nec dubitatur circa ceram et figuram, neque omnino circa aliquam materiam et formam, cuius est materia. Ostensum est enim in octavo metaphysicae quod forma per se unitur materiae, sicut actus eius; et idem est materiam uniri formae, quod materiam esse in actu. Et hoc est etiam quod hic dicit, quod cum unum et ens multipliciter dicatur, scilicet de ente in potentia, et de ente in

actu, id quod proprie est ens et unum est actus. Nam sicut ens in potentia non est ens simpliciter, sed secundum quid, ita non est unum simpliciter sed secundum quid: sic enim dicitur aliquid unum sicut et ens. Et ideo sicut corpus habet esse per animam, sicut per formam, ita et unitur animae immediate, inquantum anima est forma corporis. Sed inquantum est motor, nihil prohibet aliquid esse medium, prout una pars movetur ab anima, mediante alia.

## |+2 Lectio 2

|#1 Posita definitione animae, Philosophus hic eam manifestat. Et circa hoc duo facit. Primo manifestat definitionem praemissam.

Secundo ex definitione manifestata, quamdam veritatem concludit, ibi, quod quidem igitur non sit anima etc.. Circa primum duo facit. Primo manifestat definitionem animae, quantum ad id quod in definitione praedicta ponitur ex parte ipsius animae. Secundo quantum ad id quod ibi ponitur ex parte subiecti, ibi, est autem non abiiciens animam etc.. Circa primum duo facit. Primo manifestat definitionem animae ex similitudine rerum artificialium. Secundo ex partibus eius, ibi, considerare autem in partibus oportet etc.. Quia enim formae artificiales accidentia sunt, quae sunt magis nota, quoad nos, quam formae substantiales, utpote sensui propinquiora: ideo convenienter rationem animae, quae est forma substantialis, per comparisonem ad formas accidentales manifestat. Similiter etiam partes animae sive potentiae eius manifestiores sunt quoad nos, quam ipsa anima: procedimus enim in cognitione animae, ab obiectis in actus, ab actibus in potentias, per quas anima ipsa nobis innotescit; unde convenienter etiam per partes ratio manifestatur.

|#2 Dicit ergo primo, quod dictum est in universali quid sit anima, cum praedicta definitio omni animae conveniat. Dictum est enim quod anima est substantia, quae est forma, a qua accipitur ratio rei. Est autem differentia inter formam quae est substantia, et formam quae non est substantia. Nam forma accidentalis, quae non est in genere substantiae, non pertinet ad essentiam sive quidditatem subiecti: non enim albedo est de essentia corporis albi. Sed forma substantialis est de essentia, sive de quidditate subiecti. Sic igitur anima dicitur forma substantialis, quia est de essentia sive de quidditate corporis animati.

Et hoc est quod subdit, haec autem, scilicet substantia quae est secundum rationem est quod quid erat esse huic corpori, id est corpori constituto in specie per talem formam.

Ipsa enim forma pertinet ad essentiam rei, quae significatur per definitionem significantem de re quid est.

|#3 Et quia formae substantiales, cuiusmodi sunt formae corporum naturalium, sunt latentes, manifestat hoc per formas artificiales, quae sunt accidentales. Et hoc est quod subdit: sicut si aliquid organorum, id est artificialium instrumentorum, ut puta dolabra esset corpus physicum, id est naturale, forma sua hoc modo se haberet ad ipsum sicut dictum est. Et ideo subdit. Erat quidem dolabrae esse substantia ipsis, id est forma dolabrae, secundum quam accipitur ratio dolabrae: quam quidem rationem nominat esse dolabrae, eo quod secundum eam dolabra dicitur esse dolabra, haec inquam forma est substantia dolabrae. Et hoc ideo dicit, quia formae corporum naturalium sunt in genere substantiae. Et ulterius si dolabra non esset solum corpus physicum, sed etiam corpus animatum, forma dolabrae esset anima, et ea separata, non esset amplius dolabra nisi aequivoce, sicut separata anima, non est caro nec oculus, nisi aequivoce. Nunc autem, quia dolabra non est corpus naturale, nec eius forma est quod quid erat esse tali corpori, remota forma dolabrae adhuc est dolabra, id est substantia dolabrae. Substantia enim corporum artificialium est materia eorum, quae remanet sublata forma artificiali, licet non remaneat ipsum corpus artificiale in actu.

|#4 Et quia dixerat quod aliter nunc est in dolabra, et aliter esset si esset corpus physicum animatum, assignat rationem huius, dicens, quod hoc ideo est, quia anima non est quod quid est esse et ratio, id est forma huiusmodi corporis, scilicet artificialis sed corporis physici huiusmodi scilicet habentis vitam. Et ut manifestet quid sit esse physicum corpus, subiungit habentis in seipso principium motus et status. Naturalia enim sunt, quae in seipsis principium motus et status habent. Huiusmodi enim principium, natura dicitur, uti habes in libro physicorum secundo.

|#5 Deinde cum dicit considerare autem manifestat definitionem animae ex partibus, dicens, quod id quod dictum est de tota anima et de toto corpore vivente, oportet considerare in partibus utriusque; quia, si oculus esset animal, oporteret quod visus esset anima eius, quia visus est substantialis forma oculi, et oculus est materia visus, sicut corpus organicum materia animae. Deficiente autem visu, non remanet oculus nisi aequivoce, sicut oculus lapideus aut depictus aequivoce dicitur oculus. Et hoc ideo est, quia aequivoca sunt, quorum nomen solum commune est et ratio substantiae diversa: et ideo sublata forma a qua est ratio substantiae oculi, non remanet nisi nomen oculi aequivoce dictum. Quod ergo invenitur in parte viventis corporis, oportet accipere in toto vivente corpore, scilicet quod sicut visus est forma substantialis oculi, et eo remoto non remanet oculus nisi aequivoce, ita anima est forma substantialis viventis corporis, et ea remota non remanet corpus vivum nisi

aequivoce. Sicut enim se habet una pars animae sensitivae ad unam partem corporis sensitivi, sic se habet totus sensus ad totum corpus sensitivum in quantum huiusmodi.

|#6 Deinde cum dicit est autem exponit praemissam definitionem de anima quantum ad hoc quod dixerat, quod est actus corporis habentis vitam in potentia. Dicitur enim aliquid esse in potentia dupliciter. Uno modo, cum non habet principium operationis.

Alio modo cum habet quidem, sed non operatur secundum ipsum. Corpus autem, cuius actus est anima, est habens vitam in potentia, non quidem primo modo, sed secundo. Et hoc est quod dicit corpus potentia ens ut vivat, id est habens vitam in potentia, cuius est actus anima, non sic dicitur esse in potentia ad vitam, quod sit abiiciens animam, id est carens principio vitae, quod est anima, sed quod est habens huiusmodi principium. Sed verum est quod semen et fructus, in quo conservatur semen plantae, est in potentia ad huiusmodi corpus vivum, quod habet animam: nondum enim semen habet animam. Unde sic est in potentia, sicut abiiciens animam.

|#7 Et ut ostendat quomodo est in potentia ad vitam corpus cuius actus est anima, subiungit quod ita vigilantia est actus animae sensitivae, sicut incisio est actus cultelli, et visio est actus oculi. Quodlibet enim istorum est operatio et usus principii habiti. Sed anima est actus primus, sicut visus et quaecumque potentia organi; quodlibet enim horum est principium operationis. Sed corpus quod est perfectum per animam, est potentia habens quidem actum primum, sed aliquando carens actu secundo. Sed sicut oculus est aliquid compositum ex pupilla sicut materia, et visu sicut forma, ita animal est compositum ex anima sicut forma et ex corpore sicut materia.

|#8 Deinde cum dicit quod quidem concludit quamdam veritatem ex praemissis: quia enim ostensum est quod anima est actus totius corporis, et partes sunt actus partium, actus autem et forma non separantur ab eo cuius est actus vel forma: manifestum est quod anima non potest separari a corpore, vel ipsa tota, vel aliquae partes eius, si nata est aliquo modo habere partes. Manifestum est enim quod aliquae partes animae sunt actus aliquarum partium corporis, sicut dictum est quod visus est actus oculi. Sed secundum quasdam partes nihil prohibet animam separari, quia quaedam partes animae nullius corporis actus sunt, sicut infra probabitur de his quae sunt circa intellectum.

|#9 Et quia Plato ponebat quod anima est actus corporis non sicut forma, sed sicut motor, subiungit quod hoc nondum est manifestum, si anima sic sit actus corporis sicut nauta est actus navis, scilicet ut motor tantum.

|#10 Deinde epilogando colligit quae dicta sunt; et dicit quod secundum praedicta determinatum est de anima, et posita est animae descriptio figuraliter quasi extrinsece et superficialiter et incomplete. Complebitur enim determinatio de anima quando pertinet usque ad intima ut determinetur natura uniuscuiusque partis ipsius animae.

### |+3 Lectio 3

|#1 Postquam Philosophus posuit definitionem animae, hic intendit demonstrare ipsam. Et primo dicit de quo est intentio. Secundo prosequitur intentum, ibi, dicamus igitur principium etc.. Circa primum duo facit. Primo determinat modum demonstrationis, quo uti intendit in demonstrando. Secundo manifestat quomodo quaedam definitiones sunt demonstrabiles, ibi, non enim solum quodque etc.. Circa primum sciendum est, quod cum ex notis oporteat in cognitionem ignotorum devenire: omnis autem demonstratio adducitur causa notificandi aliud, necesse est, quod omnis demonstratio procedat ex notioribus quo ad nos, quibus per demonstrationem fit aliquid notum. In quibusdam autem eadem sunt notiora quo ad nos et secundum naturam, sicut in mathematicis, quae sunt a materia abstracta; et in his demonstratio procedit ex notioribus simpliciter et notioribus secundum naturam, scilicet ex causis in effectus: unde dicitur demonstratio propter quid.

In quibusdam vero non sunt eadem magis nota simpliciter et quo ad nos, scilicet in naturalibus, in quibus plerumque effectus sensibiles sunt magis noti suis causis; et ideo in naturalibus, ut in pluribus proceditur ab his quae sunt minus nota secundum naturam et magis nota quo ad nos, ut dicitur in primo physicorum.

|#2 Et hoc modo demonstrationis intendit hic uti. Et hoc est quod dicit, quod quia illud quod est certum secundum naturam, et quod est secundum rationem notius, fit certius quo ad nos ex his quae sunt incerta secundum naturam, certiora autem quo ad nos, per istum modum tentandum est iterum aggredi de anima, demonstrando definitionem eius supra positam.

|#3 Deinde cum dicit non enim assignat rationem praedictae intentionis; ostendendo quod aliquae definitiones sunt demonstrabiles.

Et hoc est quod dicit, quod ideo oportet iterum aggredi de anima, quia oportet quod ratio definitiva non solum dicat hoc quod est quia, sicut plures terminorum idest definitionum dicunt; sed oportet etiam quod in definitione tangatur causa, et quod per definitionem dicentem propter quid, demonstretur definitio quae dicit solum quia. Inveniuntur autem multae rationes terminorum, idest definitiones, quae sunt sicut conclusiones. Et ponit exemplum in geometricalibus.

#4 Ad cuius intelligentiam sciendum est, quod figurarum quadrilaterarum, quaedam habent omnes angulos rectos, et vocantur orthogonia, idest superficies rectorum angulorum; quaedam autem non habent angulos rectos, et vocantur rhomboides. Sciendum est autem, quod orthogoniorum quoddam consistit ex omnibus lateribus aequalibus, et vocatur quadratum sive tetragonismus; quoddam autem non habet omnia latera aequalia, in quo tamen quaelibet duo latera sibi opposita sunt aequalia: et vocatur huiusmodi orthogonium altera parte longius, sicut patet in sequentibus figuris. (figura)p

#5 Item sciendum est, quod in qualibet superficie rectorum angulorum duae rectae lineae, quae angulum rectum concludunt, dicuntur totam superficiem continere, quia cum alia duo latera sint aequalia eis, unumquodque suo opposito, necesse est, quod una praedictarum linearum rectum angulum concludentium mensuret longitudinem superficiei rectangulae; et alia latitudinem; unde tota superficies rectangula consurgit ex ductu unius in aliam.

Unde si imaginaremur, quod una earum moveretur per aliam, consurgeret talis superficies.

#6 Item sciendum est, quod cum in orthogonio quod est altera parte longius, duae lineae continentes ipsum, sint inaequales, si accipiatur inter eas linea media in proportione, et ducatur in seipsam, fiet quadratum aequale altera parte longiori. Et quia haec demonstrationibus geometricis diffusum esset ostendere, sufficiat hoc ad praesens manifestare in numeris.

Sit igitur orthogonium altera parte longius, cuius maius latus sit novem palmorum, minus vero quatuor. Accipiatur autem linea media in proportione inter ea, quae scilicet sunt sex palmorum. Quia sicut se habent sex ad novem, ita quatuor ad sex. Quadratum autem huius lineae erit aequale praedicto orthogonio altera parte longiori. Quod etiam in numeris patet. Nam quater novem sunt triginta sex. Similiter etiam sexies sex sunt triginta sex.

#7 Hoc est ergo quod dicit, quod si quaeratur quid est tetragonismus, idest quadratum, quod est aequale altera parte longiori, assignabitur talis definitio, ut dicatur esse orthogonium, idest superficies rectorum angulorum aequilaterale, idest habens omnia latera aequalia, et cetera. Talis autem terminus, idest talis definitio est ratio conclusionis, idest per demonstrationem conclusa.

Si autem aliquis sic definiat, dicens quod quadratum est inventio mediae, scilicet lineae mediae in proportione inter duo latera inaequalia orthogonii altera parte longioris, idest orthogonium constitutum ex tali linea inventa, qui inquam sic definit dicit causam rei.

#8 Attendendum est autem, quod hoc exemplum quod hic inducitur, est simile ei quod intendit circa animam, quantum ad aliquid, scilicet quantum ad hoc quod demonstretur definitio animae, non autem quantum ad hoc quod demonstretur demonstratione dicente propter quid.

#9 Deinde cum dicit dicamus igitur incipit demonstrare definitionem animae superius positam, modo praedicto, scilicet per effectum. Et utitur tali demonstratione. Illud quod est primum principium vivendi est viventium corporum actus et forma: sed anima est primum principium vivendi his quae vivunt: ergo est corporis viventis actus et forma. Manifestum est autem, quod haec demonstratio est ex posteriori. Ex eo enim quod anima est forma corporis viventis, est principium operum vitae, et non e converso. Circa hoc ergo duo facit. Primo ostendit, quod anima est principium vivendi. Secundo, quod primum principium vivendi est forma corporis viventis, ibi, quoniam autem quo vivimus et sentimus.

Circa primum tria facit. Primo distinguit modos viventium. Secundo ostendit, quod anima est vivendi principium, ibi, unde et vegetabilia omnia, etc.. Tertio manifestat quomodo se habeant partes animae, abinvicem, secundum quas est principium operum vitae, ibi, utrum autem unumquodque horum.

#10 Dicit ergo primo, quod ad prosequendum nostram intensionem, qua intendimus demonstrare definitionem animae, oportet hoc quasi principium accipere, quod animatum distinguitur ab inanimato in vivendo. Animata enim vivunt, sed inanimata non vivunt. Sed cum multiplex sit modus vivendi, si unus tantum eorum insit alicui, dicitur illud vivens et animatum.

#11 Ponit autem quatuor modos vivendi: quorum unus est per intellectum, secundus per sensum, tertius per motum et statum localem, quartus per motum alimenti, et decrementi et augmenti. Ideo autem quatuor tantum

modos ponit vivendi, cum supra quinque genera operationum animae posuerit, quia hic intendit distinguere modos vivendi, secundum gradus viventium; qui distinguuntur secundum haec quatuor. In quibusdam enim viventium inveniuntur tantum alimentum, augmentum et decrementum, scilicet in plantis.

In quibusdam autem, cum his invenitur sensus sine motu locali, sicut in animalibus imperfectis, sicut sunt ostreae. In quibusdam autem, ulterius invenitur motus secundum locum, sicut in animalibus perfectis, quae moventur motu progressivo, ut bos et equus. In quibusdam autem, cum his ulterius invenitur intellectus, scilicet in hominibus. Appetitivum autem, quod est quintum praeter haec quatuor, non facit aliquam diversitatem in gradibus viventium. Nam ubicumque est sensus, ibi est et appetitus.

#12 Deinde cum dicit unde et vegetabilia manifestat, quod anima est principium vivendi secundum omnes modos praedictos. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quomodo anima est principium vivendi in plantis. Secundo in animalibus, ibi, animal autem propter sensum, etc.. Tertio ostendit quid dictum sit, et quid restat dicendum, ibi, propter unam autem causam, etc.. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod anima est principium vivendi in plantis; et dicit, quod cum dictum sit, quod quibuscumque inest unum quatuor praedictorum modorum viventium, dicuntur vivere, sequitur quod omnia vegetabilia vivant. Omnia enim in seipsis habent potentiam quamdam, et principium, quo suscipiunt motum augmenti et decrementi.

#13 Et quod hoc principium non sit natura sed anima, manifestum est. Nam natura non movet ad contraria loca: motus autem augmenti et decrementi est secundum contraria loca. Augentur enim vegetabilia omnia, non solum sursum et deorsum, sed utroque modo. Manifestum est ergo, quod principium horum motuum non est natura sed anima.

Nec solum vegetabilia vivunt, dum augentur et decrescunt, sed quaecumque nutriuntur tamdiu vivunt, quamdiu possunt accipere nutrimentum per quod fit augmentum.

#14 Secundo ibi separari autem ostendit quod praedictum vivendi principium, est primum et separabile ab aliis. Et dicit quod hoc, scilicet principium augmenti et alimenti, potest separari ab aliis principiis vivendi, sed alia non possunt separari ab eo in rebus mortalibus. Quod ideo dicit, quia in rebus immortalibus, sicut sunt substantiae separatae, et corpora caelestia, si tamen sunt animata, invenitur intellectivum sine nutritivo.

Quod autem hoc principium sit separabile ab aliis, manifestum est in his quae vegetantur, idest, in plantis, in quibus nulla alia potentia animae inest, nisi huiusmodi. Ex quo manifestum est, quod illud propter quod primum invenitur vita in rebus mortalibus, est principium augmenti et alimenti, quod vocatur anima vegetabilis.

#15 Deinde cum dicit animal autem manifestat quomodo anima est principium vivendi in animalibus. Et circa hoc duo facit.

Primo dicit, quod primum dicitur aliquid esse animal propter sensum, licet animalia quaedam et sentiant et moveantur. Ea enim dicimus esse animalia, et non solum vivere, quae licet non mutant locum, tamen habent sensum.

Sunt enim multa animalium talia, quae naturaliter manent in eodem loco, et tamen habent sensum, sicut ostreae, quae non moventur motu progressivo.

#16 Secundo ibi sensuum autem ostendit quod inter alios sensus primo inest tactus animalibus. Quod probat ex hoc, quod sicut vegetativum potest separari a tactu et ab omni sensu, sic tactus potest separari ab aliis sensibus. Multa enim sunt animalia, quae solum sensum tactus habent, sicut animalia imperfecta. Omnia autem animalia habent sensum tactus. Vegetativum autem principium dicimus illam partem animae, qua etiam vegetabilia, idest plantae, participant. Sic igitur ex praedictis patent tres gradus viventium. Primus est plantarum. Secundus animalium imperfectorum immobilium, quae habent solum sensum tactus. Tertius est animalium perfectorum, quae moventur motu progressivo, quae etiam habent alios sensus. Manifestum est autem, quod quartus gradus est eorum, quae habent cum his etiam intellectum.

#17 Deinde cum dicit propter quam ostendit quid dictum sit, et quid restat dicendum.

Et dicit, quod posterius dicendum est, propter quam causam utrumque horum accidat, scilicet quod vegetativum potest esse sine sensu, et quod tactus sine aliis sensibus. Hoc enim dicit in fine libri. Nunc autem sufficet intantum dictum esse, quod anima est principium vivendi secundum praedictos modos, et quod distincta est istis quatuor, scilicet vegetativo, quod est in plantis et in omnibus viventibus, et sensitivo, quod est in omnibus animalibus, et intellectivo, quod est in omnibus hominibus, et motu progressivo, qui est in omnibus animalibus perfectis sensu vel intellectu.

|+4 Lectio 4



|#1 Ostendit superius Philosophus, quod anima est principium vivendi, secundum diversa genera vitae. Et ideo nunc inquiri, qualiter principia vivendi secundum diversa genera vitae se habent ad animam et adinvicem.

Et circa hoc duo facit. Primo movet quaestiones duas. Quarum prima est. Cum anima, quae est principium vivendi, sit determinata vegetativo, sensitivo, motivo secundum locum, et intellectivo, utrum quodlibet eorum sit anima per se, aut sit pars animae. Et manifestum est, quod in his quae tantum augentur et nutriuntur, sicut in plantis, vegetativum est anima.

In his autem quae vegetantur et sentiunt, est pars animae, et similiter est de aliis. Secunda quaestio est. Si unumquodque praedictorum est pars animae, puta cum omnia inveniantur in una anima sicut in humana, utrum hoc modo sint partes, quod separentur adinvicem solum secundum rationem, ut scilicet sint diversae potentiae, aut etiam separentur loco et subiecto, utpote quod in una parte corporis sit sensitivum, in alia appetitivum, in alia motivum, et sic de aliis, sicut quibusdam visum fuit.

|#2 Secundo cum dicit de quibusdam solvit propositas quaestiones. Et primo secundam.

Secundo primam, ibi, ad haec quibusdam animalium. Circa primum duo facit.

Primo solvit secundam quaestionem quantum ad secundam partem, ostendens, utrum partes animae sint separabiles loco. Secundo, quantum ad primam, utrum scilicet sint separabiles ratione, ibi, ratione autem, quod alterae etc.. Dicit ergo primo, quod de quibusdam partibus animae, non est difficile videre utrum sint separabiles loco, idest subiecto; sed de quibusdam dubium est.

|#3 Et ad ostendendum quod in quibusdam hoc facile est videre, praemittit similitudinem de plantis, ibi, sicut enim in plantis: dicens quod quaedam partes divisae ab eis, et separatae ab aliis partibus, videntur vivere. Et hoc manifestatur per hoc, quod ramusculi abscissi inseruntur vel plantantur, et coalescunt; quod non esset nisi remaneret in eis vita, et per consequens anima, quae est principium vivendi: quod contingit tamquam in unaquaque planta, anima sit una in actu, et multiplex in potentia. Sicut enim accidere videtur in formis corporum naturalium inanimatorum, ita in eis quae propter sui imperfectionem non requirunt diversitatem in partibus, quod in aliquo uno toto anima est in actu una et plures in potentia, sicut et ipsum corpus est unum in actu, et plura in potentia.

Potest enim dividi unumquodque eorum in diversas partes similes specie, sicut patet in aere, aqua et in corporibus mineralibus. Unde oportet, quod si partes sunt similes specie adinvicem et toti, quod forma specifica post divisionem sit in utraque partium. Et eadem ratione, quia anima plantae imperfecta est in ordine animarum, non requirit magnam diversitatem in partibus, unde anima totius potius potest salvari in aliqua partium.

|#4 Et sic etiam videmus in aliis differentiis animae, sicut in entomis decisis, idest in animalibus quae decisa vivunt, quia utraque partium habet sensum. Quod patet ex hoc, quod retrahit se, si pungitur. Et etiam habet motum secundum locum, ut ad sensum apparet.

Sic ergo in una et eadem parte apparet et sensitivum et motivum principium. Et si est ibi sensus, necesse est, quod sit ibi phantasia.

Phantasia autem nihil aliud est, quam motus factus a sensu secundum actum, ut infra dicitur.

Et similiter si habeat sensum pars decisa, necesse est, quod habeat appetitum; ad sensum enim de necessitate sequitur laetitia et tristitia, sive delectatio et dolor. Necesse est enim, si sensibile perceptum est conveniens, quod sit delectabile: si autem est nocivum, quod sit dolorosum. Ubi autem est dolor et delectatio, oportet quod sit desiderium et appetitus; unde necesse est, quod si pars decisa sentit, quod etiam habeat appetitum.

|#5 Sic ergo manifestum est, quod vegetativum, sensitivum, appetitivum et motivum inveniuntur in una parte decisa: ex quo patet, quod non distinguuntur loco in corpore animalis.

Sed de quibusdam potentiis particularibus, manifestum est quod distinguuntur loco.

Visus enim manifeste non est nisi in oculo, auditus in aure, olfactus in naribus, gustus in lingua et palato. Sed primus sensus qui est tactus, et necessarius animali, est in toto.

|#6 Sed quod dicit quod phantasia est in parte decisa, videtur esse dubium. Nam a quibusdam phantasiae attribuitur determinatum organum in corpore. Sed sciendum est, quod phantasia invenitur indeterminata in animalibus imperfectis, in animalibus vero perfectis determinata, sicut infra in tertio dicitur.

Organum ergo aliquod determinatum phantasiae attribuitur, ad maiorem perfectionem et determinationem sui actus, sine quo phantasiae actus nullo modo esse posset, sicut actus visus nullo modo potest esse sine oculo.

Sic igitur manifestavit quod in quibusdam potentiis animae, non est difficile videre utrum sunt separabiles loco.

|#7 Deinde cum dicit de intellectu ostendit in qua parte animae circa hoc possit esse dubium. Et dicit, quod de intellectu, quocumque nomine vocetur perspectiva potentia, idest speculativa, nihil est adhuc manifestum.

Nondum enim per ea quae dicta sunt, apparet utrum habeat aliquod organum in corpore distinctum loco ab aliis organis, vel non distinctum. Sed tamen quantum in superficie apparet, videtur quod sit alterum genus animae ab

aliis partibus animae, idest alterius naturae, et alio modo se habens; et quod hoc solum genus animae possit separari ab aliis partibus animae, vel etiam quod sit separatum ab organo corporeo, sicut perpetuum a corruptibili.

Sed quod reliquae partes animae non sint separabiles loco adinvicem, manifestum est ex praedictis.

#8 Deinde cum dicit ratione autem ostendit quod sint separabiles ratione. Cuiuslibet enim potentiae ratio est secundum ordinem ad actum: unde necesse est, si actus sint diversi secundum speciem, quod potentiae habeant diversam rationem speciei. Et hoc est quod dicit, quod alterum est esse sensitivo et opinativo, id est intellectivo: idest altera est ratio utriusque potentiae, si sentire est alterum ab opinari: et similiter est de praedictis aliis potentiis.

#9 Deinde cum dicit ad haec quibusdam solvit primam quaestionem: et dicit, quod hic facit differentiam in animalibus, quod quibusdam animalium insunt omnia praedicta, quibusdam vero quaedam horum, aliis vero unum solum. Quibuscumque autem inest unum solum praedictorum, oportet quod illud sit anima.

In quibus vero insunt plura, quodlibet est pars animae; sed illa anima denominatur a principali, vel sensitiva, vel intellectiva. Quare autem hoc sit, quod quaedam habent unum, quaedam plura, quaedam omnia, posterius dicitur.

Et sicut accidit circa potentias animae, ita accidit circa sensus. Quaedam enim habent omnes sensus, sicut animalia perfecta: quaedam vero habent quosdam sensus, sed non omnes, ut talpa: quaedam vero habent unum maxime necessarium, scilicet tactum, ut animalia imperfecta. Potest autem et haec particula ad alium sensum referri, ut dicatur quod quia superius ostenderat Philosophus, quod partes animae non sunt separabiles abinvicem loco, vel subiecto, in animali in quo sunt, quod propter hoc etiam non separentur in diversis animalibus, sed cuicumque inest unum, inessent omnia. Et ideo removet hoc in hac particula.

#10 Deinde cum dicit quoniam autem ostendo quod anima est primum vivendi principium, concludit ex hoc definitionem prius assignatam. Et circa hoc duo facit. Primo demonstrat propositum. Secundo ex veritate demonstrata, quasdam conclusiones ulterius inducit, ibi, propter hoc bene opinantur etc..

Circa primum ponit talem demonstrationem.

Duorum, quorum utroque dicimur esse aliquid aut operari, unum, scilicet quod primum est, est quasi forma, et aliud quasi materia. Sed anima est primum quo vivimus, cum tamen vivamus anima et corpore: ergo anima est forma corporis viventis. Et haec est definitio superius de anima posita, quod anima est actus primus physici corporis potentia vitam habentis. Manifestum est autem, quod medium huius demonstrationis est quaedam definitio animae, scilicet anima est quo vivimus primum.

#11 Circa hanc autem demonstrationem quatuor facit. Primo ponit maiorem; dicens, quod quo vivimus et sentimus dicitur dupliciter: scilicet altero, sicut forma, et altero sicut materia. Sicut et quo scimus dicitur dupliciter. Duobus enim dicimur scire: quorum unum est scientia, et aliud est anima. Et similiter quo sanamur dicitur de duobus: quorum unum est sanitas, et aliud est aliqua pars corporis, vel etiam totum corpus. Utrobique autem unum est quasi forma, et aliud quasi materia. Nam scientia et sanitas sunt formae et quasi actus susceptivorum: scientia quidem forma scientifici, idest partis animae, in qua est scientia; sanitas vero est forma corporis sanabilis.

Ideo autem dicit sanabile et scientificum, ut ostendat aptitudinem in subiecto ad tales formas. Semper enim activorum actus, idest formae, quae inducuntur ab agentibus in materia, videntur esse in patiente et disposito, idest in eo quod est natum pati actiones agentis a tali agente, et quod est dispositum ad consequendum finem passionis, scilicet formam ad quam patiendo perducitur.

#12 Secundo ibi, anima autem hoc, ponit minorem propositionem: et dicit, quod anima est primum quo et vivimus, et sentimus, et movemur, et intelligimus. Et referuntur haec quatuor ad quatuor genera vitae de quibus superius fecerat mentionem.

Vivere enim refert ad principium vegetativum, quia superius dixerat, quod vivere propter hoc principium inest omnibus viventibus.

Sciendum est autem, quod quamvis sanitate et corpore dicamur esse sani, tamen sanitas est primum quo sani dicimur esse. Non enim dicimur esse sani corpore nisi in quantum habet sanitatem. Et similiter scientia est primum quo dicimur esse scientes, quia anima non dicimur esse scientes nisi in quantum habet scientiam. Similiter etiam et corpore non dicimur esse viventes, nisi in quantum habet animam: et propter hoc, hic dicitur, quod anima est primum quo vivimus, sentimus, etc..

#13 Tertio ibi, quare ratio quaedam, ponit conclusionem, et pendet hucusque constructio ab illo loco quoniam autem quo vivimus etc.. Concludit ergo ex praedictis, quod anima se habet ut ratio et species, et non sicut materia et subiectum.

#14 Quarto ibi, tripliciter enim dicta substantia, etc., ostendit conclusionem sequi ex praemissis. Non enim videbatur magis sequi de anima, quod sit forma, quam de corpore, cum utroque vivere dicamur: unde ad perfectionem dictae demonstrationis, subiungit, quod cum substantia dicatur tripliciter, ut supra dictum est, scilicet de materia, forma, et composito ex utrisque, quorum materia est potentia, et species sive forma est actus, et compositum ex utrisque est animatum, manifestum est, quod corpus non est actus animae, sed magis anima est actus corporis alicuius: corpus enim est in potentia respectu animae.

Et ideo cum consequatur ex praedicta demonstratione, quod vel corpus vel anima sit species: et corpus, ut dictum est, non sit species animae, sequitur quod anima sit species corporis.

#15 Deinde cum dicit et propter hoc bene inducit quasdam conclusiones ex praemissis: quarum prima est, quod bene opinati sunt, quibus visum est, quod anima non sit sine corpore, neque sit corpus. Non enim est corpus, quia non est materia; sed est aliquid corporis, quia est actus corporis. Et quia omnis actus est in eo cuius est actus, infert consequenter ibi et propter hoc, in corpore.

#16 Secundam conclusionem, scilicet quod anima est in corpore, et tali corpore, scilicet physico, organico, et hoc non est per modum quo priores physici loquebantur de anima et unione eius ad corpus, nihil determinantes in quo vel quali corpore esset. Et vere hoc est, sicut nunc dicimus, quod anima est in determinato corpore, cum non videatur anima accipere quodcumque corpus contingat, sed determinatum. Et hoc rationabiliter accidit; quia unusquisque actus natus est fieri in propria et determinata materia: unde et anima oportet, quod in determinato corpore recipiatur.

#17 Ultimo autem epilogando concludit, quod anima est actus quidam et ratio habentis esse huiusmodi, scilicet potentia viventis.

|+5 Lectio 5

#1 Postquam Aristoteles definivit animam in communi, nunc accedit ad determinandum de partibus eius. Non autem habet aliter anima partes, nisi, secundum quod eius potentiae partes eius dicuntur, prout alicuius potentis multa, partes dici possunt potestates ad singulas. Unde determinare de partibus eius est determinare de singulis potentiis eius. Dividitur autem haec pars in duas. In prima determinat de potentiis animae in communi, distinguendo eas abinvicem. In secunda determinat de singulis earum, ibi, quare primum de alimento et generatione etc.. Prima autem pars dividitur in duas. In prima distinguit potentias animae abinvicem. In secunda ostendit quid de potentiis animae, et quomodo, et quo ordine determinandum sit, ibi, quare et secundum unumquodque quaerendum, etc.. Circa primum duo facit. Primo distinguit potentias animae abinvicem. Secundo ostendit quomodo ratio communis animae se habet ad partes praedictas, ibi manifestum igitur est quoniam eodem etc.. Circa primum duo facit. Primo enumerat potentias animae. Secundo ostendit quomodo se invicem consequantur, ibi, inest autem plantis, etc.. Dicit ergo primo, quod de potentiis animae, quae supra nominatae sunt, quibusdam insunt omnes, sicut hominibus, quibusdam quaedam harum, sicut aliis animalibus: quibusdam una tantum, sicut plantis. Et quia superius non nominaverat eas potentias, sed partes animae; ideo manifestat, quod per potentias idem intelligit, quod supra per partes. Quarum quidem sunt quinque genera; scilicet vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, intellectivum.

#2 Oportet autem haec duo videre.

Primo quidem quare ponuntur hic quinque genera potentiarum animae; praecipue cum consuetum sit dici triplicem esse animam, vegetabilem, sensibilem et rationalem. Secundo considerare oportet quare hic ponit quinque cum superius posuerit tantum quatuor.

#3 Sciendum autem circa primum, quod cum omnis potentia dicatur ad actum proprium, potentia operativa dicitur ad actum qui est operatio. Potentiae autem animae sunt operativae, talis enim est potentia formae; unde necesse est secundum diversas operationes animae, accipi diversitatem potentiarum.

Operatio autem animae, est operatio rei viventis.

Cum igitur unicuique rei competat propria operatio, secundum quod habet esse, eo quod unumquodque operatur in quantum est ens: oportet operationes animae considerare, secundum quod invenitur in viventibus.

#4 Huiusmodi autem viventia inferiora, quorum actus est anima, de qua nunc agitur, habent duplex esse. Unum quidem materiale, in quo conveniunt cum aliis rebus materialibus.

Aliud autem immateriale, in quo communicant cum substantiis superioribus aequaliter.

|#5 Est autem differentia inter utrumque esse: quia secundum esse materiale, quod est per materiam contractum, unaquaeque res est hoc solum quod est, sicut hic lapis, non est aliud quam hic lapis: secundum vero esse immateriale, quod est amplum, et quodammodo infinitum, in quantum non est per materiam terminatum, res non solum est id quod est, sed etiam est quodammodo alia. Unde in substantiis superioribus immaterialibus sunt quodammodo omnia, sicut in universalibus causis.

|#6 Huiusmodi autem immateriale esse, habet duos gradus in istis inferioribus. Nam quoddam est penitus immateriale, scilicet esse intelligibile. In intellectu enim res habent esse, et sine materia, et sine conditionibus materialibus individuantibus, et etiam absque organo corporali. Esse autem sensibile est medium inter utrumque. Nam in sensu res habet esse sine materia, non tamen absque conditionibus materialibus individuantibus, neque absque organo corporali. Est enim sensus particularium, intellectus vero universalium. Et quantum ad hoc duplex esse, dicit Philosophus in tertio huius, quod anima est quodammodo omnia.

|#7 Operationes igitur, quae competunt viventi secundum esse materiale, sunt operationes quae attribuuntur animae vegetabili: quae tamen licet ad id ordinentur, ad quod etiam ordinantur actiones in rebus inanimatis, scilicet ad consequendum esse et conservandum, tamen in viventibus hoc fit per altiorem et nobiliorem modum. Corpora enim inanimata generantur et conservantur in esse a principio motivo extrinseco; animata vero generantur a principio intrinseco, quod est in semine, conservantur vero a principio nutritivo intrinseco. Hoc enim videtur esse viventium proprium, quod operentur tamquam ex seipsis mota. Operationes autem, quae attribuuntur rebus viventibus secundum esse penitus immateriale, pertinent ad partem animae intellectivam; quae vero attribuuntur eis secundum esse medium, pertinent ad partem animae sensitivam. Et secundum hoc triplex esse distinguitur communiter triplex anima: scilicet vegetabilis, sensibilis et rationalis.

|#8 Sed quia omne esse est secundum aliquam formam, oportet, quod esse sensibile sit secundum formam sensibilem, et esse intelligibile secundum formam intelligibilem. Ex unaquaque autem forma sequitur aliqua inclinatio, et ex inclinatione operatio; sicut ex forma naturali ignis, sequitur inclinatio ad locum qui est sursum, secundum quam ignis dicitur levis; et ex hac inclinatione sequitur operatio, scilicet motus qui est sursum. Ad formam igitur tam sensibilem quam intelligibilem sequitur inclinatio quaedam quae dicitur appetitus sensibilis vel intellectualis; sicut inclinatio consequens formam naturalem, dicitur appetitus naturalis. Ex appetitu autem sequitur operatio, quae est motus localis. Haec igitur est ratio, quare oportet esse quinque genera potentiarum animae, quod primo quaerebatur.

|#9 Circa secundum sciendum est, quod supra Aristoteles intendens ostendere quod anima est principium vivendi in omnibus viventibus, distinxit ipsum vivere secundum gradus viventium, et non secundum operationes vitae secundum quas distinguuntur haec genera potentiarum. Appetitivum autem non constituit aliquem diversum gradum in viventibus; quia omnia quae habent sensum, habent appetitum; et sic remanent tantum quatuor gradus viventium, ut supra ostensum est.

|#10 Deinde cum dicit inest autem ostendit, quomodo praedictae potentiae consequuntur se invicem: manifestans quod supra dixerat, quod potentiarum quibusdam insunt omnes, quibusdam quaedam, quibusdam una sola. Ubi considerandum est, quod ad hoc quod universum sit perfectum, nullus gradus perfectionis in rebus intermittitur, sed paulatim natura de imperfectis ad perfecta procedit. Propter quod etiam Aristoteles, in octavo metaphysicae, assimilat species rerum numeris, qui paulatim in augmentum proficiunt. Unde in viventibus quaedam habent unum tantum praedictorum, scilicet plantae, in quibus est solum vegetativum, quod necesse est in omnibus viventibus materialibus esse, quia huic potentiae attribuuntur operationes pertinentes ad esse materiale. Aliis autem, scilicet animalibus, inest vegetativum et sensitivum. Si autem est ibi sensitivum, oportet quod adsit tertium, scilicet appetitivum.

Quod quidem dividitur in tria: scilicet desiderium, quod est secundum vim concupiscibilem; et iram, quae est secundum vim irascibilem: qui duo appetitus pertinent ad partem sensitivam: sequuntur enim apprehensionem sensus. Tertium autem est voluntas, quod est appetitus intellectivus, consequens scilicet apprehensionem intellectus.

|#11 Quod autem appetitivum insit omnibus animalibus, probat duplici ratione. Quarum prima est, quod omnia animalia habent ad minus unum sensum, scilicet tactum; quibus autem inest sensus, inest laetitia et tristitia, delectatio et dolor. Laetitia enim et tristitia magis videntur sequi apprehensionem interiorum. Sed delectatio et dolor consequuntur apprehensionem sensus, et praecipue sensus tactus. Et si est laetitia et tristitia, necesse est quod sit aliquid triste et dulce, id est delectabile et dolorosum; oportet enim, omne quod sentitur secundum tactum, esse, vel conveniens, et sic est delectabile: vel nocivum, et sic est dolorosum. Quibuscumque autem inest aliquid delectabile et triste, his inest et concupiscentia, quae est appetitus delectabilis; ergo de primo ad ultimum omnibus animalibus, quibus inest sensus tactus, inest appetitus.

#12 Secundam rationem ad idem ostendendum ponit ibi adhuc autem quae talis est. Omnia animalia habent sensum, quo cognoscunt suum alimentum; scilicet sensum tactus, qui est sensus alimenti. Et quia necessarium est omnibus animalibus uti alimento, ut dictum est; ideo necessarium est, quod habeant sensum tactus quo percipiant alimentum sibi conveniens. Quod autem tactus sit sensus alimenti, manifestum est: sicut enim corpora viventia constant ex calidis, et humidis, et frigidis, et siccis, ita ex his nutriuntur: tactus autem est sensus discretivus horum. Sed aliis sensibilibus, idest aliis sensibilibus non nutriuntur viventia nisi secundum accidens, inquantum videlicet coniunguntur tangibilibus. Sonus enim et odor et color nihil conferunt in alimentum inquantum huiusmodi, sed solum inquantum contingit colorata et odorata et sonantia esse calida vel frigida, humida vel sicca: humor autem, idest sapor, est quoddam de numero tangibilium qualitatum, sicut et gustus est quidam tactus.

Sic igitur patet, quod omnia animalia habent sensum alimenti.

#13 Quibuscumque autem inest sensus alimenti, his inest esuries et sitis: quorum utrumque est concupiscentia alimenti: esuries quidem est concupiscentia calidi et sicci, quod habet rationem cibi: sitis autem frigidi et humidus, quod habet rationem potus. Sapor autem est quoddam horum delectamentum: sapor enim delectabilis indicat convenientem proportionem calidi et frigidi, humidus et sicci in alimento. Unde magis pertinet ad delectationem alimenti, quam ad necessitatem. Sic igitur ubicumque est sensus tactus, est etiam appetitus.

#14 Quomodo autem phantasia se habet ad appetitivum et sensitivum, posterius dicitur.

#15 Quibusdam autem animalibus, supra haec tria, scilicet vegetativum, sensitivum et appetitivum, inest etiam motivum secundum locum. Aliis vero supra haec quatuor inest etiam intellectivum et intellectus ipse, scilicet hominibus, et si aliquod aliud genus rerum est simile hominibus, aut etiam honorabilius hominibus. Invenitur autem aliquid honorabilius hominibus, quibus inest intellectus; est enim in substantiis separatis, et in corporibus caelestibus, si tamen sunt animata: licet in viventibus mortalibus non est aliquod genus viventium habentium intellectivum, nisi in specie humana.

#16 Cum enim intellectus non habeat organum corporale, non possunt diversificari habentia intellectum secundum diversam complexionem organorum, sicut diversificantur species sensitivorum secundum diversas complexiones, quibus diversimode se habent ad operationes sensus.

#17 Deinde cum dicit manifestum igitur ostendit qualiter se habet praedicta definitio animae ad partes enumeratas. Et ad huius intellectum, sciendum est, quod Plato posuit universalia esse separata secundum esse; tamen in illis, quae se habent consequenter, non posuit unam ideam communem, sicut in numeris et figuris: non enim posuit unam ideam numeri praeter omnes numeros, sicut posuit unam ideam hominis praeter omnes homines, eo quod numerorum species naturali ordine consequenter se habent. Et sic prima earum, scilicet dualitas, est causa omnium consequentium. Unde non oportet ponere aliquam ideam communem numeris, ad causandum speciem numerorum. Et similis ratio est de figuris. Nam eius species consequenter se habent, sicut et species numerorum: trigonum enim est ante tetragonum, et tetragonum ante pentagonum.

#18 Dicit ergo manifestum esse, quod eodem modo una est ratio animae, sicut una est ratio figurae. Sicut enim inter figuras non est aliqua figura quae sit praeter triangulum et alias species consequentes, utpote quae sit communis omnium figurarum, ita nec in proposito est aliqua anima, quasi separata existens praeter omnes praedictas partes.

#19 Sed quamvis non sit una figura separata in esse praeter omnes figuras, etiam secundum Platonicos, qui ponunt species communes separatas; tamen invenitur una ratio communis, quae convenit omnibus figuris, et non est propria alicuius earum; ita est et in animalibus. Et ideo ridiculum est, quod homo quaerat unam rationem communem, tam in animalibus, quam in aliis rebus, quae non conveniat alicui animarum quae sunt in rerum natura particulariter. Neque etiam est conveniens, quod homo quaerat definitionem animae, secundum unamquamque speciem animae, et dimittat definitionem communem omnibus. Ergo neque definitio communis animae praetermittenda fuit; neque sic est assignanda definitio communis animae quod non conveniat singulis animabus.

#20 Et quia dixerat, quod eodem modo se habet ratio animae sicut ratio figurae, ostendit convenientiam inter utrumque: et dicit quod similiter se habent figurae et animae adinvicem: in utrisque enim illud quod est prius, est in potentia in eo quod est consequenter.

Manifestum est enim in figuris, quod trigonum, quod est prius, est potentia in tetragono. Potest enim tetragonum dividi in duos trigonos. Et similiter in anima sensitiva, vegetativa est quasi quaedam potentia eius, et quasi anima per se. Et similiter est de aliis figuris, et aliis partibus animae.

#### |+6 Lectio 6

|#1 Postquam Philosophus enumeravit genera potentiarum animae, et quomodo se habet definitio communis animae supra posita ad partes eius, hic ostendit quid aliud modo determinandum sit, et quo ordine. Et dividitur in partes duas. In prima ostendit quid determinandum restat de anima. Secundo ostendit quo ordine determinare oporteat, ibi, necessarium autem est debentem. Circa primum ostendit duo restare ad determinandum: quorum unum concludit ex praedictis.

Dictum est supra, quod sicut non est quaerenda talis definitio communis animae, quae nulli animae partium conveniat, ita non debemus esse contenti definitione communi, sed oportet propriam definitionem cuiuslibet partis animae inquirere. Et ex hoc concludit, quod hoc, secundum unumquodque animatum quaerendum est, quae sit uniuscuiusque anima; ut scilicet sciatur quid est anima plantae, et quid anima hominis, et quid anima bestiae: et hoc est scire de unaquaque parte animae, quid sit.

|#2 Secundo ibi propter quam ponit aliud, quod restat ad determinandum.

Dictum est enim supra, quod partes animae consequenter se habent adinvicem, sicut species figurae. Sed considerandum est propter quam causam partes animae hoc modo se habeant consequenter. Huiusmodi enim causam in fine libri assignabit. Exponit autem qualiter se habeant consequenter: quia sensitivum non potest esse sine vegetativo, sed vegetativum separatur a sensitivo in plantis.

Nec est mirum; quia supradictum est; quod opera vegetativi ordinantur ad adipiscendum et conservandum esse, quod subiacet quasi fundamentum. Iterum etiam consequentia quaedam invenitur in ipsis sensibus; quia sine sensu tactus, nullus aliorum sensuum esse potest; tactus autem invenitur sine aliis sensibus.

Multa enim animalium, neque visum habent, neque auditum, neque sensum odoratus, sed solum tactum. Et hoc etiam rationabiliter accidit. Nam tactus est sensus perceptivus eorum quae pertinent ad consistentiam animalis, ex quibus scilicet animal constat et nutritur.

Alia vero sensibilia non conferunt ad hoc nisi per accidens. Unde alii sensus non sunt de necessitate animalis, et propter hoc non inveniuntur in omnibus animalibus, sed in perfectis.

|#3 Est etiam consideranda consequentia sensitivi et motivi. Nam motivum non potest esse sine sensitivo: sensitivum autem potest esse sine motivo: aliqua enim habentium sensum, habent etiam motum secundum locum, sed aliqua non habent. Sed intelligendum est de motu progressivo animalium secundum quod animalia moventur de loco ad locum. Hic enim motus non inest omnibus animalibus. Sed quae carent hoc motu, habent aliquem motum localem, scilicet dilatationis et constrictionis, sicut apparet in ostreis. Illud autem, quod est ultimum inter omnes partes animae et minimum, quia non dividitur in diversa secundum speciem, est, quod habet rationem et intellectum, quia quibuscumque de numero corruptibilium inest ratio, his insunt et omnia alia praedicta. Hoc autem dicit, ut praeservet se a substantiis separatis, et a corporibus caelestibus si sunt animata: quia cum sint sine generatione et corruptione, non indigent vegetativo. Iterum, eorum intellectus per se speculatur ea quae sunt secundum se intelligibilia: unde non indigent sensibus ad cognitionem intellectivam consequendam. Sed in mortalibus habentibus intellectum, necesse est omnia alia praeexistere, sicut quaedam instrumenta, et praeparatoria ad intellectum, qui est ultima perfectio intenta in operatione naturae.

Non autem omnibus quibus inest aliquod praedictorum, inest et ratio. Et quia imaginatio videtur habere quamdam affinitatem ad intellectum, cum supra dictum sit, quod intellectus, vel est phantasia quaedam, vel non sine phantasia; addit de imaginatione; et dicit quod quibusdam animalibus non solum non inest intellectus, sed non etiam imaginatio.

|#4 Videtur tamen hoc esse contrarium ei quod supra dixerat: quia si pars decisa habet sensum et appetitum, habet etiam phantasiam; si tamen phantasia est idem cum imaginatione, ut videtur. Dicendum est igitur, quod animalia imperfecta, ut in tertio dicitur, habent quidem phantasiam, sed indeterminatam, quia scilicet motus phantasiae non remanet in eis post apprehensionem sensus: in animalibus autem perfectis remanet motus phantasiae, etiam abeuntibus sensibilibus.

Et secundum hoc, dicitur hic quod imaginatio non est eadem omnibus animalibus. Sed quaedam animalia sunt, quae hac sola vivunt, carentia scilicet intellectu, et directa in suis operationibus per imaginationem, sicut nos dirigimur per intellectum. Et licet non omnibus animalibus insit imaginatio, sicut nec intellectus, tamen de intellectu speculativo est alia ratio quam de imaginatione. Differunt enim adinvicem, ut infra patebit. Manifestum est igitur quod de unaquaque parte animae propriissime dicitur haec definitio, quae assignata est de anima.

|#5 Deinde cum dicit necessarium autem ostendit quo ordine determinandum sit de partibus animae. Et assignat ordinem, quantum ad duo. Primo quantum ad hoc, quod ille qui debet de partibus animae perscrutari, primo debet accipere unumquodque horum, quid est: et postea debet considerare de habitis, idest consequentibus partibus, et de aliis quae sunt consideranda circa partes animae et circa ipsa animata, sicut de organis, et de aliis huiusmodi. Et iste ordo necessarius est; quia si simul de omnibus determinaretur, esset confusa doctrina.

|#6 Secundum tangit ibi si autem dicens, quod si oportet de aliqua parte animae dicere quid est, scilicet quid est intellectivum, aut sensitivum, aut vegetativum, prius oportet dicere de actibus, scilicet quid sit intelligere, et quid sentire. Et hoc ideo, quia secundum rationem definitivam, actus et operationes sunt priores potentiis. Potentia enim, secundum hoc ipsum quod est, importat habitudinem quamdam ad actum: est enim principium quoddam agendi vel patiendi: unde oportet, quod actus ponantur in definitionibus potentialium. Et si ita se habet circa ordinem actus et potentiae, et actibus adhuc sunt priora opposita, idest obiecta.

|#7 Species enim actuum et operationum sumuntur secundum ordinem ad obiecta.

Omnis enim animae operatio, vel est actus potentiae activae, vel passivae. Obiecta quidem potentialium passivarum comparantur ad operationes earum ut activa, quia reducunt potentias in actum, sicut visibile visum, et omne sensibile sensum. Obiecta vero potentialium activarum comparantur ad operationes ipsarum ut fines. Obiecta enim potentialium activarum, sunt operata ipsarum. Manifestum est autem, quod in quibuscumque praeter operationes sunt aliqua operata, quod operata sunt fines operationum, ut dicitur in primo ethic.: sicut domus quae aedificatur, est finis aedificationis.

Manifestum est igitur, quod omne obiectum comparatur ad operationem animae, vel ut activum, vel ut finis. Ex utroque autem specificatur operatio. Manifestum est enim, quod diversa activa secundum speciem, habent operationes specie differentes, sicut calefactio est a calore, et infrigidatio a frigore. Similiter etiam ex termino et fine specificatur operatio; sicut sanatio et aegrotatio differunt specie, secundum differentiam sanitatis et aegritudinis.

Sic igitur obiecta sunt priora operationibus animae in via definiendi.

|#8 Unde et prius oportebit determinare de obiectis quam de actibus, propter eandem causam, propter quam et de actibus prius determinatur quam de potentiis. Obiecta autem sunt sicut alimentum respectu vegetativi, et sensibile respectu sensus, et intelligibile respectu intellectus.

|#9 Sed sciendum est, quod ex obiectis diversis non diversificantur actus et potentiae animae, nisi quando fuerit differentia obiectorum in quantum sunt obiecta, id est secundum rationem formalem obiecti, sicut visibile ab audibili. Si autem servetur eadem ratio obiecti, quaecumque alia diversitas non inducit diversitatem actuum secundum speciem et potentiae. Eiusdem enim potentiae est videre hominem coloratum et lapidem coloratum; quia haec diversitas per accidens se habet in obiecto in quantum est obiectum.

|#10 Sciendum est etiam, quod intellectus noster possibilis est in potentia tantum in ordine intelligibilium: fit autem actu per formam a phantasmatis abstractam. Nihil autem cognoscitur nisi secundum quod est actu: unde intellectus possibilis noster cognoscit seipsum per speciem intelligibilem, ut in tertio habetur, non autem intuendo essentiam suam directe. Et ideo oportet, quod in cognitionem animae procedamus ab his quae sunt magis extrinseca, a quibus abstrahuntur species intelligibiles, per quas intellectus intelligit seipsum; ut scilicet per obiecta cognoscamus actus, et per actus potentias, et per potentias essentiam animae. Si autem directe essentiam suam cognosceret anima per seipsam, esset contrarius ordo servandus in animae cognitione; quia quanto aliquid esset propinquius essentiae animae, tanto prius cognosceretur ab ea.

|+7 Lectio 7

|#1 Postquam Philosophus distinxit potentias animae ab invicem, et ostendit quid et quo ordine de eis tractandum sit, hic secundum praetaxatum ordinem de eis determinat.

Et dividitur in partes duas. In prima determinat de singulis partibus animae, quid sit unaquaeque. In secunda assignat causam, quare talem consequentiam habent ab invicem, ibi, vegetabilem igitur habent animam etc., in penultimo capitulo libri. Prima dividitur in partes quatuor. In prima determinat de vegetativo.

In secunda de sensitivo, ibi, determinatis autem his, dicamus communiter de omni sensu, etc.. In tertia de intellectivo, ibi, de parte autem animae, qua cognoscit, etc.. In quarta de motivo secundum locum, ibi, de movente autem, quod forte animae sit, etc.. De appetitivo autem non facit specialem tractatum, quia appetitivum non constituit aliquem specialem gradum viventium, et quia simul cum motivo de eo determinatur in tertia. Prima autem pars dividitur in duas. In prima praemittit quaedam, quae sunt necessaria ad cognitionem partis vegetativae. In secunda determinat de parte vegetativa, ibi, quoniam autem eadem potentia animae vegetativae et

generativae, etc.. Prima dividitur in duas. In prima dicit de quo est intentio. In secunda manifestat quaedam, quae praeexiguntur ad cognitionem partis vegetativae, ibi, naturalissimum enim operum etc..

|#2 Concludit ergo primo ex praedictis, quod cum dicendum sit primo de obiectis et actibus, quam de potentiis: et primo de prima potentia, quam de consequentibus; sequitur quod primo dicendum est de alimento, quod est obiectum animae vegetativae, et de generatione, quae est actus eius.

Ideo primo dicendum est de obiecto et actu huiusmodi partis, quam aliarum: quia ista pars est prima inter alias partes animae in subiectis in quibus invenitur cum aliis: est enim quasi fundamentum aliarum, sicut esse naturale ad quod pertinent operationes eius, est fundamentum esse sensibilis et intelligibilis.

Et alia ratio est, quare prius de ea dicendum est; quia ipsa est communis omnibus viventibus: ipsa enim separatur ab aliis, sed aliae non separantur ab ea, et de communibus prius est agendum. Huiusmodi autem partis opera sunt: generare, et alimento uti; et ideo de istis primo agendum est.

|#3 Deinde cum dicit naturalissimum enim determinat quaedam quae praeexiguntur ad cognitionem partis vegetativae. Et dividitur in duas partes. In prima ostendit, quod generare pertinet ad partem vegetativam: quod ideo necessarium fuit quia supra huic parti non attribuit generationem, sed solum augmentum et decrementum. In secunda ostendit, quod opera potentiae vegetativae sint ab anima: quod ideo necessarium fuit, quia cum his operibus deserviant qualitates activae vel passivae, posset alicui videri, quod essent a natura, et non ab anima; et praecipue quia in plantis est vita occulta et latens, et hoc ibi, est autem anima viventis corporis, etc..

|#4 Primum ostendit tali ratione. Omnis operatio, quae naturaliter invenitur in omnibus viventibus, pertinet ad potentiam vegetativam, secundum quam primo vivere inest omnibus, ut dictum est: sed generare naturaliter inest omnibus viventibus: ergo pertinet ad potentiam vegetativam. Dicit ergo, quod ideo generare est opus animae vegetativae, quia inter alia opera est magis naturale omnibus viventibus. Et dicitur naturalissimum, quia in hoc convenit etiam cum aliis rebus inanimatis, quae generationem habent, licet alio modo: habent enim inanimata generationem ab extrinseco generante; sed viventia a principio intrinseco, in quantum generantur ex semine, quod proficit in rem vivam.

|#5 Sed ab ista generalitate viventium excipiuntur tria, quibus hoc opus non competit.

Primo illa quae sunt imperfecta, sicut pueri non generant. Quod enim potest alterum facere tale quale ipsum est, in unoquoque genere, perfectum est. Secundo excipit illa quae patiuntur aliquem defectum alicuius principii naturalis, sicut sunt spadones et frigidi.

Tertio animalia et plantae quae generantur sine semine ex putrefactione. In his enim, propter sui imperfectionem sufficit ad eorum productionem agens universale, scilicet virtus corporis caelestis, et materia disposita. In animalibus autem perfectis plura requiruntur principia; non enim agens universale sufficit, sed requiritur agens proprium univocum.

|#6 Dicit ergo, quod viventia possunt facere alterum quale ipsa sunt quaecumque sunt perfecta ad excludendum pueros: et non orbata: ad excludendum eunuchos, et habentes similes defectus: aut quaecumque non habent generationem spontaneam: ad excludendum ea quae generantur ex putrefactione, quae dicuntur quasi sponte nasci, quia producuntur ex terra sine semine, per illam similitudinem, qua dicitur aliquis sponte facere illud, ad quod extrinseco non inducitur.

Sic autem intelligitur, quod res viva facit alterum quale ipsum est, quia animal facit animal, et planta plantam. Et ulterius secundum speciem tale animal facit tale animal, ut homo generat hominem, et oliva olivam.

Ideo autem est naturale viventibus facere alterum tale quale ipsum est, ut semper participant, secundum quod possunt, divino et immortalis, id est ut assimilentur ei secundum posse.

|#7 Considerandum est enim, quod sicut sunt diversi gradus perfectionis in aliquo uno et eodem, quod exit de potentia in actum, ita etiam sunt diversi gradus perfectionis in diversis entibus: unde quanto aliquid fuerit magis perfectum, tanto perfectioribus magis assimilatur. Sicut igitur unumquodque quando fuerit exiens de potentia in actum, cum fuerit in potentia, ordinatur ad actum, et appetit ipsum naturaliter, et cum fuerit in actu minus perfecte desiderat actum perfectiorem: ita unumquodque, quod est in inferiori gradu rerum, desiderat assimilari superioribus, quantum potest. Et hoc est quod subiungit, quod omnia appetunt illud, scilicet assimilari divino et immortalis, et illius causa agunt, quaecumque naturaliter agunt.

|#8 Sed intelligendum est, quod id cuius causa agitur, dicitur dupliciter. Uno modo id cuius causa agitur directe, sicut sanitatis causa agit medicus: alio modo sicut quo.

Quod potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut intelligamus, quod finis dicitur, et subiectum habens id cuius causa agitur, ut si dicamus, quod finis medicinae est, non tantum sanitas, sed etiam corpus habens sanitatem; alio modo ut dicamus, quod finis est, non tantum principale intentum, sed etiam illud quo illud adipiscimur, ut si



dicamus, quod finis medicinae est calefacere corpus, quia a calore habetur aequalitas complexionis, quae est sanitas. Sic igitur et hoc potest dici, quod ipsum esse perpetuum est cuius causa agitur, vel res habens perpetuitatem, cui naturalia intendunt assimilari per generationem, in quo scilicet est perpetuitas, vel etiam ipsa generatio, qua perpetuitatem adipiscuntur.

#9 Quia igitur non possunt communicare inferiora viventia ipsi esse sempiterno et divino, per modum continuationis, idest ut maneant eadem numero, propter hoc quod nihil corruptibilium contingit unum et idem numero permanere semper, et cum necessitas corruptionis sit necessitas absoluta, utpote proveniens ex ipsa materia, non ex fine, sequitur, quod unumquodque communicet perpetuitate secundum quod potest: hoc quidem magis, quod est diuturnius: illud vero minus, quod est minus diuturnum, et tamen permanet semper per generationem, non idem simpliciter, sed ut idem, id est in simili secundum speciem. Unde exponens quod dixerat, subdit quod non permanet unum numero, quod est esse unum simpliciter; sed permanet idem specie, quia unumquodque generat sibi simile secundum speciem.

#10 Deinde cum dicit est autem ostendit quod opera, quae attribuuntur potentiae vegetativae, sunt ab anima. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit veritatem. Secundo excludit errorem, ibi, empedocles autem non bene dixit, etc.. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit: et dicit, quod anima est principium et causa viventis corporis. Et cum principium et causa dicatur multipliciter, anima dicitur tribus modis principium et causa viventis corporis. Uno modo, sicut unde est principium motus. Alio modo, sicut cuius causa, idest finis. Tertio, sicut substantia, id est forma corporum animatorum.

#11 Secundo ibi quod igitur probat quod supposuerat. Et primo, quod anima sit causa viventis corporis, ut forma: et hoc duplici ratione: quarum prima talis est. Illud est causa alicuius ut substantia, idest, ut forma, quod est causa essendi. Nam per formam unumquodque est actu. Sed anima viventibus est causa essendi; per animam enim vivunt, et ipsum vivere est esse eorum: ergo anima est causa viventis corporis, ut forma.

#12 Secundam rationem ponit ibi amplius autem quae talis est. Id quod est actus alicuius, est ratio et forma eius quod est in potentia: sed anima est actus corporis viventis, ut ex superioribus patet: ergo anima est ratio et forma viventis corporis.

#13 Secundo ibi manifestum autem ostendit quod anima est causa, ut finis. Et quod sit causa, ut finis, viventium corporum, sic ostendit. Sicut enim intellectus operatur propter finem, ita et natura, ut probatur in secundo physicorum. Sed intellectus in his quae fiunt per artem, materiam ordinat et disponit propter formam: ergo et natura. Cum igitur anima sit forma viventis corporis, sequitur quod sit finis eius.

#14 Et ulterius non solum anima est finis viventium corporum, sed etiam omnium naturalium corporum in istis inferioribus: quod sic probat. Videmus enim quod omnia naturalia corpora sunt quasi instrumenta animae, non solum in animalibus, sed etiam in plantis. Videmus enim quod homines utuntur ad sui utilitatem animalibus, et rebus inanimatis: animalia vero plantis et rebus inanimatis; plantae autem rebus inanimatis, inquantum scilicet alimentum et iuvamentum ab eis accipiunt. Secundum autem, quod agitur unumquodque in rerum natura, ita natum est agi. Unde videtur quod omnia corpora inanimata, sint instrumenta animatorum, et sint propter ipsa. Et etiam animata minus perfecta, sint propter animata magis perfecta. Et consequenter distinguit id cuius causa est, sicut et supra.

#15 Tertio ibi at vero ostendit quod anima est principium moventis corporis, sicut unde motus: et utitur quasi tali ratione. Omnis forma corporis naturalis est principium motus proprii illius corporis, sicut forma ignis est principium motus eius. Sed quidam motus sunt proprii rebus viventibus: scilicet motus localis, quo animalia movent seipsa motu processivo secundum locum, licet hoc non insit omnibus viventibus: et similiter sentire est alteratio quaedam: et hoc non inest nisi habentibus animam. Item motus augmenti et decrementi non inest nisi illis quae aluntur, et nihil alitur nisi habens animam: ergo oportet, quod anima sit principium omnium istorum motuum.

|+8 Lectio 8

#1 Superius ostendit Philosophus, quod opera quae attribuuntur potentiae vegetativae, sunt ab anima. Nunc excludit quosdam errores, contra determinatam veritatem. Et dividitur in partes duas, secundum duos errores, quos removet. Secunda pars incipit, ibi, videtur autem quibusdam. Circa primum duo facit. Primo ponit errorem. Secundo improbat ipsum, ibi, neque enim sursum et deorsum. Sciendum est igitur circa primum, quod sicut empedocles alias utilitates, quae in rebus viventibus proveniunt, non dixit procedere ex intentione naturae, sed ex necessitate materiae, puta quod pedes animalium sic sunt dispositi, non ut sint utiles ad gressum, sed quia sic

contingit materiam dispositam fuisse circa pedes; ita etiam et augmentum viventium non attribuit animae, sed motui gravium et levium. Videbat enim quod viventia augentur in diversas partes, puta sursum et deorsum; quod apparet manifeste in plantis, quae radices in deorsum mittunt, et rami in sursum elevantur. Dicebat igitur, quod augmentum plantarum in deorsum, causatur ex motu terrae, quae est in compositione plantae, et naturaliter deorsum fertur, propter sui gravitatem. Augmentum autem in sursum causatur ex motu ignis, qui propter sui levitatem naturaliter sursum fertur.

|#2 Deinde cum dicit neque enim reprobatur praedictam opinionem dupliciter.

Et primo quidem per hoc quod non bene accipit sursum et deorsum. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sursum et deorsum, et aliae positionum differentiae, scilicet ante et retro, dextrum et sinistrum, in quibusdam quidem distinguuntur secundum naturam, in quibusdam vero solum positione quoad nos. In quibus enim sunt determinatae partes, quae sunt naturaliter principia aliquorum motuum, in his distinguuntur praedictae positionum differentiae secundum naturam; sicut in universo, ad cuius medium naturaliter feruntur gravia, ad circumferentiam feruntur naturaliter levia.

Unde in universo sursum et deorsum naturaliter distinguuntur. Et sursum dicitur locus ad quem feruntur levia: et deorsum sive medium, ad quem feruntur naturaliter gravia. In viventibus etiam et mortalibus, secundum motum augmenti et decrementi, determinantur sursum et deorsum. Nam sursum dicitur illa pars, unde viventia alimentum accipiunt; deorsum autem pars opposita, unde superfluitates emittuntur.

|#3 Ante vero et retro determinatur in quibusdam animalibus vel viventibus secundum sensum: dextrum et sinistrum secundum motum localem. In his vero in quibus non est aliqua determinata pars, principium aut terminus alicuius motus, in eis non determinantur positionum differentiae secundum naturam, sed solum positione quoad nos, sicut in rebus inanimatis. Unde eadem columna dicitur sinistra et dextra, secundum quod est homini dextra vel sinistra. In quibusdam autem viventium, in quibus determinatur sursum et deorsum secundum naturam, eodem modo determinantur sicut in universo; ut in homine, cuius superior pars, idest caput, est versus sursum universi, inferior autem est versus deorsum ipsius. In plantis autem est e converso; nam radices plantarum sunt proportionabiles capiti; ad eundem enim actum ordinantur: nam sicut animalia cibum accipiunt ore, quod est in capite, ita plantae radicibus.

Instrumenta autem dicuntur eadem et altera, sive similia et dissimilia, ex operibus, quae sunt fines eorum; unde radices plantarum sunt similes capitibus animalium, et tamen sunt versus deorsum. Unde modo contrario se habet sursum et deorsum in plantis, et in universo.

In brutis autem animalibus non eodem modo se habet; quia eorum capita non se habent versus sursum universi, neque deorsum ipsius.

Hoc est ergo quod dicit, quod sursum et deorsum non est idem omnibus, scilicet viventibus, et omni, idest universo.

|#4 Sed empedocles sic accipit sursum et deorsum, ac si eodem modo esset in omnibus viventibus et in universo. Si enim motus augmenti, secundum quem determinatur sursum et deorsum in viventibus, sit secundum motum gravium et levium secundum quem determinatur sursum et deorsum in universo, sequetur quod eodem modo sit sursum et deorsum in omnibus viventibus et in universo.

Et ideo etiam ipse in plantis augmentum radicum dicit esse deorsum.

|#5 Secundo ibi adhuc autem reprobatur praedictam positionem alio modo.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum elementa non sint actu in mixto, sed in virtute, non habet in eo quodlibet elementum seorsum proprium motum, sed totum mixtum movetur motu elementi praedominantis in ipso. Si autem quodlibet elementum haberet proprium motum, ut empedocles ponere videbatur; cum naturalis motus elementorum sit ad contraria loca, sequeretur, quod totaliter abinvicem separarentur, nisi esset aliquid continens elementa, quod non sineret totaliter abscedere elementa abinvicem. Illud autem quod continet elementa, ne totaliter abinvicem segregentur, maxime videtur esse causa augmenti.

Sed augmentum secundum diversas partes contingit ex diversis motibus elementorum.

Non enim posset imaginari, qualiter esset augmentum, elementis in contraria motis, nisi per hoc quod manent adinvicem coniuncta; quia si totaliter separarentur, esset divisio, non augmentum.

Illud igitur principaliter est causa augmenti, quod continet elementa, ne totaliter abinvicem separarentur: hoc autem est anima in rebus viventibus: anima igitur est principium augmenti.

|#6 Deinde cum dicit videtur autem ponit aliam positionem. Et circa hoc duo facit. Primo ponit eam. Secundo improbat, ibi, hoc autem concausa, etc.. Sciendum est autem, quod haec opinio differt in hoc a prima, quod prima attribuebat causam augmenti et alimenti diversis elementis, scilicet igni et terrae: haec autem attribuit eorum causam igni tantum.

|#7 Et movebantur ad hoc hac ratione.

Quia illud videtur esse principium alicuius passionis vel motus in aliquo, secundum quod se habet illam passionem vel motum: sicut ignis, qui secundum se calidus est, est causa caloris in rebus mixtis; et terra, quae secundum se est gravis, est causa gravitatis in eis.

Inter autem elementa videtur solus ignis nutriri et augeri, si superficialiter de nutrimento et augmento loquamur. Solus igitur ignis videtur esse faciens augmentum et alimentum in plantis et animalibus. Utrum vero ignis nutriatur et augeatur, inferius erit manifestum.

|#8 Deinde cum dicit hoc autem improbat praedictam positionem. Sciendum tamen est, quod praedicta positio aliquid habet veritatis. Necesse est enim omne alimentum decoqui: quod quidem fit per ignem: unde ignis aliquo modo operatur ad alimentum, et per consequens ad augmentum: non quidem sicut agens principale, hoc enim est animae; sed sicut agens secundarium et instrumentale.

Et ideo dicere, quod ignis quodammodo concausa est augmenti et alimenti, sicut instrumentum concausa est principalis agentis, verum est; non tamen est principaliter causa ut principale agens, sed hoc modo causa est anima: quod sic probat.

|#9 Illud est principale in qualibet actione a quo imponitur terminus et ratio ei quod fit; sicut patet in artificialibus, quod terminus vel ratio arcae vel domui non imponitur ab instrumentis, sed ab ipsa arte. Nam instrumenta se habent differenter ut cooperentur ad hanc formam vel quantitatem, vel aliam.

Serra enim quantum est de se, apta est ad secandum lignum, secundum quod competit et Ostio, et scamno, et domui, et in quacumque quantitate; sed quod sic secetur lignum, quod sit aptum ad talem formam et ad talem quantitatem, est ex virtute artis. Manifestum est autem, quod in omnibus quae sunt secundum naturam, est certus terminus, et determinata ratio magnitudinis et augmenti: sicut enim cuilibet speciei debentur aliqua accidentia propria, ita et propria quantitas, licet cum aliqua latitudine propter diversitatem materiae, et alias causas individuales; non enim omnes homines sunt unius quantitatis. Sed tamen est aliqua quantitas tam magna, ultra quam species humana non porrigitur; et alia quantitas tam parva, ultra quam homo non invenitur.

Illud igitur quod est causa determinationis magnitudinis et augmenti est principalis causa augmenti. Hoc autem non est ignis. Manifestum est enim, quod ignis augmentum non est usque ad determinatam quantitatem, sed in infinitum extenditur, si in infinitum materia combustibilis inveniatur. Manifestum est igitur, quod ignis non est principale agens in augmento et alimento, sed magis anima. Et hoc rationabiliter accidit; quia determinatio quantitatis in rebus naturalibus est ex forma, quae est principium speciei, magis quam ex materia.

Anima autem comparatur ad elementa, quae sunt in corpore vivente, sicut forma ad materiam.

Magis igitur terminus et ratio magnitudinis et augmenti est ab anima, quam ab igne.

|+9 Lectio 9

|#1 Postquam Philosophus ostendit, quod anima est principium operationum quae attribuuntur potentiae vegetativae, hic intendit de his determinare. Et circa hoc tria facit.

Primo determinat de obiecto secundum se, scilicet de alimento. Secundo determinat de eo secundum quod congruit operationibus animae vegetativae, ibi, quoniam autem non alitur.

Tertio potentias definit, quae sunt principia harum operationum, ibi, quare huiusmodi animae, etc.. Circa primum tria facit. Primo dicit de quo est intentio. Secundo proponit id quod primo aspectu apparet de alimento, ibi, videtur autem esse alimentum, etc..

Tertio movet circa hoc dubitationem, ibi, dubitationem autem habet. Dicit ergo primo, quod cum vegetativa et generativa ab eadem communi potentia animae contineatur, licet vegetativa, idest nutritiva sit quaedam specialis potentia distincta a generativa, oportet primum determinare de alimento, quod est obiectum generativae, sive nutritivae. Hoc enim opere, scilicet nutritione, distinguitur haec pars animae ab aliis, scilicet intellectivo, sensitivo, etc.. Nam aliae operationes huius partis, idest animae, hanc praesupponunt.

|#2 Deinde cum dicit videtur autem proponit illud, quod primo aspectu de alimento apparet; et proponit tria: quorum primum est, quod alimentum videtur esse contrarium ei quod alitur; et hoc ideo, quia nutrimentum convertitur in id quod nutritur: generationes autem fiunt ex contrariis. Secundum autem est quod non videtur quodcumque contrarium sufficere ad rationem alimenti, sed oportet quod sit de illis contrariis, quae habent generationem ex se invicem. Nutrimentum enim convertitur in substantiam nutriti; unde quaecumque contraria insunt in substantia, secundum quae fiunt alterationes adinvicem, et non generationes, non pertinent ad rationem alimenti. Non enim dicimus quod infirmum sit nutrimentum sani, vel album nigri, aut aliquid huiusmodi. Quomodo autem in substantiis sit aliqua contrarietas, alia quaestio est.

|#3 Tertio oportet, quod sit de illis contrariis, quae augmentum suscipiunt ex invicem, quia alimentum videtur sequi augmentum.

Unde licet ex igne generetur aqua, sicut e converso, non tamen dicitur quod ex igne nutriatur aqua: sed quod ex aqua nutriatur ignis, inquantum liquores humidi cedunt in ignis nutrimentum: quia scilicet dum ignis in aquam convertitur, non apparet nova aquae generatio; sed ignis praexistens, ad sui conservationem et augmentum videtur in se humorem convertere. Et ideo in elementis videtur solus ignis nutriri, et sola aqua esse eius nutrimentum, secundum quod ad aquam pertinent omnes humores et liquores.

|#4 Deinde cum dicit dubitationem autem movet quamdam dubitationem circa praedeterminata. Et primo obiicit ad utramque partem. Secundo solvit eam, ibi, utrum autem sit alimentum, etc.. Oritur autem dubitatio circa hoc quod supra dictum est, quod alimentum oportet esse contrarium. Quibusdam autem videtur quod alimentum oportet esse simile ei quod alitur. Alimentum enim est causa augmenti: oportet autem quod simile simili augeatur. Si enim aliquid diversum apponeretur alicui, non esset eiusdem augmentum, sed naturae extraneae adiunctio. Videtur igitur quod oporteat simile simili ali.

|#5 Aliis autem videtur, quod alimentum oportet esse contrarium ei quod alitur, secundum id quod supra dictum est. Et ad hoc inducuntur duplici ratione: quarum prima est, quia alimentum decoquitur et mutatur in id quod nutritur. Nihil autem mutatur nisi in contrarium aut medium; sicut album mutatur in nigrum aut pallidum. Medium autem est quodammodo contrarium. Pallidum enim albo comparatum, est nigrum: nigro vero comparatum, est album; est enim compositum ex utroque. Ergo nutrimentum est contrarium ei quod alitur, et in quod mutatur.

|#6 Secunda ratio est, quia agens est contrarium patienti; non enim simile a simili patitur. Alimentum autem patitur ab eo quod alitur; alteratur enim ab eo, et digeritur. Id autem quod alitur, non patitur ab alimento, sicut neque artifex patitur a materia, sed e converso: materia enim mutatur, non autem artifex, nisi forte per accidens, secundum quod exit de potentia in actum. Videtur igitur, quod alimentum sit contrarium ei quod alitur. Prima igitur harum rationum sumitur ex contrarietate quam oportet esse inter terminos mutationis. Secunda vero ex contrarietate, quam oportet esse inter agens et patiens. Id enim quod alitur, et agit in alimentum, est terminus, in quem alimentum mutatur.

|#7 Deinde cum dicit utrum autem solvit propositam dubitationem; dicens, quod differt quantum ad propositam quaestionem, utrum alimentum dicatur id quod ultimo advenit, scilicet post decoctionem et digestionem, an illud quod primo assumitur, scilicet antequam digeratur et decoquatur. Et si dici possit utrumque horum, alimentum: unum horum quasi alimentum decoctum, aliud vero quasi non decoctum, secundum utramque partem quaestionis poterit iudicari de alimento.

Quia inquantum alimentum dicitur non decoctum, sic contrarium contrario alitur, hoc enim est quod patitur et mutatur. Inquantum vero est coctum, sic alitur simile simili; agens enim assimilat sibi patiens; unde in fine passionis oportet passum esse simile agenti, et per hunc modum potest augere id quod alitur.

Et sic patet quod utrique praedictorum opinantium, aliquo modo dicunt recte, et aliquo modo non dicunt recte.

|#8 Deinde cum dicit quoniam autem determinat de alimento secundum quod convenit operationibus animae vegetativae. Et primo secundum quod congruit nutritioni. Secundo secundum quod congruit augmento, ibi, est autem alterum alimento, etc.. Tertio secundum quod congruit generationi, ibi, et generationis autem factivum, etc.. Dicit ergo primo, quod nihil nutritur, quod non participet vitam: omne autem participans vitam est animatum: sequitur ergo quod corpus quod alitur sit animatum. Alimentum autem est in potentia ad id quod alitur, convertitur enim in ipsum: relinquitur ergo quod alimentum, inquantum est nutritionis obiectum, sit aliquid existens in potentia ad animatum per se, et non secundum accidens.

|#9 Considerandum est autem, quod nihil proprie nutritur nisi animatum: ignis autem videtur quidem per quamdam similitudinem nutriri, non autem proprie nutritur: quod sic patet. Id proprie nutriri dicimus, quod in seipso aliquid recipit ad suiipsius conservationem: hoc autem in igne videtur quidem accidere, sed tamen non accidit. Cum enim igne accenso aliqua materia combustibilis additur, in illa materia combustibili novus ignis generatur, non autem ita, quod illud combustibile additum cedat in conservationem ignis, in alia materia prius accensi. Puta, si aliquod lignum de novo ignitur, per hanc ignitionem non conservatur ignitio alterius ligni prius igniti: totus enim ignis qui est ex congregatione multorum ignitorum, non est unus simpliciter, sed videtur unus aggregatione, sicuti acervus lapidum est unus: et propter talem unitatem, est ibi quaedam similitudo nutritionis.

|#10 Sed corpora animata vere nutriuntur, quia per alimentum conservatur vita in illa parte eadem, quae prius fuit. Et propter hoc etiam sola animata vere augentur, quia quaelibet pars eorum nutritur et augetur; quod non convenit rebus inanimatis, quae videntur per additionem crescere. Non enim crescit id quod prius fuit, sed ex additione alterius constituitur quoddam aliud totum maius. Ideo autem similitudo augmenti et nutrimenti

praecipue apparet in igne, quia ignis habet plus de forma, quam alia elementa, et est potentior in virtute activa: unde propter hoc quod manifeste alia convertit in se, videtur nutriri et augeri.

#11 Deinde cum dicit est autem ostendit quomodo alimentum congruit augmento.

Et dicit quod licet idem sit subiecto, quod est obiectum nutritionis, prout dicitur alimentum, et quod est obiectum augmenti, prout dicitur augmentativum, tamen differt ratione.

Dictum est enim quod alimentum est in potentia ad corpus animatum. Corpus autem animatum, et est quoddam quantum, et est hoc aliquid et substantia. Secundum igitur quod est quoddam quantum, secundum hoc alimentum adveniens ei, quod etiam et ipsum quantum est facit augmentum, et dicitur augmentativum: in quantum autem corpus animatum, hoc aliquid et substantia est, sic habet rationem alimenti. Hoc enim est de ratione alimenti, quod conservat substantiam eius quod alitur. Quae quidem conservatio necessaria est propter continuam consumptionem humidi a calido naturali; et ideo tamdiu durat substantia eius quod nutritur, quamdiu nutriatur.

#12 Deinde cum dicit et generationis ostendit quomodo alimentum congruat generationi.

Et dicit, quod etiam alimentum est factivum generationis. Semen enim quod est generationis principium, est superfluum alimenti.

Non tamen alimentum est principium generationis eius quod alitur, sed alterius quod est tale secundum speciem, quale est quod alitur: quia substantia quae alitur, iam est, et quod est, non generatur, et nihil generat seipsum; quia quod generat, iam est, quod generatur nondum est. Sed aliquid potest agere ad sui conservationem.

#13 Deinde cum dicit quare tale ex praemissis accipit definitionem potentiarum animae vegetabilis. Et primo potentiae nutritivae. Secundo totius animae vegetabilis, ibi, quoniam autem a fine, etc.. Circa primum, primo ex praemissis concludit definitionem potentiae nutritivae: et dicit, quod cum dictum sit, quod nutrimentum in quantum huiusmodi salvat nutritum, manifestum est quod hoc principium animae, quod scilicet est principium nutritionis, nihil est aliud quam potentia potens salvare suum susceptivum, in quantum huiusmodi. Alimentum vero est, quod praeparat operationem huiusmodi potentiae, in quantum talis potentia mediante alimento salvat suum susceptivum. Et propter hoc, illud quod privatur alimento, non potest conservari.

#14 Et quia dixerat, quod principium nutritionis est potentia animae, cuius principium est etiam alimentum, ut ex dictis patet; ideo secundo ibi quoniam autem ostendit quomodo differenter potentia animae et alimentum sunt principia nutritionis.

Dicit ergo, quia in nutritione sunt tria: quod alitur, quo alitur et alens primum. Primum quidem alens est prima anima, scilicet anima vegetabilis. Illud vero quod alitur est corpus habens hanc animam, sed illud quo alitur est alimentum. Sic igitur potentia animae est principium nutritionis, ut agens principale; alimentum autem, ut instrumentum.

#15 Deinde cum dicit quoniam autem definit ipsam primam animam, quae dicitur anima vegetabilis; quae quidem in plantis est anima, in animalibus pars animae. Et circa hoc duo facit. Primo definit huiusmodi animam. Ad cuius definitionis intellectum, sciendum est, quod inter tres operationes animae vegetabilis, est quidam ordo. Nam prima eius operatio est nutritio, per quam salvatur aliquid ut est. Secunda autem perfectior est augmentum, quo aliquid proficit in maiorem perfectionem, et secundum quantitatem et secundum virtutem. Tertia autem perfectissima et finalis est generatio per quam aliquid iam quasi in seipso perfectum existens, alteri esse et perfectionem tradit. Tunc enim unumquodque maxime perfectum est, ut in quarto meteororum dicitur, cum potest facere alterum tale, quale ipsum est. Quia igitur iustum est, ut omnia definiantur et denominentur a fine, finis autem operum animae vegetabilis est generare alterum tale quale ipsum est, sequitur quod ipsa sit conveniens definitio primae animae, scilicet vegetabilis, ut sit generativa alterius similis secundum speciem.

#16 Et quia dixerat, quod alimentum est instrumentum huius animae, ne credatur quod non habeat aliud instrumentum, ideo secundo ibi est autem ostendit quod habeat aliud instrumentum: et dicit quod duplex est instrumentum quod alitur, sicut duplex est instrumentum gubernationis: gubernator enim gubernat manu, et temone: manus enim est instrumentum coniunctum, cuius forma est anima. Unde temo est instrumentum movens navem, et motum a manu; sed manus non est instrumentum motum ab aliquo exteriori, sed solum a principio intrinseco: est enim pars hominis moventis seipsum. Sic igitur et nutritionis instrumentum est duplex. Et ut separatum quidem, et cuius forma nondum est anima, est nutrimentum.

Oportet autem, quod aliud sit instrumentum nutritionis coniunctum. Necesse est enim, quod alimentum decoquatur: quod autem operatur decoctionem, est aliquid calidum. Sicut igitur gubernator movet temonem manu, navem autem temone, ita anima movet calido alimentum, et alimento nutrit. Sic igitur calidum aliquid est instrumentum coniunctum huius animae, in quo scilicet radicaliter est calor naturalis digerens; et propter hoc oportet, quod omne animatum, quod nutritur, habeat calorem naturalem, qui est digestionis principium.

Si autem haec anima non haberet instrumentum coniunctum, non esset actus alicuius partis corporis: quod soli intellectui competit.

#17 Ultimo epilogans quod dixerat, concludit quod figuraliter, id est universaliter dictum est quid sit alimentum; sed posterius certius tractandum est de alimento, in propriis rationibus. Fecit enim unum specialem librum de alimento, sicut de generatione animalium, et de motu animalium.

|+10 Lectio 10

#1 Postquam determinavit Philosophus de parte vegetativa, hic incipit determinare de parte sensitiva. Et dividitur in partes duas: in prima determinat de eo quod apparet in hac parte, scilicet de sensibus exterioribus. In secunda determinat de eo quod latet in parte sensitiva, ibi, quod autem non sit sensus alter etc.. Prima dividitur in partes duas.

In prima ostendit quomodo se habet sensus ad sensibile. In secunda determinat de sensibili et sensu, ibi, dicendum est autem secundum unum. Circa primum duo facit. Primo resumit quaedam, quae sunt prius dicta. Secundo investigat propositum, ibi, habet autem dubitationem, etc.. Dicit ergo primo, quod determinatis his quae pertinent ad animam vegetativam, dicendum est de his quae pertinent ad sensum in communi. De his enim quae pertinent ad unumquemque sensum specialiter, postmodum dicit. Duo autem resumit dicta de sensu: quorum unum est, quod sentire consistit in moveri et pati. Est enim sensus in actu, quaedam alteratio: quod autem alteratur, patitur et movetur. Aliud autem quod resumit est, quod quidam dicunt simile a simili pati, et propter hoc sentire est pati.

#2 Quidam antiqui Philosophi posuerunt, quod simile simili cognoscitur et sentitur; sicut empedocles posuit quod terra, terra cognoscitur, ignis igne, et sic de aliis. Sed hoc quomodo esse possit, vel non, quod simile simili patiatur, dictum est in universalibus rationibus de agere et pati, idest in libro de generatione, ubi determinavit de actione et passione in communi. Dictum est enim ibi, quod id quod patitur, a principio dum patitur est contrarium agentis, sed in fine, quando iam est passum, est simile. Agens enim agendo assimilatur sibi patiens.

#3 Deinde cum dicit habet autem determinat veritatem circa propositum. Et circa hoc facit tria. Primo ostendit, quod sensus sit in potentia. Secundo quod quandoque est in actu, ibi, quoniam autem sentire etc.. Tertio ostendit quomodo sensus reducatur de potentia in actum, ibi, dicendum autem etc.. Circa primum considerandum est, quod empedocles et quicumque posuerunt simile simili cognosci, posuerunt sensum esse actu ipsa sensibilia. Ut enim cognosceret omnia sensibilia, posuerunt animam sensitivam esse compositam quodammodo ex omnibus sensibilibus, in quantum constabat, secundum eos, ex elementis sensibilibus.

#4 Duo ergo ad hanc positionem consequentur. Quorum unum est, quod sensus est ipsa sensibilia in actu, utpote compositus ex eis: et cum ipsa sensibilia in actu sentiri possint, sequeretur quod ipsi sensus sentiri possent. Secundum est, quod cum sensus sentire possit praesentibus sensibilibus, si sensibilia actu sunt in sensu, utpote ex eis composito, sequitur quod sensus possit sentire sine exterioribus sensibilibus. Utrumque autem horum est falsum. Et ideo haec duo inconvenientia, quae sequuntur ad antiquorum positionem, sub quaestione proposuit, tamquam quae per antiquos solvi non possint. Hoc est ergo quod dicit, quod dubitationem habet, propter quid non sunt sensus ipsorum sensuum, id est quare ipsi sensus non sentiantur: hoc enim videtur sequi, si sensus sint similes sensibilibus.

#5 Etiam habet dubitationem, quare non faciunt sensum, id est quare sensus non sentiuntur actu, sine his, quae sunt extra, id est sine exterioribus sensibilibus, cum tamen interius existant in ipsis sensibus secundum opinionem antiquorum ignis, et terra, et alia elementa, quae sunt sensibilia, aut secundum se, id est secundum suam substantiam, secundum eos, qui non discernunt inter sensum et intellectum: intellectus enim est proprie cognoscitivus substantiae, aut secundum accidentia propria, scilicet calidum et frigidum, et alia huiusmodi, quae sunt per se sensibilia.

Quia igitur hae dubitationes per se solvi non possunt, si sensus habet sensibilia in actu, ut antiqui posuerunt, concludit tamquam manifestum, quod anima sensitiva non est actu sensibilis, sed potentia tantum. Et propter hoc, sensus non sentiuntur sine exterioribus sensibilibus, sicut combustibile, quod est potentia tantum ignitum, non comburitur a seipso, sine exteriori combustivo. Si enim esset actu ignitum, combureret seipsum, et non indigeret exteriori igne ad hoc quod combureretur.

#6 Deinde cum dicit quoniam autem ostendit quod etiam sensus est quandoque actu. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit sensum quandoque esse in actu, per hoc, quod dupliciter dicimus aliquem sentire: quandoque enim dicimus aliquem videre et audire, qui audit et videt in potentia: puta cum aliquis est dormiens: quandoque

autem dicimus aliquem videre et audire, eo quod est in ipsa operatione audiendi et videndi. Ex quo patet, quod sensus et sentire dicuntur dupliciter, scilicet in actu et in potentia.

|#7 Secundo ibi primum igitur manifestat quomodo intelligendum sit quod dictum est. Videbatur enim repugnare, quod sentire dicitur in actu, ei quod dictum est, quod sentire est quoddam pati et moveri. Esse enim in actu videtur magis pertinere ad agere. Et ideo ad hoc exponendum dicit, quod ita dicimus sentire in actu, ac si dicamus, quod pati et moveri sint quoddam agere, id est quoddam esse in actu. Nam motus est quidam actus, sed imperfectus, ut dictum est in tertio physicorum. Est enim actus existentis in potentia, scilicet mobilis. Sicut igitur motus est actus, ita moveri et sentire est quoddam agere, vel esse secundum actum. Per hoc autem quod dicit primum, significat quod quaedam alia postmodum subdet ad ostendendum, quomodo sensus fiat in actu.

|#8 Tertio ibi omnia autem ostendit secundum praedicta, quomodo antiquorum positio non possit esse vera, scilicet quod simile simili sentitur. Dicit ergo, quod omnia quae sunt in potentia, patiuntur et moventur ab activo, et existente in actu; quod scilicet dum facit esse in actu ea, quae patiuntur, assimilant ea sibi: unde quodammodo patitur aliquis aliquid a simili, et quodammodo a dissimili, ut dictum est; quia a principio dum est in transmutari et pati, est dissimile; in fine autem, dum est in transmutatum esse et passum, est simile. Sic igitur et sensus postquam factus est in actu a sensibili, est similis ei: sed ante non est similis. Quod antiqui non distinguentes erraverunt.

|+11 Lectio 11

|#1 Postquam Philosophus ostendit sensum esse in potentia et actu, et nunc intendit ostendere quomodo educatur de potentia in actum. Et dividitur in partes duas. In prima distinguit potentiam et actum, et ostendit quomodo diversimode aliquid educatur de potentia in actum, utens exemplo in intellectu. In secunda parte ostendit propositum circa sensum, ibi, sensitivi autem. Circa primum tria facit. Primo dicit de quo est intentio. Secundo distinguit potentiam et actum circa intellectum, ibi, est quidem enim sic sciens etc.. Tertio ostendit quomodo educitur aliquid de utraque potentia in actum, ibi, ambo quidem igitur etc.. Dicit ergo primo, quod dicendum est de potentia et actu, id est ostendendum quot modis dicitur aliquid in potentia, et quot modis in actu: quod necessarium fuit, quia in superioribus, simpliciter, id est absque distinctione usus est potentia et actu.

|#2 Deinde cum dicit est enim distinguit potentiam et actum circa intellectum. Et dicit, quod uno modo dicitur aliquid in potentia, puta homo sciens, quia habet naturalem potentiam ad sciendum, sicut homo dicitur esse de numero scientium et habentium scientiam, in quantum habet naturam ad sciendum, et ad habendum habitum scientiae. Secundo modo dicimus aliquem esse scientem, quod aliqua sciat; sicut dicimus habentem habitum alicuius scientiae, puta grammaticae, esse iam scientem.

|#3 Manifestum est autem quod uterque horum dicitur sciens, ex eo quod aliquid potest: sed non eodem modo uterque est potens ad sciendum. Sed primus quidem dicitur potens, quia est genus huiusmodi et materia, scilicet quia habet naturalem potentiam ad sciendum, per quam collocatur in tali genere; et quia est in potentia, puta ad scientiam, sicut materia ad formam. Secundus autem, scilicet qui habet habitum scientiae, dicitur potens, quia cum vult, potest considerare, nisi aliquid extrinsecum per accidens impediat; puta vel occupatio exterior, vel aliqua indispositio ex parte corporis.

|#4 Tertius autem, qui iam considerat, est in actu; et iste est qui proprie et perfecte scit ea quae sunt alicuius artis; puta hanc litteram a, quae pertinet ad grammaticam, de qua supra fecit mentionem. Horum igitur trium, ultimus est in actu tantum: primus in potentia tantum; secundus autem in actu respectu primi, et in potentia respectu secundi. Unde manifestum est, quod esse in potentia, dicitur dupliciter, scilicet de primo et secundo; et esse in actu dicitur dupliciter, scilicet de secundo et tertio.

|#5 Deinde cum dicit ambo igitur ostendit quomodo de utraque potentia aliquid reducitur in actum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo de utraque potentia aliquid in actum reducitur. Secundo ostendit utrum talis reductio sit secundum aliquam passionem, ibi, non est autem simpliciter neque pati etc.. Dicit ergo primo, quod cum ambo primi sint scientes secundum potentiam, et id quod est in potentia, reducatur in actum; alio modo reducitur in actum aliquid de potentia prima, et aliter de secunda. Nam quod est in potentia primo modo, reducitur in actum, quasi alteratus per doctrinam, et motus ab aliquo alio existente in actu, sicut a Magistro; et multoties talis mutatio

est ex contrario habitu. Quod ideo dicit, quia cum aliquis reducitur de potentia prima in actum, ex ignorante fit sciens.

#6 Ignorans autem dicitur dupliciter: uno modo secundum simplicem negationem, quando nec veritatem cognoscit nec contrario errore detinetur: et qui sic ignorans est, fit actu sciens; non quod mutatus de contrario habitu, sed solum sicut acquirens scientiam.

Alio modo dicitur aliquis ignorans, secundum pravam dispositionem; utpote quia detinetur errore contrario veritati; et hic in actum scientiae reducitur quasi de contrario habitu mutatus.

#7 Qui vero est in potentia secundo modo, ut scilicet iam habens habitum, transit ex eo quod habet sensum aut scientiam et non agit secundum ea, in agere; quia scilicet fit agens secundum scientiam. Sed alio modo iste fit actu, et alio modo primus.

#8 Deinde cum dicit non est autem manifestat utrum secundum quod aliquid educitur de potentia in actum scientiae primo modo, vel secundo, possit dici pati. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quot modis dicitur pati. Secundo manifestat propositum, ibi, speculans autem fit habens scientiam. Dicit ergo primo, quod sicut potentia et actus non dicuntur simpliciter, sed multipliciter; ita et pati non uno modo, sed multipliciter. Dicitur enim pati uno modo, secundum quamdam corruptionem, quae fit a contrario. Passio enim proprie dicta, videtur importare quoddam decrementum patientis, inquantum vincitur ab agente: decrementum autem patienti accidit secundum quod aliquid a patiente abiicitur.

Quae quidem abiectio, corruptio quaedam est: vel simpliciter, sicut quando abiicitur forma substantialis; vel secundum quid, sicut quando abiicitur forma accidentalis. Huiusmodi autem formae abiectio fit a contrario agente: abiicitur enim forma a materia vel subiecto, per introductionem contrariae formae; et hoc est a contrario agente. Primo igitur modo proprie dicitur passio, secundum quod quaedam corruptio fit a contrario.

#9 Alio modo passio communiter dicitur et minus proprie, secundum scilicet quod importat quamdam receptionem. Et quia quod est receptivum alterius, comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum: actus autem est perfectio potentiae; et ideo hoc modo dicitur passio, non secundum quod fit quaedam corruptio patientis, sed magis secundum quod fit quaedam salus et perfectio eius quod est in potentia, ab eo quod est in actu. Quod enim est in potentia, non perficitur nisi per id quod est in actu. Quod autem in actu est, non est contrarium ei quod est in potentia, inquantum huiusmodi, sed magis simile: nam potentia nihil aliud est quam quidam ordo ad actum.

Nisi autem esset aliqua similitudo inter potentiam et actum, non esset necessarium quod proprius actus fieret in propria potentia. Potentia igitur sic dicta, non est a contrario, sicut potentia primo modo dicta; sed est a simili, eo modo quo potentia se habet secundum similitudinem ad actum.

#10 Deinde cum dicit speculans enim manifestat, utrum quod educitur de potentia in actum scientiae patiat. Et primo manifestat hoc circa id quod educitur de secunda potentia in actum purum. Secundo autem manifestat hoc circa id quod educitur de potentia prima in habitum, ibi, ex potentia autem etc.. Dicit ergo primo, quod habens scientiam, id est habitualiter sciens, fit actu speculans.

Sed hoc aut non est vere et proprie alterari et pati; quia, ut dictum est, non est proprie passio et alteratio, cum de potentia procedit in actum, sed cum aliquid de contrario mutatur in contrarium. Cum autem habitualiter sciens, fit speculans actu, non mutatur de contrario in contrarium, sed proficit in eo quod iam habet. Et hoc est quod dicit quod est additio in ipsum, et in actum.

Additur enim ei perfectio secundum quod proficit in actum. Aut si dicatur alterari et pati, erit aliud genus alterationis et passionis non proprie dictae. Et hoc manifestat per exemplum; dicens, quod non bene se habet, dicere sapientem habitualiter, cum sapiat actu, alterari, sicut neque dicimus aedificatorem alterari, cum aedificat.

#11 Concludit autem ulterius, quod cum ille qui transit de habitu in actum, non accipiat de novo scientiam, sed proficiat, et perficiatur in eo quod habet: doceri autem, scientiam est acquirere: manifestum est, quod cum educitur aliquis de potentia in actum, secundum hoc quod incipit facere eum intelligere actu et sapere, non est iustum quod talis exitus de potentia in actum habeat denominationem doctrinae; sed aliquam aliam potest habere, quae quidem forte non est posita, sed potest poni.

#12 Deinde cum dicit ex potentia manifestat, utrum cum aliquis exit de prima potentia in actum scientiae, alteretur et patiat: et dicit quod cum aliquis prius sciens in potentia tantum fit addiscens et accipiens scientiam ab eo qui est actu sciens, et a Magistro; vel non debet dici pati simpliciter et alterari; aut dicendum est esse duos modos alterationis: quorum unus alterationis est secundum mutationem, in privationis dispositiones, id est in dispositiones contrarias, quibus privantur, propter dispositiones prius existentes, quia unum contrariorum est privatio alterius. Alter vero alterationis modus est secundum mutationem in habitum et naturam, id est secundum quod recipiuntur aliqui habitus et formae, quae sunt perfectiones naturae, absque eo quod aliquid abiiciatur.



Ille igitur, qui addiscit scientiam, non alteratur neque patitur primo modo, sed secundo.

#13 Videtur autem hoc esse contrarium eius quod supra dixit, quod multoties qui addiscit scientiam, mutatus est a contrario habitu; et ita videtur quod sit alteratio secundum mutationem in privativas dispositiones. Sed dicendum, quod cum aliquis ab errore reducitur ad scientiam veritatis, est ibi quaedam similitudo alterationis, quae est de contrario ad contrarium; non tamen vere est ibi talis alteratio. Nam alterationi, quae est de contrario in contrarium, utrumque per se et essentialiter competit: scilicet quod sit a contrario, et quod sit in contrarium. Sicut enim dealbatio non est nisi ad album, ita non est nisi a nigro vel medio, quod respectu albi, est quodammodo nigrum. Sed in acquisitione scientiae accidit quod ille qui acquirit scientiam veritatis, prius fuerit in errore: absque hoc enim potest adduci ad scientiam veritatis; unde non est vere alteratio de contrario in contrarium.

#14 Item dubitatur de hoc quod dicit, quod ille qui accipit scientiam fit actu sciens a sciente in actu, et Magistro. Hoc enim non semper fit; scientiam enim aliquis acquirit, non solum addiscendo a Magistro, sed etiam per se inveniundo. Et ad hoc dicendum est, quod semper cum aliquis est in potentia sciens, si fiat actu habens scientiam, oportet quod hoc sit ab eo quod est actu. Considerandum tamen est, quod aliquid aliquando reducitur de potentia in actum ab extrinseco principio tantum: sicut aer illuminatur ab eo quod est actu lucidum: quandoque autem et a principio intrinseco, et a principio extrinseco: sicut homo sanatur, et a natura, et a medico; utrobique autem sanatur a sanitate in actu. Manifestum est enim quod in mente medici est ratio sanitatis, secundum quam sanat. Oportet etiam in eo qui sanatur secundum naturam, esse aliquam partem sanam, scilicet cor, cuius virtute aliae partes sanantur. Et cum medicus sanat, hoc modo sanat, sicut natura sanaret, scilicet calefaciendo, aut infrigidando, aut aliter transmutando. Unde medicus nihil aliud facit quam quod auxiliatur naturae ad expellendum morbum; quo auxilio natura non egeret, si esset fortis.

#15 Eodem autem modo se habet in scientiae acquisitione. Homo enim acquirit scientiam, et a principio intrinseco, dum invenit, et a principio extrinseco, dum addiscit.

Utrobique autem reducitur de potentia in actum, ab eo quod est actu. Homo enim per lumen intellectus agentis, statim cognoscit actu prima principia naturaliter cognita; et dum ex eis conclusiones elicit, per hoc quod actu scit, venit in actualem cognitionem eorum quae potentia sciebat. Et eodem modo exterius docens ei auxiliatur ad sciendum; scilicet ex principiis addiscenti notis deducens eum per demonstrationem in conclusiones prius ignotas.

Quod quidem auxilium exterius homini necessarium non esset, si adeo esset perspicacis intellectus quod per seipsum posset ex principiis notis conclusiones elicere: quae quidem perspicacitas hominibus adest secundum plus et minus.

|+12 Lectio 12

#1 Postquam Philosophus distinxit potentiam et actum, et ostendit quomodo aliquid de potentia in actum exeat circa intellectum, quod dixerat de intellectu adaptat ad sensum. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quomodo circa sensum aliquid educitur de potentia in actum. Secundo ostendit differentiam inter sensum et intellectum, ibi, differunt autem, quia huius quidem accidentia etc.. Tertio colligit epilogando quae dixerat de sensu, ibi, nunc autem in tantum.

Considerandum est ergo circa primum, quod sicut in scientia est duplex potentia et duplex actus, ita est et circa sensum. Nam quod nondum habet sensum et natum est habere, est in potentia ad sensum. Et quod iam habet sensum et nondum sentit, est potentia sentiens, sicut circa scientiam dicebatur. Sicut autem de potentia prima aliquid mutatur in primum actum, dum acquirit scientiam per doctrinam; ita de prima potentia ad sensum, aliquid mutatur in actum, ut scilicet habeat sensum per generationem. Sensus autem naturaliter inest animali: unde sicut per generationem acquirit propriam naturam, et speciem, ita acquirit sensum. Secus autem est de scientia, quae non inest homini per naturam sed acquiritur per intentionem et disciplinam.

#2 Hoc est ergo quod dicit, quod prima mutatio sensitivi fit a generante. Manifestat autem primam mutationem, quae est de pura potentia in actum primum ducens. Haec autem mutatio fit a generante; nam per virtutem, quae est in semine, educitur anima sensitiva de potentia in actum cum omnibus suis potentiis. Cum autem animal iam generatum est, tunc hoc modo habet sensum, sicut aliquis habet scientiam quando iam didicit. Sed quando iam sentit secundum actum, tunc se habet sicut ille qui iam actu considerat.

#3 Deinde cum dicit differunt tamen quia posuerat similitudinem inter sentire in actu et considerare, vult ostendere differentiam inter ea: cuius quidem differentiae causam assignare incipit ex differentia obiectorum, scilicet sensibilium, et intelligibilium, quae sentiuntur et considerantur in actu. Sensibilia enim quae sunt activa operationis sensitivae, scilicet visibile et audibile, et alia huiusmodi, sunt extra animam. Cuius causa est, quia

sensus secundum actum, sunt singularium quae sunt extra animam, sed scientia est universalium quae quodammodo sunt in anima. Ex quo patet, quod ille qui iam habet scientiam, non oportet quod quaerat extra sua obiecta, sed habet ea in se; unde potest considerare ea cum vult, nisi forte per accidens impediatur. Sed sentire non potest aliquis cum vult; quia sensibilia non habet in se, sed oportet quod adsint ei extra.

|#4 Et sicut est de operatione sensuum, ita est in scientiis sensibilibus; quia etiam sensibilia sunt de numero singularium, et eorum quae sunt extra animam. Unde homo non potest considerare secundum scientiam, omnia sensibilia quae vult, sed illa tantum, quae sensu percipit. Sed secundum certitudinem determinare de his, iterum erit tempus, scilicet in tertio, ubi agetur de intellectu, et de comparatione intellectus ad sensum.

|#5 Circa ea vero quae hic dicuntur, considerandum est, quare sensus sit singularium, scientia vero universalium; et quomodo universalia sint in anima. Sciendum est igitur circa primum, quod sensus est virtus in organo corporali; intellectus vero est virtus immaterialis, quae non est actus alicuius organi corporalis. Unumquodque autem recipitur in aliquo per modum sui. Cognitio autem omnis fit per hoc, quod cognitum est aliquo modo in cognoscente, scilicet secundum similitudinem.

Nam cognoscens in actu, est ipsum cognitum in actu. Oportet igitur quod sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem rei quae sentitur. Intellectus autem recipit similitudinem eius quod intelligitur, incorporaliter et immaterialiter. Individuatio autem naturae communis in rebus corporalibus et materialibus, est ex materia corporali, sub determinatis dimensionibus contenta: universale autem est per abstractionem ab huiusmodi materia, et materialibus conditionibus individuantibus.

Manifestum est igitur, quod similitudo rei recepta in sensu repraesentat rem secundum quod est singularis; recepta autem in intellectu, repraesentat rem secundum rationem universalis naturae: et inde est, quod sensus cognoscit singularia, intellectus vero universalia, et horum sunt scientiae.

|#6 Circa secundum vero considerandum est, quod universale potest accipi dupliciter.

Uno modo potest dici universale ipsa natura communis, prout subiacet intentioni universalitatis. Alio modo secundum se. Sicut et album potest accipi dupliciter: vel id, cui accidit esse album, vel ipsummet, secundum quod subest albedini. Ista autem natura, cui advenit intentio universalitatis, puta natura hominis, habet duplex esse: unum quidem materiale, secundum quod est in materia naturali; aliud autem immateriale, secundum quod est in intellectu. Secundum igitur quod habet esse in materia naturali, non potest ei advenire intentio universalitatis, quia per materiam individuatur. Advenit igitur ei universalitatis intentio, secundum quod abstrahitur a materia individuali. Non est autem possibile, quod abstrahatur a materia individuali realiter, sicut Platonici posuerunt. Non enim est homo naturalis, id est realis, nisi in his carnibus, et in his ossibus, sicut probat Philosophus in septimo metaphysicae. Relinquitur igitur, quod natura humana non habet esse praeter principia individuantia, nisi tantum in intellectu.

|#7 Nec tamen intellectus est falsus, dum apprehendit naturam communem praeter principia individuantia, sine quibus esse non potest in rerum natura. Non enim apprehendit hoc intellectus, scilicet quod natura communis sit sine principiis individuantibus; sed apprehendit naturam communem non apprehendendo principia individuantia; et hoc non est falsum.

Primum autem esset falsum: sicut si ab homine albo separarem albedinem hoc modo, quod intelligerem eum non esse album: esset enim tunc apprehensio falsa. Si autem sic separarem albedinem ab homine, quod apprehenderem hominem nihil apprehendendo de albedine eius, non esset apprehensio falsa. Non enim exigitur ad veritatem apprehensionis, ut quia apprehendit rem aliquam, apprehendat omnia quae insunt ei. Sic igitur intellectus absque falsitate abstrahit genus a speciebus, inquantum intelligit naturam generis non intelligendo differentias. Et similiter abstrahit speciem ab individuis, inquantum intelligit naturam speciei, non intelligendo individualia principia.

|#8 Sic igitur patet, quod naturae communi non potest attribui intentio universalitatis nisi secundum esse quod habet in intellectu: sic enim solum est unum de multis, prout intelligitur praeter principia, quibus unum in multa dividitur: unde relinquitur, quod universalia, secundum quod sunt universalia, non sunt nisi in anima. Ipsae autem naturae, quibus accidit intentio universalitatis, sunt in rebus. Et propter hoc, nomina communia significantia naturas ipsas, praedicantur de individuis; non autem nomina significantia intentiones. Socrates enim est homo, sed non est species, quamvis homo sit species.

|#9 Deinde cum dicit nunc autem recolligit quod dictum est de sensu. Et dicit, quod nunc tantum sit definitum, quod non simpliciter dicitur, quod est in potentia, seu simpliciter. Uno enim modo dicimus puerum posse militare, secundum potentiam remotam. Alio modo posse dicimus militare, quoniam iam est in aetate perfecta, et hoc secundum potentiam propinquam. Et similiter se habet in sensitivo. Dupliciter enim est aliquis in potentia ad

sentiendum aliquid, ut iam dictum est. Et licet non sint nomina posita, in quibus harum differentia potentiarum ostendatur, tamen determinatum est quod istae potentiae sunt alterae abinvicem, et quomodo sint alterae.

|#10 Et licet alterari et pati non proprie dicatur aliquid, secundum quod exit de potentia secunda in actum, prout habens sensum fit actu sentiens: tamen necesse est uti hoc ipso, quod est pati et alterari, ac si essent nomina propria et convenientia: quia sensitivum in potentia est tale quale est in actu sensibile.

Et propter hoc sequitur, quod secundum quod patitur a principio, non est similis sensus sentienti; sed secundum quod iam est passum, est assimilatum sensibili, et est tale quale est illud. Quod quia distinguere nescierunt antiqui Philosophi, posuerunt sensum esse compositum ex sensibilibus.

|+13 Lectio 13

|#1 Postquam ostendit Philosophus, quomodo se habet sensus ad sensibilia, incipit determinare de sensibili et sensu. Et dividit in partes duas. In prima parte determinat de sensibilibus. In secunda de sensu, ibi, quod autem universaliter de omni sensu etc.. Prima dividitur in duas partes. In prima distinguit sensibilia propria ab aliis modis sensibilibus. In secunda determinat de sensibilibus propriis secundum unumquemque sensum, ibi, cuius quidem est visus etc.. Circa primum duo facit. Primo ponit divisionem sensibilibus. Secundo exponit membra divisionis, ibi, dico autem proprium quidem etc..

Dicit ergo primo, quod antequam determinetur de sensu quidnam sit, oportet primo dicere de sensibilibus secundum unumquemque sensum, quia obiecta sunt praevia potentiis. Sensibilia vero tribus modis dicuntur. Uno quidem modo per accidens, et duobus modis per se: quorum uno dicuntur sensibilia illa, quae propria sint singulis sensibus; alio modo dicuntur sensibilia illa, quae communiter sentiuntur ab omnibus quae sentiunt.

|#2 Deinde cum dicit dico autem exponit membra divisionis. Et primo exponit quae sunt sensibilia propria. Et dicit, quod sensibile proprium est quod ita sentitur uno sensu, quod non potest alio sensu sentiri, et circa quod non potest errare sensus: sicut visus proprie est cognoscitivus coloris, et auditus soni, et gustus humoris, id est saporis: sed tactus habet plures differentias appropriatas sibi: cognoscit enim calidum et humidum, frigidum et siccum, grave et leve, et huiusmodi multa. Unusquisque autem horum sensuum iudicat de propriis sensibilibus, et non decipitur in eis; sicut visus non decipitur quod sit talis color, neque auditus decipitur de sono.

|#3 Sed circa sensibilia per accidens vel communia, decipiuntur sensus; sicut decipitur visus, si velit iudicare homo per ipsum, quid est coloratum, aut ubi sit. Et similiter decipitur quis, si velit iudicare per auditum quid est quod sonat. Haec igitur sunt propria sensibilia uniuscuiusque sensus.

|#4 Secundo ibi communia autem exponit secundum membrum divisionis; dicens, quod communia sensibilia sunt ista quinque: motus, quies, numerus, figura et magnitudo.

Haec enim nullius sensus unius sunt propria, sed sunt communia omnibus. Quod non est sic intelligendum, quasi omnia ista sint omnibus communia; sed quaedam horum, scilicet numerus, motus et quies, sunt communia omnibus sensibus. Tactus vero et visus percipiunt omnia quinque. Sic igitur manifestum est, quae sint sensibilia per se.

|#5 Tertio ibi secundum accidens exponit tertium membrum divisionis; et dicit, quod secundum accidens sensibile dicitur, ut si dicimus quod diarus vel socrates est sensibile per accidens, quia accidit ei esse album. Hoc enim sentitur per accidens, quod accidit ei quod sentitur per se: accidit autem albo, quod est sensibile per se, quod sit diarus, unde diarus est sensibile per accidens.

Unde nihil patitur sensus ab hoc, in quantum huiusmodi. Quamvis autem sensibilia communia et sensibilia propria sint per se sensibilia, tamen propria sensibilia sunt proprie per se sensibilia; quia substantia uniuscuiusque sensus et eius definitio est in hoc, quod est aptum natum pati a tali sensibili. Ratio autem uniuscuiusque potentiae consistit in habitudine ad proprium obiectum.

|#6 Dubitatur autem hic de distinctione sensibilibus communium a sensibilibus per accidens. Sicut enim sensibilia per accidens non apprehenduntur nisi in quantum sensibilia propria apprehenduntur, sic nec sensibilia communia apprehenduntur, nisi apprehendantur sensibilia propria: nunquam enim visus apprehendit magnitudinem aut figuram, nisi in quantum apprehendit coloratum. Videtur ergo quod sensibilia communia sunt etiam sensibilia per accidens.

|#7 Dicunt igitur quidam, quod huiusmodi communia sensibilia non sunt sensibilia per accidens, propter duas rationes. Primo quidem, quia huiusmodi sensibilia communia sunt propria sensui communi, sicut sensibilia propria sunt propria singulis sensibus.

Secundo, quia sensibilia propria non possunt esse sine sensibilibus communibus; possunt autem esse sine sensibilibus per accidens.

#8 Utraque autem responsio incompetens est. Prima quidem, quia falsum est, quod ista sensibilia communia sint propria obiecta sensus communis. Sensus enim communis est quaedam potentia, ad quam terminantur immutationes omnium sensuum, ut infra patebit. Unde impossibile est quod sensus communis habeat aliquod proprium obiectum, quod non sit obiectum sensus proprii.

Sed circa immutationes ipsas sensuum priorum a suis obiectis, quas sensus proprii habere non possunt: sicut quod percipit ipsas immutationes sensuum, et discernit inter sensibilia diversorum sensuum. Sensu enim communi percipimus nos vivere et discernimus inter sensibilia diversorum sensuum, scilicet album et dulce.

#9 Praeterea. Dato quod sensibilia communia essent propria obiecta sensus communis, non excluderetur quin essent per accidens sensibilia, respectu sensuum priorum.

Sic enim agitur de sensibilibus, secundum quod habent habitudinem ad sensus proprios: nam potentia sensus communis nondum est declarata.

Quod autem est obiectum proprium alicuius interioris potentiae, contingit esse per accidens sensibile, ut postea dicitur. Nec est mirum; quia hoc quod est per se sensibile uni sensuum exteriorum, est per accidens sensibile respectu alterius: sicut dulce est per accidens visibile.

#10 Secunda etiam ratio non est competens.

Non enim refert ad id quod est sensibile per accidens, utrum id quod est subiectum sensibilibus qualitatis, sit per se subiectum eius, vel non per se. Nullus enim diceret ignem, qui est proprium subiectum caloris, esse per se sensibile tactu.

#11 Et ideo aliter dicendum, quod sentire consistit in quodam pati et alterari, ut supra dictum est. Quicquid igitur facit differentiam in ipsa passione vel alteratione sensus, habet per se habitudinem ad sensum, et dicitur sensibile per se. Quod autem nullam facit differentiam circa immutationem sensus, dicitur sensibile per accidens. Unde et in litera dicit Philosophus, quod a sensibili per accidens nihil patitur sensus, secundum quod huiusmodi.

#12 Differentiam autem circa immutationem sensus potest aliquid facere dupliciter.

Uno modo quantum ad ipsam speciem agentem; et sic faciunt differentiam circa immutationem sensus sensibilia per se, secundum quod hoc est color, illud autem est sonus, hoc autem est album, illud vero nigrum. Ipsae enim species activorum in sensu, actu sunt sensibilia propria, ad quae habet naturalem aptitudinem potentia sensitiva; et propter hoc secundum aliquam differentiam horum sensibilium diversificantur sensus. Quaedam vero alia faciunt differentiam in transmutatione sensuum, non quantum ad speciem agentis, sed quantum ad modum actionis. Qualitates enim sensibiles movent sensum corporaliter et sicutaliter.

Unde aliter movent secundum quod sunt in maiori vel minori corpore, et secundum quod sunt in diverso situ, scilicet vel propinquo, vel remoto, vel eodem, vel diverso.

Et hoc modo faciunt circa immutationem sensuum differentiam sensibilia communia. Manifestum est enim quod secundum omnia haec quinque diversificatur magnitudo vel situs. Et quia non habent habitudinem ad sensum, ut species activorum, ideo secundum ea non diversificantur potentiae sensitivae, sed remanent communia pluribus sensibus.

#13 Viso igitur quomodo dicantur per se sensibilia, et communia et propria, restat videndum, qua ratione dicatur aliquid sensibile per accidens. Sciendum est igitur, quod ad hoc quod aliquid sit sensibile per accidens, primo requiritur quod accidat ei quod per se est sensibile, sicut accidit albo esse hominem, et accidit ei esse dulce. Secundo requiritur, quod sit apprehensum a sentiente: si enim accideret sensibili, quod lateret sentientem, non diceretur per accidens sentiri. Oportet igitur quod per se cognoscatur ab aliqua alia potentia cognoscitiva sentientis. Et hoc quidem vel est alius sensus, vel est intellectus, vel vis cogitativa, aut vis aestimativa. Dico autem quod est alius sensus; sicut si dicamus, quod dulce est visibile per accidens in quantum dulce accidit albo, quod apprehenditur visu, et ipsum dulce per se cognoscitur ab alio sensu, scilicet a gustu.

#14 Sed, ut proprie loquamur, hoc non est universaliter sensibile per accidens, sed per accidens visibile, sensibile autem per se.

Quod ergo sensu proprio non cognoscitur, si sit aliquid universale, apprehenditur intellectu; non tamen omne quod intellectu apprehendi potest in re sensibili, potest dici sensibile per accidens, sed statim quod ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu. Sicut statim cum video aliquem loquentem, vel movere seipsum, apprehendo per intellectum vitam eius, unde possum dicere quod video eum vivere.

Si vero apprehendatur in singulari, utputa cum video coloratum, percipio hunc hominem vel hoc animal, huiusmodi quidem apprehensio in homine fit per vim cogitativam, quae dicitur etiam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis est collativa rationum universalium.

|#15 Nihilominus tamen haec vis est in parte sensitiva; quia vis sensitiva in sui supremo participat aliquid de VI intellectiva in homine, in quo sensus intellectui coniungitur. In animali vero irrationali fit apprehensio intentionis individualis per aestimativam naturalem, secundum quod ovis per auditum vel visum cognoscit filium, vel aliquid huiusmodi.

|#16 Differenter tamen circa hoc se habet cogitativa, et aestimativa. Nam cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi; quod contingit ei, in quantum unitur intellectivae in eodem subiecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum. Aestimativa autem non apprehendit aliquid individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis vel passionis; sicut ovis cognoscit hunc agnum, non in quantum est hic agnus, sed in quantum est ab ea lactabilis; et hanc herbam, in quantum est eius cibus. Unde alia individua ad quae se non extendit eius actio vel passio, nullo modo apprehendit sua aestimativa naturali. Naturalis enim aestimativa datur animalibus, ut per eam ordinentur in actiones proprias, vel passiones, prosequendas, vel fugiendas.

|+14 Lectio 14

|#1 Postquam Philosophus distinxit propria sensibilia a communibus sensibilibus, et a sensibilibus secundum accidens, hic determinat de propriis sensibilibus secundum unumquemque sensum. Et primo de proprio sensibili visus. Secundo de proprio sensibili auditus, ibi, nunc autem primum de sono etc.. Tertio de proprio sensibili olfactus, ibi, de odore autem etc.. Quarto de proprio sensibili gustus, ibi, gustabile autem est etc.. Quinto de proprio sensibili tactus, ibi, de tangibili autem, et tactu etc.. Circa primum duo facit. Primo determinat de visibili. Secundo dicit, quomodo visibile videatur, ibi, nunc autem in tantum etc.. Circa primum duo facit. Primo determinat quid est visibile, distinguens visibile in duo. Secundo determinat de utroque visibili, ibi, visibile enim est color etc.. Dicit ergo primo, quod cum dictum sit, quod propria sensibilia sunt quae unusquisque sensus proprie percipit, illud sensibile cuius proprie perceptivus est visus, hoc est visibile. Sub visibili autem comprehenduntur duo. Nam visibile et est color, et est quoddam aliud, quod oratione quidem designari potest, sed non habet proprium nomen sibi impositum: quod quidem visibile competit his quae videntur de nocte, sicut sunt noctilucae, et putredines quercuum, et huiusmodi, de quibus erit manifestum in processu huius tractatus, postquam ingressi fuerimus in cognitionem visibilis, ex cognitione coloris, quod est manifestius visibile.

|#2 Deinde cum dicit visibile enim determinat de utroque visibili. Et primo de colore. Secundo de eo quod dixit esse innominatum, ibi, non autem omnia visibilia etc.. Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo color se habet ad hoc quod sit visibilis. Secundo determinat de his quae requiruntur ad hoc, quod color videatur, ibi, est igitur aliquid diaphanum etc.. Dicit ergo primo, quod cum color sit quoddam visibile, esse visibile convenit ei secundum se; nam color in eo quod est color, est visibilis per se.

|#3 Per se autem dupliciter dicitur.

Uno enim modo dicitur propositio per se, cuius praedicatum cadit in definitione subiecti, sicut ista, homo est animal: animal enim cadit in definitione hominis. Et quia id quod est in definitione alicuius, est aliquo modo causa eius, in his quae sunt per se, dicuntur praedicata esse causa subiecti. Alio modo dicitur propositio per se, cuius e contrario subiectum ponitur in definitione praedicati; sicut si dicatur, nasus est simus, vel numerus est par; simum enim nihil aliud est, quam nasus curvus, et par nihil aliud est quam numerus, medietatem habens, et in istis subiectum est causa praedicati.

|#4 Intelligendum est ergo, quod color est visibilis per se, hoc secundo modo, et non primo. Nam visibilitas est quaedam passio, sicut simum est passio nasi. Et hoc est quod dicit, quod color secundum se est visibile non ratione, idest non ita quod visibile ponatur in eius definitione, sed quia in seipso habet causam ut sit visibile, sicut subiectum in seipso habet causam propriae passionis.

|#5 Quod probat per hoc, quod omnis color est motivus diaphani secundum actum.

Diaphanum autem est idem quod transparent, ut aer vel aqua; et hoc habet color de sui natura, quod possit movere diaphanum in actu. Ex hoc autem quod movet diaphanum in actu, est visibile: unde sequitur quod color secundum suam naturam est visibilis. Et quia diaphanum non fit in actu nisi per lumen, sequitur quod color non sit visibilis sine lumine.

Et ideo antequam ostendatur qualiter color videatur, dicendum est de lumine.

#6 Deinde cum dicit est igitur determinat de his sine quibus color videri non potest; scilicet diaphano et lumine. Et dividitur in partes tres. Primo ostendit quid sit diaphanum. Secundo determinat de lumine, quod est actus eius, ibi, lumen autem est huius actus etc.. Tertio ostendit quomodo diaphanum est susceptivum coloris, ibi, est autem coloris etc.. Dicit ergo primo, quod cum color sit motivus secundum suam naturam diaphani, necesse est, quod diaphanum sit aliquid. Est autem diaphanum, quod non habet proprium colorem, ut secundum ipsum videri possit, sed est susceptivum extranei coloris, secundum quem aliquo modo est visibile.

Huiusmodi autem diaphanum est, sicut aer et aqua et multa corpora solida, ut lapides quidam, et vitrum. Licet autem alia accidentia, quae conveniunt elementis et elementatis convenient eis secundum naturam elementorum, sicut calidum et frigidum, et grave, et leve, et alia huiusmodi, tamen diaphanum non convenit praedictis ex natura aeris, aut aquae, secundum quod huiusmodi, sed consequitur quamdam naturam communem non solum aeri et aquae quae sunt corpora corruptibilia, sed convenit etiam caelesti corpori, quod est perpetuum et incorruptibile. Manifestum est enim aliqua caelestia corpora esse diaphana. Non enim possemus videre stellas fixas, quae sunt in octava sphaera, nisi inferiores sphaerae planetarum essent transparentes, vel diaphanae.

Sic ergo manifestum est quod diaphanum non est proprietas consequens naturam aeris aut aquae, sed aliquam communiorem naturam, ex cuius proprietate oportet causam diaphanitatis assignare, ut postea apparebit.

#7 Deinde cum dicit lumen autem ostendit quid sit lumen. Et primo manifestat veritatem. Secundo excludit errorem, ibi, quod quidem igitur etc.. Dicit ergo primo, quod lumen est actus diaphani, secundum quod est diaphanum. Manifestatum est enim, quod neque aer, neque aqua, neque aliquid huiusmodi est actu transparentis, nisi fuerit illuminatum.

Ipsam autem diaphanum secundum se est in potentia respectu luminis et respectu tenebrae, quae est privatio luminis, sicut materia prima est ut potentia respectu formae et privationis. Lumen autem comparatur ad diaphanum, sicut color ad corpus terminatum; quia utrumque est actus et forma sui susceptivi.

Et propter hoc dicit, quod lumen est quasi quidam color diaphani, secundum quod diaphanum est actu factum diaphanum ab aliquo corpore lucente, sive illud sit ignis, aut aliquid aliud huiusmodi, sive aliquod corpus caeleste. Esse enim lucens actu et illuminativum, commune est igni et corpori caelesti, sicut esse diaphanum est commune aeri et aquae, et corpori caelesti.

#8 Deinde cum dicit quid quidem excludit falsam opinionem de lumine. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod lumen non est corpus. Secundo improbat quamdam solutionem ad rationem quamdam, per quam potest probari lumen non esse corpus, ibi, et non recte empedocles. Circa primum tria facit. Primo ponit intentum; et dicit quod cum dictum sit quid est diaphanum, et quid lumen, manifestum est quod lumen, neque est ignis, ut quidam dicebant, ponentes tres species ignis, carbonem, flammam, et lumen: neque est aliquod corpus omnino, neque aliquid defluens ab aliquo corpore, sicut posuit democritus, lumen esse quasdam decisiones defluentes a corporis lucidis: scilicet atomos quosdam. Si essent aliqua defluentia a corpore, sequeretur quod essent corpora vel aliquod corpus, et sic nihil aliud esset lumen quam praesentia ignis, aut alicuius huiusmodi corporis in diaphano: nihil ergo differt dicere quod lumen est corpus, aut quod est defluxus corporis.

#9 Secundo ibi neque enim probat quod proposuerat, tali ratione. Impossibile est duo corpora esse simul: si ergo lumen est corpus, impossibile est quod lumen sit simul cum corpore diaphano: hoc autem est falsum: ergo lumen non est corpus.

#10 Tertio ibi videtur autem probat quod lumen sit simul cum diaphano.

Contrariorum enim est idem subiectum: lumen autem et tenebra sunt contraria secundum modum quo privatio et habitus est quaedam contrarietas, ut dicitur in decimo metaphysicae.

Manifestum est autem, quod tenebra est quaedam privatio huius habitus, scilicet luminis in diaphano; et sic subiectum tenebrae est diaphanum; ergo et praesentia dicti habitus, scilicet lucis, est lumen: ergo lumen est simul cum diaphano.

#11 Deinde cum dicit et non recte reprobat quamdam responsionem ad rationem quamdam, quae potest fieri contra ponentes lumen esse corpus. Potest enim contra eos sic argui. Si lumen esset corpus, oportet quod illuminatio sit motus localis luminis deveniens in diaphanum. Nullus autem motus localis cuiuscumque corporis, potest esse subitus sive in instanti; ergo illuminatio non est subito sed successive.

#12 Cuius contrarium videmus; quia in eodem instanti, in quo corpus lucidum praesentatur, illuminatur diaphanum totum simul, et non pars eius post partem. Non autem recte empedocles neque quicumque alius dixit, quod scilicet lumen feratur motu locali, tamquam corpus, et extendatur successive in spatio, quod est medium inter terram et continens, scilicet caelum, et quod ista successio nos lateat, sed videatur nobis quod totum illuminetur simul et subito.

#13 Hoc enim dictum est contra veritatem, quae potest ratione percipi; quia ad illuminationem diaphani nihil requiritur nisi directa oppositio, absque obstaculo medio, corporis illuminantis ad illuminabile.

#14 Iterum autem est contra id quod apparet. Posset enim dici quod successio motus localis parvo spatio lateat nos: sed quod lateat nos successio in motu luminis, ab oriente, usque ad occidentem horizontis nostri, hoc habet magnam quaestionem, tamquam difficile aut omnino impossibile.

#15 Quia vero hic agitur de natura luminis et diaphani et necessitate luminis ad videndum, de his tribus considerandum est.

Circa naturam igitur luminis diversi diversimode opinati sunt. Quidam enim opinati sunt lumen esse corpus, ut in litera dicitur. Ad quod dicendum moti sunt ex quibusdam locutionibus, quibus utimur, loquentes de lumine.

Consuevimus enim dicere, quod radius transit per aerem, quod reverberatur, quod radii se intersecant, quae omnia videntur esse corporis.

#16 Quae quidem opinio stare non potest, propter rationes, quas Aristoteles in litera adducit, et plures alias facile esset adducere.

Non enim facile esset assignare, quomodo huiusmodi corpus per totum hemisphaerium subito multiplicaretur aut generaretur vel corrumpere; quomodo etiam sola oppositio corporis opaci esset causa corruptionis huius corporis in parte diaphani aliqua. Quod autem dicitur de motu luminis, aut reverberatione ipsius, metaphorice dictum est; sicut etiam possumus dicere, quod calor procedit dum aliqua de novo calefiunt; vel reverberantur, cum habet obstaculum.

#17 Quidam vero alii dixerunt quod lux est quaedam natura spiritualis, argumentum sumentes quod in rebus intellectualibus, nomine luminis utimur: dicimus enim in substantiis intellectualibus esse quoddam lumen intelligibile. Sed hoc etiam est impossibile.

#18 Impossibile est enim quod aliqua natura spiritualis et intelligibilis cadat in apprehensione sensus: qui cum sit virtus corporea, non potest esse cognoscitivus nisi rerum corporalium. Si quis autem dicat quod aliud est lumen spirituale ab eo quod sensus percipit, non erit cum eo contendendum, dummodo hic habeat quod lumen quod visus percipit, non est natura spiritualis. Nihil enim prohibet unum nomen imponi rebus quantumcumque diversis.

#19 Quod autem lumine, et his quae ad visum pertinent, utamur in rebus intellectualibus, contingit ex nobilitate sensus visus, qui est spiritualior et subtilior inter omnes sensus. Quod patet ex duobus. Primo quidem ex suo obiecto. Nam aliqua cadunt sub visu, secundum proprietates in quibus communicant inferiora corpora cum caelestibus: tactus autem est perceptivus proprietatum quae sunt propriae elementis, scilicet calidi, et frigidi, et similia; gustus autem et olfactus, proprietatum quae competunt corporibus mistis secundum diversam rationem commisionis calidi et frigidi, humidi et sicci. Sonus autem causatur ex motu locali, qui etiam communis est corporibus caelestibus et inferioribus, licet species motus quae causat sonum, non competat corporibus caelestibus secundum sententiam Aristotelis. Unde ex ipsa natura obiecti, apparet quod visus est altior inter sensus, et auditus propinquior ei, et alii sensus magis remoti.

#20 Secundo apparet quod sensus visus est spiritualior, ex modo immutationis.

Nam in quolibet alio sensu non est immutatio spiritualis, sine naturali. Dico autem immutationem naturalem prout qualitas recipitur in patiente secundum esse naturae, sicut cum aliquid infrigidatur vel calefit aut movetur secundum locum. Immutatio vero spiritualis est secundum quod species recipitur in organo sensus aut in medio per modum intentionis, et non per modum naturalis formae.

Non enim sic recipitur species sensibilis in sensu secundum illud esse quod habet in re sensibili. Patet autem quod in tactu, et gustu, qui est tactus quidam, fit alteratio naturalis; calefit enim et infrigidatur aliquid per contactum calidi et frigidi, et non fit immutatio spiritualis tantum. Similiter autem immutatio odoris fit cum quadam fumali evaporatione: immutatio autem soni, cum motu locali. Sed in immutatione visus est sola immutatio spiritualis: unde patet, quod visus inter omnes sensus est spiritualior, et post hunc auditus. Et propter hoc hi duo sensus sunt maxime spirituales, et soli disciplinabiles; et his quae ad eos pertinent, utimur in intellectualibus, et praecipue his quae pertinent ad visum.

#21 Quidam vero dixerunt quod lumen non est nisi evidentia coloris. Sed hoc aperte apparet esse falsum in his quae lucent de nocte, et tamen eorum color occultatur.

#22 Alii vero dixerunt quod lux est forma substantialis solis, et lumen defluens a luce habet esse intentionale, sicut species colorum in aere. Utrumque autem horum est falsum. Primum quidem, quia nulla forma substantialis

est per se sensibilis, sed solo intellectu comprehensibilis. Et si dicatur quod id quod videtur in sole, non est lux, sed splendor, non erit contendendum de nomine; dummodo hoc quod dicimus lucem, scilicet quod ex visu apprehenditur, non sit forma substantialis.

Secundum etiam falsum est; quia quae habent solum esse intentionale, non faciunt transmutationem naturalem: radii autem corporum caelestium transmutant totam naturam inferiorem. Unde dicimus, quod sicut corpora elementaria habent qualitates activas, per quas agunt, ita lux est qualitas activa corporis caelestis, per quam agit, et est in tertia specie qualitatis sicut et calor.

|#23 Sed in hoc differt a calore, quia lux est qualitas primi corporis alterantis, quod non habet contrarium; unde nec lux contrarium habet: calori autem est aliquid contrarium.

Et quia luci nihil est contrarium, in suo susceptibili non potest habere contrariam dispositionem: et propter hoc suum passivum, scilicet diaphanum, semper est in ultima dispositione ad formam; et propter hoc statim illuminatur; non autem calefactibile statim calefit.

Ipsa igitur participatio vel effectus lucis in diaphano, vocatur lumen. Et si fit secundum rectam lineam ad corpus lucidum, vocatur radius.

Si autem causetur ex reverberatione radii ad corpus lucidum, vocatur splendor.

Lumen autem commune est ad omnem effectum lucis in diaphano.

|#24 His igitur visis circa naturam luminis, de facili apparet ratio, quare quaedam corpora sunt lucida actu: quaedam diaphana, quaedam opaca. Nam cum lux sit qualitas primi alterantis, quod est maxime perfectum et formale in corporibus, illa corpora quae sunt maxime formalia et mobilia sunt lucida actu; quae autem propinqua his, sunt receptiva luminis sicut diaphana; quae autem sunt maxime materialia, neque habent lumen in sui natura, neque sunt luminis receptiva, sunt opaca. Quod patet in ipsis elementis. Nam ignis habet lucem in sui natura, licet eius lux non appareat nobis nisi in natura aliena propter densitatem. Aer autem et aqua, quae sunt minus formalia, sunt diaphana: terra autem quae est maxime materialis, est opaca.

|#25 Circa tertium vero sciendum est, quod quidam dixerunt quod lumen necessarium est ad videndum ex parte ipsius coloris.

Dicunt enim quod color non habet virtutem ut moveat diaphanum, nisi per lumen. Et huius signum dicunt, quia ille qui est in obscuro, videt ea quae sunt in lumine, sed non e converso. Rationem etiam ad hoc adducunt; quia oportet quod, cum visus sit unus, quod visibile non sit nisi per rationem unam; quod non esset, si color esset per se sensibilis, non per virtutem luminis, et item lumen esset per se visibile.

|#26 Sed hoc est manifeste contra id quod Aristoteles hic dicit, et quod habet in se causam essendi visibile. Unde secundum sententiam Aristotelis dicendum est, quod lumen necessarium est ad videndum, non ex parte coloris eo quod faciat colores esse actu, quos quidam, tantum dicunt esse in potentia, cum sunt in tenebris; sed ex parte diaphani, in quantum facit ipsum esse in actu, ut in litera dicitur.

|#27 Et ad huius evidentiam, considerandum est, quod omnis forma, in quantum huiusmodi, est principium agendi sibi simile: unde cum color sit quaedam forma, ex se habet, quod causet sui similitudinem in medio.

Sed tamen sciendum est quod differentia est inter virtutem perfectam et imperfectam. Nam forma quae est perfectae virtutis in agendo, non solum potest inducere suam similitudinem in suo susceptibili; sed potest etiam disponere patiens, ut sit proprium eius susceptivum; quod quidem non potest facere, cum fuerit imperfectae virtutis. Dicendum est igitur quod virtus coloris in agendo est imperfecta respectu virtutis luminis. Nam color nihil aliud est quam lux quaedam quodammodo obscurata ex admixtione corporis opaci. Unde non habet virtutem, ut faciat medium in illa dispositione, qua fit susceptivum coloris; quod tamen potest facere lux pura.

|#28 Ex quo etiam patet quod, cum lux sit quodammodo substantia coloris, ad eandem naturam reducitur omne visibile, nec oportet quod color per lumen extrinsecum fiat actu visibile. Quod autem colores illuminati ab eo qui est in obscuro, videantur, contingit ex eo, quod etiam medium illuminatur, in quantum sufficit ad immutationem ipsius.

|+15 Lectio 15

|#1 Postquam Philosophus ostendit superius quid est color, et quid diaphanum, et quid lumen, hic ostendit, quomodo diaphanum se habeat ad colores. Manifestum est autem ex praemissis, quod diaphanum est susceptivum coloris; est enim color motivus diaphani, ut supra dictum est. Quod autem est susceptivum coloris, oportet esse sine colore, sicut quod est susceptivum soni, oportet esse sine sono: nihil enim recipit quod iam habet: et sic patet quod diaphanum, oportet esse sine colore.



|#2 Cum autem corpora sint visibilia per suos colores, sequitur quod diaphanum secundum seipsum sit invisibile. Quia vero eadem est potentia cognoscitiva oppositorum, sequitur, quod visus qui cognoscit lucem, cognoscat et tenebram. Licet igitur diaphanum secundum se careat colore et lumine, quorum est susceptivum, et sic secundum se visibile non sit, eo modo quo sunt visibilia, lucida et colorata, tamen potest dici visibile, sicut videtur tenebrosum quod vix videtur. Diaphanum igitur est huiusmodi, idest tenebrosum, cum non est actu diaphanum, sed in potentia tantum. Eadem enim natura est subiecta quandoque quidem tenebrarum, quandoque autem luminis. Et sic diaphanum carens lumine, quod ei accidit, dum est in potentia diaphanum, oportet, quod sit tenebrosum.

|#3 Deinde cum dicit non omnia quia iam determinatum est de colore, quod videtur in lumine, determinat de alio visibili, quod supra dixit esse innominatum. Et dicit quod non omnia sunt visibilia in lumine, sed solum proprius color uniuscuiusque corporis in lumine visibilis est: quaedam enim non videntur in lumine, sed in tenebris, sicut animalia quae in tenebris videntur ignita, et lucentia, haec sunt multa, sed non habent unum nomen commune, sicut putredines quercuum, et aliquid cornu alicuius animalis et capita quorundam piscium, et squamae, et oculi quorundam animalium. Sed licet ista videantur in tenebris, nullius tamen horum proprius color in tenebris videtur. Videntur ergo ista in tenebris et in lumine; sed in tenebris, ut lucentia; in lumine autem, ut colorata.

|#4 Sed propter quam causam sic videantur in tenebris lucentia, alia ratio est. Non enim hic inducitur hoc, nisi quasi per accidens, ad ostendendum comparationem visibilis ad lumen. Videtur autem visibilitatis eorum in tenebris haec esse ratio: quia huiusmodi ex sua compositione habent aliquid lucis, in quantum lucidum ignis et diaphanum aeris et aquae non est totaliter in eis comprehensum per opacum terrae. Sed quia modicum habent de luce, eorum lux ad praesentiam maioris luminis occultatur. Unde in lumine non videntur, ut lucentia, sed ut colorata tantum. Lux autem eorum propter sui debilitatem non potest diaphanum perfecte reducere in actum, secundum quod natum est moveri a colore; unde sub eorum luce, nec eorum color, nec aliorum videtur; sed solum lux ipsorum. Lux enim, cum sit efficacior ad movendum diaphanum, quam color, et magis visibilis, cum minori immutatione diaphani videri potest.

|#5 Deinde cum dicit nunc autem ostendit quomodo color perveniat ad visum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod est necessarium ad hoc, quod visus moveatur a colore. Secundo ostendit aliquid simile, quod est necessarium in aliis sensibilibus, ibi, eadem autem ratio. Circa primum duo facit. Primo determinat veritatem. Secundo excludit errorem, ibi, non enim bene hoc. Dicit ergo primo, quod per supradicta, intantum manifestum fit, quod illud quod videtur in lumine, est color, et quod sine lumine videri non potest, quia, ut supra dictum est, hoc est de ratione coloris quod sit motivum diaphani; quod quidem fit per lumen, quod est actus diaphani; et ideo sine lumine color videri non potest.

|#6 Cuius signum est: quia si aliquis ponat corpus coloratum super organum visus, non videbitur: quia non est ibi diaphanum in actu, quod moveatur a colore. Nam etsi pupilla sit quoddam diaphanum, non tamen erit diaphanum in actu, si superponatur sibi corpus coloratum. Oportet autem quod color moveat diaphanum in actu, puta aerem vel aliquid huiusmodi; et ab hoc movetur sensitivum, idest organum visus, sicut a corpore sibi continuato.

Corpora enim non se immutant, nisi se tangant.

|#7 Deinde cum dicit non enim excludit errorem; dicens, quod non bene dixit democritus, qui opinatus fuit, quod si medium, quod est inter rem visam et oculum esset vacuum, quod posset aliquid quantumcumque parvum videri per quantumcumque distantiam, puta si formica esset in caelo.

Sed hoc est impossibile. Oportet enim, ad hoc quod aliquid videatur, quod organum visus patiat a visibili. Ostensum est autem, quod non patitur ab ipso visibili immediate, quia visibile superpositum oculo non videtur.

Relinquitur ergo, quod oporteat organum visus pati a visibili per aliquod medium: necesse est ergo esse aliquod medium inter visibile et visum. Si autem est vacuum, nihil est medium, quod posset immutare et immutari.

Relinquitur ergo, quod si esset vacuum, omnino nihil videretur.

|#8 Incidit autem in hanc opinionem democritus, quia putabat, quod causa quare distantia impedit visionem alicuius rei, sit per medium quod resistit immutationi visibilis: hoc autem est falsum. Non enim diaphanum habet contrarietatem ad lumen vel colorem, sed est in ultima dispositione ad eorum receptionem: cuius signum est quod subito immutatur a lumine vel colore. Causa autem, quare distantia impediat visum, est, quia omne corpus videtur sub quodam angulo cuiusdam trianguli, vel magis pyramidis, cuius basis est in re visa, et angulus est in oculo videntis.

|#9 Neque differt quantum ad hoc, utrum visus fiat extramittendo, ita quod lineae concludentes triangulum vel pyramidem, sint lineae vel visuales progredientes a visu ad rem visam, vel e converso sit, dummodo visus sit sub praedicta figura trianguli vel pyramidis. Quod ideo necesse est, quia cum res visa sit maior quantitate, quam pupilla, oportet quod proportionaliter diminuendo, proveniat immutatio visibilis, usque ad visum. Manifestum est autem, quod quanto latera trianguli vel pyramidis sunt longiora, dummodo sit eadem basis, tanto angulus est minor: et ideo quanto a remotiori videtur, minus videtur; et tanta potest esse distantia quod omnino non videatur.

|#10 Deinde cum dicit ignis autem ostendit quomodo videatur ignis et lucida corpora: et dicit quod videntur non solum in lumine, sicut colorata, sed etiam in tenebris, sicut illa de quibus supra dixit. Et hoc ex necessitate contingit; quia ignis habet tantum de lumine, quod potest diaphanum omnino facere in actu, ita ut et ipsum et alia videantur. Nec est tantum debile lumen eius, quod ad praesentiam maioris luminis obumbretur, sicut accidit in his quae sunt dicta supra.

|#11 Deinde cum dicit eadem autem ostendit quod similiter se habet in aliis sensibus sicut in visu: et dicit quod eadem ratio est de sono et odore, sicut et de colore.

Nullum enim eorum sentitur, si tangit organum sensus; sed ab odore et sono moventur media, a medio autem utrumque organorum, auditus scilicet et olfactus. Sed cum aliquis ponit corpus odorans aut sonans, super organum sensus, non sentitur. Et similiter est in tactu et gustu, licet non videatur, propter causam quae inferius dicitur.

|#12 Deinde cum dicit medium autem ostendit quid sit medium in his sensibus; et dicit, quod illud quod movetur a sono, est aer; medium autem, quod movetur ab odore, est aliquid commune aeri et aquae, sicut et utrumque eorum est medium, quod movetur a colore; sed a colore movetur utrumque horum, secundum quod diaphanum. Passio autem communis aeri et aquae, secundum quam moventur ab odore, est innominata: non enim moventur ab odore secundum quod sunt diaphana. Et quod utrumque horum moveatur ab odore, manifestat per hoc, quod animalia aquatica habent sensum odoris: ex quo manifestum est, quod aquae moventur ab odore. Homo autem et animalia gressibilia et respirantia, non odorant nisi respirando. Et sic manifestum est, quod aer est medium in odoratu. Horum autem causa posterius dicitur.

#### |+16 Lectio 16

|#1 Postquam Philosophus determinavit de visibili, hic determinat de audibili, id est de sono. Et dividitur in duas partes. In prima determinat de sono in communi. In secunda determinat de quadam specie soni, scilicet voce, ibi, vox autem. Prima in duas partes dividitur. In prima determinat de sono.

In secunda de differentiis sonorum, ibi, differentiae autem sonorum. Prima dividitur in duas. In prima determinat de sono. In secunda movet quamdam dubitationem circa praedeterminata, ibi, utrum autem sonat.

Prima dividitur in duas. In prima determinat de generatione soni. In secunda de immutatione auditus a sono, ibi, vacuum autem. Si autem quaeratur quare determinat hic de generatione soni, cum supra non determinaverit de generatione coloris, sed solum de immutatione sensus et medii a colore, dicendum est, quod color et odor et sapor et qualitates tangibiles habent esse permanens et fixum in suo subiecto. Unde est alia consideratio ipsarum qualitatum secundum se, et secundum quod immutant sensum; et propter hoc alterius est considerationis utrumque. Unde Philosophus de generatione coloris et saporis et odoris determinat in libro de sensu et sensato: de qualitativibus autem tangibilibus, in libro de generatione, et quantum ad aliqua, in libro meteor.. In hoc autem libro non intendit determinare de sensibilibus, nisi in quantum sunt immutativa sensus. Sonus autem causatur ex motu, et non habet esse fixum et quiescens in subiecto, sed in quadam immutatione consistit: unde simul determinatur de eo secundum quod generatur in sua specie et secundum quod immutat sensum.

Prima autem pars dividitur in duas. In prima determinat de prima generatione soni. In secunda de secunda soni generatione quae fit per reflexionem, ibi, echo autem fit. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod sonus quandoque est in actu, quandoque in potentia.

Secundo ostendit quomodo fit sonus in actu, ibi, fit autem secundum actum.

|#2 Dicit ergo primo, quod antequam determinetur de tactu et de gustu, dicendum est de sono et olfactu: sed primo de sono, quia spiritualior est, ut supra ostensum est.

Sonus autem dupliciter dicitur: dicitur enim sonus in actu, et sonus in potentia. Dicimus autem aliquam rem habere sonum, et quando actu sonat, et quando habet potentiam sonandi; sicut dicimus, haec campana bene sonat, quamvis, non sonet in actu. Et secundum hunc modum dicimus, quod quaedam non habent sonum, quia non habent potentiam sonandi, sicut spongia, et huiusmodi mollia. Quaedam autem dicuntur habere sonum, quia possunt sonare, sicut aes, et alia huiusmodi plana et lenia. Sic ergo patet, quod sonus quandoque dicitur secundum potentiam, quandoque secundum actum.

#3 Sed quod fiat sonus in actu, hoc pertinet, et ad medium, et ad auditum. Omne enim sensibile dupliciter dicitur esse in actu.

Uno modo, quando actu sentitur; hoc est dum species eius est in sensu; et sic sonus est actu, secundum quod est in auditu. Alio modo secundum quod habet propriam speciem, per quam sentiri potest, prout est in subiecto; et sic alia sensibilia fiunt in actu, prout sunt in corporibus sensibilibus, sicut color prout est in corpore colorato, odor et sapor prout sunt in corpore odorifero et saporoso. Sic autem non est de sono. Nam in corpore sonante non est sonus, nisi in potentia. In medio autem quod movetur ex percussione corporis sonantis, fit sonus in actu. Et propter hoc dicitur, quod sonus in actu est medii et auditus, non autem subiecti sonabilis.

#4 Deinde cum dicit fit autem ostendit quomodo sonus fiat in actu. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quot concurrunt ad hoc, quod sonus constituatur in actu. Secundo ostendit, qualia esse oporteat, ibi, sicut autem diximus. Dicit ergo primo, quod ad hoc quod sonus fiat in actu, oportet tria concurrere. Fit enim semper alicuius, et ad aliquid, et in aliquo: et ideo si sit unum tantum, non potest sonum facere.

Et huius ratio est, sive signum, quia percussio est causa soni: oportet igitur esse aliquid, id est percutiens, et aliquid percussum. Et propter hoc dicit, quod sonus est alicuius ad aliquid idest percipientis ad percussum.

Oportet enim quod illud quod facit sonum, tangat aliquid; et cum tetigerit suo ictu, generetur tunc sonus. Ictus autem percipientis, non fit sine motu locali: motus autem localis non est sine medio. Unde relinquatur, quod oportet esse medium, et ad hoc quod fiat sonus in actu. Et hoc est, quod dictum est, quod oportet esse sonum non solum alicuius et ad aliquid, sed etiam in aliquo.

#5 Deinde cum dicit sicut autem ostendit qualia oportet esse ea quae requiruntur ad soni generationem. Et primo ostendit qualia oportet esse percutiens et percussum.

Secundo quale oportet esse medium, ibi, amplius autem. Dicit ergo primo, quod sicut praedictum est, sonus non fit ex percussione quorumcumque corporum. Dictum est enim supra, quod pili, et spongiae, et huiusmodi mollia, non habent potentiam sonandi; unde nullum sonum faciunt, etiam si percutiantur. Cuius ratio est, quia mollia cedunt percipienti; unde ex percussione non extruditur aer, ut sic in eo possit formari sonus ex ictu percipientis et resistentia percussi. Sed si huiusmodi mollia comprimantur, ut aliquam duritiam habeant, et resistentia percipienti, sequitur sonus, licet sonus surdus. Sed aes, et corpora lenia et concava, sua percussione faciunt sonum. Necesse est enim quod illa, ex quorum percussione sonus redditur, sint dura, ut aer extrudatur: quae quidem extrusio est causa generationis soni. Requiritur etiam quod sint lenia, ut sit aer unus, sicut infra dicitur.

#6 Concava autem etiam percussa, bene reddunt sonum, quia in eis intus aer concluditur. Et cum illud quod primo motum est, non possit statim exire, percudit alium aerem, et sic ex repercussione fiunt multi ictus et multiplicatur sonus. Et propter hoc etiam illa quae in sui compositione habent aerem bene dispositum, sunt bene sonora, sicut aes et argentum. In quorum autem compositione aer non bene se habet, non sunt bene sonora, sicut plumbum, et alia huiusmodi, quae sunt magis feculenta et terrestria.

#7 Deinde cum dicit amplius auditur ostendit quale sit medium, in quo generatur sonus: et dicit, quod medium, in quo sonus auditur, est aer et aqua, sed minus auditur in aqua quam in aere; unde propriissimum medium tam in generatione soni quam in auditu, est aer. Et quia medium, in quolibet sensu, qualitatibus sensibilibus secundum illum sensum caret, ut possit omnes recipere; manifestum est, quod neque aer neque aqua habent proprium sonum, sed necessarium est ad soni generationem, in aere vel aqua, quod aliqua corpora firma vel solida et dura percuciant se invicem, et percuciant aerem.

#8 Quod autem simul fiat percussio solidorum adinvicem, et per consequens sonus et ad aera, contingit cum aer in sua integritate manet, ut possit percuci, et non dividitur ante percussione. Et propter hoc videmus, quod si aliquid tardo motu tangat alterum, non facit sonum, quia prius recedit aer et dissolvitur, quam contactus solidorum corporum fiat. Sed si percussio sit velox et fortis, tunc fit sonus; quia ad hoc quod fiat sonus, oportet quod motus percipientis praeveniatur divisionem aeris, ut aer adhuc adunatus sive collectus percuci possit, et in eo sonus generari. Et est simile, sicut cum aliquid velociter fertur, percutere potest acervum lapidum antequam dissolvatur, quod non contingit si tarde moveatur.

Et propter hoc etiam, quando aliquid velociter fertur in ipso aere, facit sonum ex suo motu, quia ipse aer adhuc adunatus, se habet in ratione percussi, et non solum medii.

#9 Deinde cum dicit echo autem determinat de secunda generatione soni, quae fit per reverberationem; qui quidem sonus vocatur echo. Primo ergo determinat quomodo generetur. Secundo ostendit quomodo diversificetur in sui generatione, ibi, videtur autem. Considerandum est autem circa primum, quod generatio soni in aere consequitur motum aeris, ut dictum est.

Sic autem contingit de immutatione aeris apud generationem soni, sicut de immutatione aquae, cum aliquid in aquam proicitur. Manifestum est enim quod fiunt quaedam regyrationes in circuitu aquae percussae. Quae quidem circa locum percussiois sunt parvae, et motus est fortis. In remotis autem gyrationes sunt magnae, et motus debilior. Tandem autem motus totaliter evanescit, et gyrationes cessant. Si autem antequam motus cesset, gyrationes illae aliquod obstaculum inveniunt, fit motus gyrationis in contrarium; et tanto vehementius, quanto propinquius sunt primae percussioni.

|#10 Sic igitur intelligendum est, quod ad percussioem corporum sonantium, aer in gyrum movetur, et sonus undique diffunditur.

Et in vicino quidem gyrationes sunt minores, sed motus fortior; unde sonus fortius percipitur.

In remotis autem gyrationes sunt maiores, et motus debilior, et sonus obscurior auditur. Tandem autem deficit totum. Si autem antequam huiusmodi gyrationes deficiant, fiat reverberatio aeris sic moti, et sonum deferentis ad aliquod corpus, gyrationes revertentur in contrarium, et sic auditur sonus quasi ex adverso. Et haec vocatur echo.

|#11 Quod praecipue fit, quando illud obstans, ad quod repercutitur aer motus, est aliquod corpus concavum, quasi quoddam vas determinans, et concludens aerem in sua unitate, et ideo prohibens ipsum dividi. Tunc enim ille aer sic unitus et commotus, quia non potest ulterius motum protendere, propter corpus obstans, percutit iterum aerem, a quo percutiebatur, et fit motus in contrarium. Sicut accidit cum aliquis proicit pilam, quae hic sphaera dicitur, et inveniens obstaculum resilit.

|#12 Deinde cum dicit videtur autem ostendit quomodo diversimode fit echo; et dicit, quod videtur semper fieri echo, sed non semper fit certa, id est manifeste perceptibilis.

Et hoc ostendit per simile. Dicit enim quod accidit in sono sicut in lumine. Lumen enim semper repercutitur; sed quandoque quidem est manifesta repercussio luminis, quandoque autem non. Manifesta quidem est repercussio luminis, quando repercutitur ab aliquo corpore fulgido, itaque cum quadam claritate fit luminis repercussio, simili modo primae luminis emissioni. Immanifesta autem est repercussio luminis, quando repercutitur ab aliquo corpore opaco; quia huiusmodi repercussio fit sine claritate et radorum emissionem.

Nisi enim a corporibus opacis fieret repercussio radorum solis, non fieret lumen penitus, id est in qualibet parte aeris superioris hemisphaerii, sed ubique esset tenebra extra solem, id est extra loca ad quae directe perveniunt radii solares. Non tamen sic repercutitur lumen a corporibus opacis, sicut ab aqua vel aere, aut aliquo de numero lenium corporum et tessorum, a quibus fit repercussio cum claritate et radorum emissionem. Et ideo, quia repercussio, quae fit a corporibus opacis, non est similis repercussioni quae fit a corporibus fulgidis; repercussio, quae fit a corporibus opacis, facit tenebram, id est umbram ex illa parte ubi determinatur lumen manifestum, quod est ex directa emissionem radorum solarium. Similiter autem, quando repercussio soni fit ad corpus concavum, in quo natus est multiplicari sonus, fit echo certus, id est manifeste comprehensibilis. Quando autem ad alia corpora fit reverberatio soni, quae non sunt nata multiplicare sonum, non fit echo manifestus.

|+17 Lectio 17

|#1 Postquam Philosophus determinavit de generatione soni, hic determinat de immutatione sensus a sono. Et primo quantum ad immutationem instrumenti, ibi, auditus autem. Dicit ergo primo, quod quia medium in sono est aer, recte dicitur a quibusdam, quod vacuum est proprium sensui auditus, quia videtur eis quod vacuum sit aer. Aer autem facit audire sonum, cum moveatur, existens unus et continuus, ut in eo possit formari sonus. Et quia ad hoc quod formetur sonus, necessaria est unitas et continuitas aeris, ideo non fit sonus, nisi sonabile quod percutitur, sit lene. Lene enim est cuius una pars non supereminet alteri. Asperum autem cuius una pars alicui supereminet.

Unde manifestum est, quod superficies lenis corporis est simpliciter una; et propter hoc, aer propter unitatem plani, id est superficiei, fit unus, et simul existens. Si autem corpus non sit lene, sed asperum, tunc superficies non est una. Et, quia aer est frangibilis, id est facile divisibilis, sequitur quod etiam aer non sit unus et continuus: unde non potest in eo formari sonus.

|#2 Sic igitur patet, quod illud est sonans tantum, id est faciens sonum, quod movet aerem unum continuum existentem a se usque ad auditum. Sic ergo patet, quod illi qui dicunt quod vacuum est proprium sensui auditus, dicunt aliquid recte: quia esse proprium auditus competit aeri, quem vacuum esse dicunt. Non autem dicunt recte quantum ad hoc quod plenum aere dicunt esse vacuum.

|#3 Deinde cum dicit auditus autem determinat de immutatione auditus a sono, quantum ad ipsum organum sensus auditus. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quod aer appropriatur organo auditus. Secundo ostendit, qualis sit aer, qui competit organo auditus, ibi, per se quidem igitur. Tertio ostendit, quomodo auditus impeditur vel non impeditur ex impedimento organi, ibi, propter hoc autem et aqua. Dicit ergo primo, quod auditus

connaturalis est aeri, ita quod, sicut humidum aqueum convenit instrumento visus, ita aer convenit instrumento auditus.

Et hoc ideo, quia si attribuat aer instrumento auditus, sequitur quod eadem passio soni erit in aere exterius moto et in aere qui movetur intus, et est instrumentum auditus. Et ideo anima non audit in qualibet parte sui corporis, neque aer sonans generat sonum, sive penetrat quamcumque partem corporis animati, quia animatum non habet in qualibet sui parte aerem, ut quaelibet pars eius possit esse movenda a sono; sicut etiam animatum habet humidum aqueum non ubique, sed in quadam parte determinata, scilicet in pupilla.

|#4 Deinde cum dicit per se igitur ostendit qualis sit aer, qui appropriatur instrumento auditus. Et dicit, quod cum omne habens sonum sit aptum natum resistere percutienti: manifestum est, quod aer per se non habet sonum, eo quod de se non est natum resistere percutienti, sed facillime cedit. Prohibetur enim cessio eius, sive diffluentia, ab aliquo corpore solido; et ideo cum hoc accidit, motus aeris reddit sonum. Dictum est enim, quod ad generationem soni, oportet fieri percussionem duorum solidorum adinvicem, et ad aerem. Sed aer, qui est connaturalis auditui est aedificatus, id est firmiter dispositus in auribus, cum hac proprietate quod sit immobilis, ad hoc quod animal possit sentire per certitudinem omnes differentias motus.

Sicut enim humidum aqueum, quod est in pupilla, caret omni colore, ut possit cognoscere omnes colorum differentias, ita oportet quod aer, qui est intra tympanum auris, careat omni motu ad hoc quod possit discernere omnes sonorum differentias.

|#5 Deinde cum dicit propter hoc ostendit quomodo impediatur auditus ex impedimento organi. Ponit autem duo impedimenta, secundum duo quae dixit esse necessaria ad organum auditus. Quorum primum est quod sit ibi aer. Secundum est, quod ille aer sit immobilis. Primum ergo impedimentum est ex hoc quod ipse aer corrumpitur.

Et ideo ex praedictis manifestum est, quod in aqua auditus fit ita dumtaxat, quod aqua non ingrediatur ad ipsum connaturalem aerem, quem dixit aedificatum esse in auribus; sed neque etiam in aurem ingrediatur; quod impossibile est propter reflexiones, quae prohibent introitum aquae in aurem.

|#6 Sed cum hoc accidit, quod aqua scilicet ingrediatur ad naturalem aerem, non audit animal propter corruptionem aeris, qui est necessarius ad audiendum. Sicut etiam, si corrumpatur humidum pupillae ex immissione alicuius extranei, impeditur visio. Et non solum ex corruptione aeris impeditur auditus, sed etiam si meninga, id est pellis circumdans aerem, aut aliqua pars coniuncta labore, id est impediatur pellis pupillae, quae continet humorem aqueum pupillae.

|#7 Quidam autem libri habent quod in aqua non audimus. Quod est contra illud quod dictum est, quod audimus in aere et in aqua, et contra illud quod Philosophus dicit in libro de historia animalium, quod animalia audiunt in aqua. Licet enim aqua non ingrediatur ad interiorem aerem, tamen potest eum commovere, et sic imprimere in ipsum speciem soni.

|#8 Secundum autem impedimentum auditus, ponit ibi sed signum.

Et hoc impedimentum provenit ex hoc, quod aer, qui est in auribus, non est immobilis: unde dicit, quod signum per quod potest discerni, utrum aliquis sit boni auditus vel non, est quod semper audiat tinnitum in auribus, et sonum, sicut auditur cum apponitur cornu ad aures, propter motum aeris in cornu. Cum enim hoc accidit, homo non est boni auditus, quia aer in auribus sic audientis tinnitum, semper movetur quodam proprio motu. Sed ab instrumento auditus, sonus debet esse extraneus, et non proprius sicut instrumentum visus recipit extraneum colorem, et non habet proprium. Si autem haberet proprium, impediretur visio. Et similiter si aer, qui est in auribus, habeat proprium motum et sonum, impeditur auditus. Quia igitur auditus fit per aerem, propter hoc aliqui credentes aerem esse vacuum, dicunt nos audire vacuo et sonanti, quia scilicet pars qua audimus, habet aerem determinatum, id est immobilem et distinctum ab aere exteriori.

|#9 Deinde cum dicit utrum autem movet quaestionem circa generationem soni; utrum causa activa soni sit verberans, aut quod verberatur. Et determinat quod utrumque est causa, sed alio et alio modo: quia enim consequitur sonus motum, necesse est quod sicut aliquid est causa activa motus, ita aliquid est causa activa soni. Generatur autem sonus ex motu, quo aliquid percussus, propter resistantiam percussus, resilit, eo scilicet modo quo saltantia, id est resilientia, moventur a lenibus et duris, et cum aliquis ea traxerit, id est fortiter impulerit. Manifestum est igitur, quod primum percussus movet, et iterum percussus, in quantum facit resilire percussus; et sic utrumque est causa activa motus.

|#10 Et quia in generatione soni necesse est quod quaedam resilitio fiat ex resistantia percussus, non omne quod verberat et verberatur sonat, sicut dictum est primo; puta si obiciatur acus acui, non fit sonus. Sed ad hoc quod

generetur sonus, oportet hoc quod percutitur esse regulare, idest esse sic dispositum, ut aer subito dissiliat ex eius resistentia, et moveatur, et ex tali motu generetur sonus.

|#11 Deinde cum dicit differentiae autem determinat de differentiis sonorum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo percipiuntur.

Secundo quomodo nominantur, ibi, haec autem dicuntur. Dicit ergo primo, quod diversae res sonantes faciunt diversos sonos. Sed huiusmodi differentiae sonantium, secundum quod natae sunt facere diversos, non manifestantur quando sonus est in potentia, sed solum quando sonus est in actu. Sicut enim non videntur colores sine lumine, sic non percipiuntur acutum et grave in rebus sonativis, nisi fiat sonus in actu.

|#12 Deinde cum dicit haec autem ostendit quomodo differentiae sonorum nominantur.

Et circa hoc quatuor facit. Primo ostendit unde sumuntur nomina sonorum: et dicit, quod sumuntur, secundum metaphoram a qualitatibus tangibilibus. Manifestum est enim quod acutum et grave inter qualitates tangibiles computantur.

|#13 Secundo ibi acutum enim ponit rationes nominum. Et dicit quod ille sonus acutus est, qui multum movet sensum auditus in paucis temporibus; gravis autem sonus est, qui multo tempore movet parum.

|#14 Tertio ibi neque tamen quia praedictae rationes videntur esse velocis et tardi, (velox enim est quod in parvo tempore multum movetur, tardum autem quod in multo tempore parum), ostendit qualiter se habet acutum et grave in sonis, ac velox et tardum in motibus: et dicit, quod velox non est idem quod acutum, nec grave in sonis est idem quod tardum, sicut nec sonus cuius differentiae sunt grave et acutum, est idem quod motus cuius differentiae sunt velox et tardum. Sed sicut motus est causa soni, ita velocitas motus est causa soni acuti, et tarditas motus est causa soni gravis. Sed hoc intelligendum est cum sonus causatur ab uno motu. Cum autem causatur ex pluribus motibus, frequentia motuum est causa acuti soni, et tarditas est causa gravis, ut dicit boetius in musica. Unde et chorda magis tensa, acutius sonat, quia ex una percussione frequentius movetur.

|#15 Quarto ibi et videntur assimilari differentias sonorum qualitatibus tangibilibus a quibus nominantur: et dicit quod ea quae sunt circa tactum, habent similitudinem cum acuto et hebeti in sonis: quia acutus sonus quasi pungit auditum, eo quod in paucis temporibus movet ipsum: hebes autem quasi pellit, quia in multo tempore movet. Unde unum eorum accidit cum velocitate motus, aliud cum tarditate. Ultimo concludit quod sic de sono determinatum sit.

|+18 Lectio 18

|#1 Postquam Philosophus determinavit de sono, hic determinat de voce, quae est species soni. Et dividitur in partes duas: quarum prima praemittit quaedam, quae sunt necessaria ad definitionem vocis. In secunda definit vocem, ibi, quare percussio. Circa primum duo facit. Primo ostendit quorum sit habere vocem. Secundo, quid sit proprium organum vocis, ibi, vox autem sonus. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod habere vocem est animatorum. Secundo ostendit quorum animatorum, ibi, multa autem animalium. Dicit ergo primo, quod vox est quaedam species soni: est enim sonus animati: non autem quorumlibet, sed quorundam, ut post patebit.

|#2 Nullum autem inanimatum habet vocem. Et si aliquando aliquod eorum dicatur habere vocem, hoc est secundum similitudinem, sicut tibia et lyra et huiusmodi instrumenta dicuntur habere vocem. Habent enim tria, eorum soni, in quibus assimilantur voci.

Quorum primum est extensio. Manifestum est enim quod in corporibus inanimatis ex simplici percussione causatur sonus: unde, cum percussio statim transeat, sonus etiam cito transit et non continuatur. Sed vox causatur ex percussione aeris ad vocalem arteriam, ut post dicitur: quae quidem percussio continuatur secundum appetitum animae, et ideo vox extendi potest et continuari. Illa igitur instrumenta, de quibus dictum est, ex hoc ipso quod habent quandam continuitatem in suo sono, habent similitudinem vocis.

|#3 Secundum autem, in quo assimilantur voci, est melos, idest consonantia. Sonus enim corporis inanimati, cum ex simplici percussione proveniat, uniformis est, non habens in se diversitatem gravis et acuti: unde in eo non est consonantia, quae ex eorum proportione causatur. Sed vox diversificatur secundum grave et acutum, eo quod percussio, quae causat vocem, diversimode fit secundum appetitum animalis vocem emittentis. Unde, cum in praedictis instrumentis distinctio sit gravis et acuti in sono, eorum sonus est cum quadam melodia ad similitudinem vocis.

#4 Tertium, in quo sonus horum instrumentorum habet similitudinem vocis, est locutio, idest interpretatio sonorum ad similitudinem locutionis. Manifestum est enim, quod humana locutio non est continua; unde et in libro praedicamentorum, oratio, quae in voce profertur ponitur species quantitatis discretæ. Distinguitur enim oratio per dictiones, et dictio per syllabas; et hoc accidit propter diversas percussiones aeris ab anima. Et similiter sonus praedictorum instrumentorum distinguitur secundum diversas percussiones, utpote diversarum chordarum, vel diversorum flatuum, aut aliquorum huiusmodi.

#5 Deinde cum dicit multa autem ostendit quorum animatorum sit habere vocem; et dicit quod etiam multa animalia sunt quae non habent vocem, sicut omnia carentia sanguine, quorum quatuor sunt genera, ut dicitur in libro de animalibus: scilicet mollia, quae habent mollem carnem exterius, ut pulpi et sepiae; et animalia mollis testae ut cancri, et animalia durae testae ut ostreae, et animalia anulosi corporis ut apes, formicae et huiusmodi. Nullum enim horum habet sanguinem neque vocem.

#6 Et similiter etiam aliqua animalium habentium sanguinem non habent vocem, scilicet pisces. Et hoc rationabiliter accidit; quia sonus est quidam motus aeris, ut supra dictum est. Huiusmodi autem animalia non respirant aerem, et ideo non habent proprium sonum, qui sit vox. Sed quod aliqui pisces dicuntur habere vocem, sicut qui sunt in Acheloo, quod est proprium nomen fluvii, non habent proprie vocem, sed faciunt quemdam sonum cum branchiis, quibus expellunt aquam et attrahunt aerem, aut aliquo alio instrumento motus.

#7 Deinde cum dicit vox autem ostendit quod sit organum vocis. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quod idem est organum vocis et respirationis. Secundo ostendit ad quid respiratio sit utilis, ibi, iam enim respiratio. Tertio ostendit quid sit organum respirationis, ibi, organum autem. Dicit ergo primo, quod quamvis vox sit sonus animalis, non tamen cuiuscumque partis animalis sonus est vox. Sed quia ad generationem soni requiritur quod sit percussio alicuius ad aliquid, et in aliquo, quod est aer: rationabile est, quod illa sola animata vocem habeant, quae aerem respirando suscipiunt, et ex eadem parte, unde respirant.

#8 Deinde cum dicit iam enim dicit quod natura utitur aere respirato ad duo opera, sicut etiam utitur lingua ad gustum et ad locutionem: quorum duorum, gustus est necessarius: est enim discretivus alimenti convenientis, quo conservatur animal; et propter hoc pluribus animalibus inest. Sed interpretatio quae fit per locutionem, est ad bene esse. Et similiter aere respirato natura utitur ad mitigationem caloris naturalis, quod est necessarium: et huius causa dicta est in libro de respiratione et expiratione: et utitur aere respirato ad formationem vocis, quod est ad bene esse.

#9 Deinde cum dicit organum autem ostendit quod sit organum respirationis: et dicit quod organum respirationis est vocalis arteria, quae est ordinata ad pulmonem ut ei deserviat ad aeris attractionem. Aer enim necesse est ut recipiatur in pulmone, quia animalia gressiva habent in hac parte plus de calore, quam in aliis partibus. Pulmo enim coniungitur cordi, in quo est principium caloris naturalis: et ideo locus, qui est circa, cor, indiget respiratione ad refrigerium caloris naturalis.

#10 Dicit autem locus primus, vel quia est primus post cor, pulmo utpote ei vicinior; vel quia cor est prima pars animalis, quantum ad generationem, et quantum ad causalitatem motus: et propter hoc necesse est, ut aer ingrediatur ad pulmonem ad refrigerium caloris naturalis cordis. Vel hoc quod dicit, quia in hac parte animalia pedibus gradientia habent plus caloris aliis, intelligendum est aliis animalibus. Manifestum est enim, quod animalia habentia sanguinem habent plus de calore naturali, carentibus sanguine. Et in genere habentium sanguinem habent pisces minus de calore naturali. Et propter hoc animalia carentia sanguine et pisces non respirant, ut supra dictum est.

#11 Deinde cum dicit quare percussio ex praemissis, vocis definitionem concludit. Et circa hoc duo facit. Primo ponit definitionem vocis. Secundo manifestat eam, ibi, non enim omnis. Dicit ergo primo, quod quia vox est sonus animati, et ex illa parte, qua aerem respirat: omnis autem sonus est ex aliqua percussione aeris: sequitur quod vox sit respirati percussio aeris ad arteriam vocalem; quae quidem percussio fit ab anima, quae est in his partibus, idest principaliter in corde. Quamvis enim anima sit in toto corpore, ut est forma animalis, tamen vis eius motiva est principaliter in corde. Datur autem haec definitio per causam: non enim vox est percussio, sed sonus ex percussione causatus.

#12 Deinde cum dicit non enim manifestat praedictam definitionem. Et primo quantum ad hoc quod dixerat, quod percussio vocalis est ab anima. Secundo quantum ad hoc quod dixit, quod est aeris respirati, ibi, signum autem. Posuerat enim tria in definitione vocis. Percutiens, scilicet animam.

Percussum, scilicet aerem respiratum. Et ad quod fit percussio: scilicet vocalem arteriam: quorum tertium supra manifestaverat: unde restabat, quod duo prima manifestaret.

Dicit ergo primo, quod sicut supra dictum est, non omnis sonus animalis est vox.

Contingit enim linguam facere aliquos sonos, qui tamen non sunt voces; sicut et tussientes faciunt sonum, qui tamen non est vox. Oportet enim ad hoc quod sit vox, quod verberans aerem sit aliquid animatum, et cum imaginatione ad aliquid significandum. Oportet enim quod vox sit sonus quidam significans, vel naturaliter, vel ad placitum; et propter hoc dictum est, quod huiusmodi percussio est ab anima. Operationes enim animales dicuntur, quae ex imaginatione procedunt. Et sic patet, quod vox non est percussio respirati aeris, sicut accidit in tussi. Sed id cui principaliter attribuitur causa generationis vocis, est anima, quae utitur isto aere, scilicet respirato, ad verberandum aerem, qui est in arteria, ad ipsam arteriam. Aer ergo non est principale in vocis formatione, sed anima quae utitur aere, ut instrumento, ad vocem formandam.

#13 Deinde cum dicit signum autem ostendit aliam partem definitionis, scilicet quod vox sit percussio aeris respirati: et dicit, quod signum huius est duplex. Unum, quia animal non potest formare vocem, neque dum attrahit aerem respirando, neque dum expellit expirando, sed dum retinet aerem: quia dum retinet, isto aere retento, et percutiente aerem existentem in vocali arteria, causat motum ad formationem vocis. Aliud signum est, quod pisces non habent vocem; non enim habent guttur, idest vocalem arteriam; et hanc partem non habent, quia non recipiunt aerem, neque respirant. Sed qui dicunt hoc, quod pisces respirant, peccant. Quare autem pisces non respirant, alia ratio est; pertinet enim ad scientiam, in qua considerantur particularia accidentia animalium.

|+19 Lectio 19

#1 Postquam Philosophus determinavit de visibili et audibili, nunc tertio determinat de odorabili. Et dividitur in partes duas.

In prima determinat de odorabili, ut sic: in secunda determinat de odorabili secundum quod immutat sensum olfactus, ibi, est autem olfactus. Circa primum duo facit.

Primo determinat de odorabili secundum se.

In secunda de non odorabili secundum quod odoratu percipitur, ibi, adhuc autem. Circa primum duo facit. Primo ostendit difficultatem determinandi de odorabili. Secundo ostendit quomodo accipiatur cognitio odorabilium, ibi, videtur enim et analogia. Dicit ergo primo, quod non ita bene determinari potest de odore et odorabili, sicut de praedictis sensibilibus, scilicet audibili et visibili; quia non manifestum est nobis, quid sit odor, sicut quid est sonus, aut quid est visibile, aut lumen, vel aliquid huiusmodi.

#2 Et huius causam assignat, quia sensum odoratus non habemus bonum, qui perspicaciter et per certitudinem cognoscat suum obiectum; sed habemus eum peiorem multis aliis animalibus. Cuius ratio est, quia cum instrumentum sensus debeat esse proportionatum suo sensibili, sicut odor causatur ex calido et sicco, ita ad bonitatem instrumenti odoratus exigitur victoria calidi et sicci. Homo autem habet cerebrum, in cuius vicino positum est instrumentum olfactus, maius omnibus aliis animalibus secundum proportionem sui corporis, ut Philosophus dicit in libro de animalibus: unde, cum cerebrum sit humidum et frigidum in se consideratum, impeditur in homine bonitas olfactus; et propter hoc prave odorat homo, et nihil odorabilium percipit nisi quod est secundum aliquam excellentiam inducens delectationem aut contrarium: quod contingit propter sensum, qui non est perspicax ad certitudinaliter discernendum de suo obiecto. Unde rationabile est, quod hominum genus sic se habeat ad percipiendos odores, sicut se habent animalia habentia duos oculos, ut locustae, et quidam pisces, ad percipiendos colores: quos propter debilitatem visus, ex ineptitudine organi, non percipiunt nisi in quadam excellentia, prout ex eis ingeritur eis aliquis terror, vel eius contrarium.

#3 Deinde cum dicit videtur enim ostendit quomodo innotescant nobis differentiae odorum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod differentiae odorum nobis innotescunt per comparisonem ad differentias saporum. Secundo ostendit quomodo respondent differentiae odorum differentiis saporum, ibi, est autem sicut humor. Dicit ergo primo, quod sensus olfactus in homine videtur habere quamdam convenientiam et proportionem ad gustum; similiter species humorum, idest saporum, ad species odoris.

Unumquodque autem ignotum cognoscitur per id quod est magis manifestum. Unde, cum species saporum sint nobis maxime manifestae, species odorum, quae sunt nobis ignotae, et habent affinitatem ad species saporum, sub eorum similitudine a nobis cognoscuntur.

#4 Species autem saporum sunt nobis manifestae, quia sensum gustus habet homo certiore quam alia animalia, quia gustus est tactus quidam: tactum autem habet certissimum aliis animalibus, licet in aliis sensibus deficiat a quibusdam animalibus. Sunt enim quaedam animalia, quae melius vident, audiunt et olfaciunt, quam homo; sed homo secundum tactum, multum differt in certitudine cognitionis ab aliis animalibus.



#5 Unde, quia homo habet optimum tactum, sequitur quod sit prudentissimum omnium aliorum animalium. Et in genere hominum ex sensu tactus accipimus, quod aliqui ingeniosi sunt, vel non ingeniosi: et non secundum aliquem alium sensum. Qui enim habent duram carnem, et per consequens habent malum tactum, sunt inepti secundum mentem: qui vero sunt molles carne, et per consequens boni tactus, sunt bene apti mente. Unde etiam alia animalia habent duriores carnes quam homo.

#6 Sed videtur, quod aptitudo mentis magis respondeat bonitati visus, quam bonitati tactus: quia visus est spiritualior sensus, et plures differentias rerum demonstrat. Sed dicendum est, quod duplici ex causa, bonitas mentis respondet bonitati tactus. Prima ratio est, quod tactus est fundamentum omnium aliorum sensuum: manifestum est enim, quod organum tactus diffunditur per totum corpus, et quodlibet instrumentum cuiuscumque sensus est etiam instrumentum tactus; et illud, ex quo aliquid dicitur esse sensitivum, est sensus tactus. Unde ex hoc quod aliquis habet meliorem tactum, sequitur quod simpliciter habet meliorem sensitivam naturam, et per consequens, quod sit melioris intellectus.

Nam bonitas sensus est dispositio ad bonitatem intellectus. Ex hoc autem, quod aliquis habet meliorem auditum vel meliorem visum, non sequitur quod sit melius sensitivus, vel melioris sensitivae simpliciter, sed solum secundum quid.

#7 Alia ratio est, quia bonitas tactus consequitur bonitatem complexionis sive temperantiae.

Cum enim instrumentum tactus non possit esse denudatum a genere tangibilium qualitatum, eo quod est ex elementis compositum, oportet quod sit in potentia ad extrema saltem per hoc, quod est medium inter ea. Ad bonam autem complexionem corporis sequitur nobilitas animae: quia omnis forma est proportionata suae materiae. Unde sequitur, quod qui sunt boni tactus, sunt nobilioris animae, et perspicacioris mentis.

#8 Quaeritur autem iterum, cum tactus sit certissimus sensuum, quare species odorum denominantur magis a speciebus saporum, quam a qualitatibus tangibilibus. Et dicendum, quod odor et sapor causantur ex determinata commixtione qualitatum elementarium; et ideo species odoris magis correspondent speciebus saporis, quam simplicibus qualitatibus tangibilibus.

#9 Deinde cum dicitur est autem ostendit quomodo species odoris correspondent speciebus saporis: et dicit, quod sicut humor, idest sapor, quidam est dulcis, et quidam amarus, sic etiam et odores distinguuntur.

Sed sciendum est, quod quaedam habent proportionalem odorem et saporem, scilicet dulcem odorem et dulcem saporem; quaedam vero per contrarium, scilicet suavem saporem, et non suavem odorem, vel e converso.

#10 Cuius ratio est, quia sapor consistit in humido aqueo aliquantulum digesto; odor autem consistit in sicco aereo, aliquantulum temperato.

Contingit autem quandoque utramque substantiam, scilicet subtilem aeream, et aqueam grossiorem, secundum debitam proportionem commistam esse, et sic est suavitas saporis et odoris. Si vero sit debita proportio in uno et non in altero, erit in uno suavitas, et in alio non. Et sicut dictum est de dulci et amaro, quae sunt extrema in saporibus, quae transferuntur ad odores, ita etiam et acetosum et austerum, idest stipticum, aut Ponticum, et acutum, et pingue, odoribus attribuuntur.

#11 Sed licet non semper in omnibus respondeant odores saporibus, tamen, sicut dixi, propter hoc quod odores non sunt multum manifesti, sicut saporibus, acceperunt nomina odores a saporibus, secundum similitudinem rerum; quia ut in pluribus, odores respondent saporibus. Dulcis enim odor et sapor causatur a croco et melle. Acer autem a thymo et a similibus. Et similiter de aliis odoribus et saporibus.

#12 Deinde cum dicitur adhuc autem ostendit etiam quomodo non odorabilia odoratu percipiuntur; et dicit quod sicut auditus est audibilis et non audibilis, et visus est visibilis et non visibilis, cum sit eadem potentia cognoscitiva oppositorum, et privatio non cognoscatur nisi per habitum, similiter olfactus est odorabilis et non odorabilis. Sed non odorabile dicitur dupliciter. Aut quod omnino non potest habere odorem, sicut corpora simplicia. Aut quod habet parum de odore, aut malum odorem. Et similiter intelligendum est de gustabili et non gustabili.

|+20 Lectio 20

#1 Postquam Philosophus determinavit de odorabili, hic determinat de immutatione odoratus ab ipso. Et primo quantum ad medium. Secundo quantum ad organum sensus, ibi, est autem odor sicci. Circa primum duo facit. Primo ostendit quid sit medium instrumenti odoratus. Secundo movet quamdam quaestionem circa determinatam, ibi, unde dubium. Dicit ergo primo, quod sensus olfactus immutatur ab odorabili per medium, scilicet aerem, aut

aquam. Et quod aer sit medium in olfactu, manifeste apparet, quia nos per aerem odoramus; unde oportuit manifestare aquam esse medium in olfactu.

Quod quidem ostendit per hoc, quod animalia aquatica odorem sentiunt, non solum illa quae habent sanguinem, sed etiam illa quae sanguine carent, sicut et animalia quae vivunt in aere.

Quod apparet ex hoc, quod quaedam eorum de longinquo veniunt ad alimentum; quod non posset esse nisi in quantum provocantur ab odore; sicut patet de vulturibus, qui ex multis diebus dicuntur ad cadavera convenire. Quomodo autem odor ad tam remota spatia diffundatur, dubitatio est.

|#2 Sciendum itaque est quosdam posuisse omnes sensus quodam perfici tactu. Dicebant enim oportere, quod sensus sensibilis contingat ad hoc quod sentiatur. Aliter tamen aestimabant hoc accidere in visu, et in aliis sensibus. Dicebant enim, quod ex visu egrediebantur lineae visuales progredientes usque ad rem visam, et ex earum contactu visibile videbatur. In aliis autem sensibus dicebant, quod e converso sensibilis perveniebat ad sensum.

Et quod in tactu et gustu hoc manifeste videtur accidere. Nam tangibile et gustabile quodam contactu sentiuntur; in auditu etiam idem videtur esse. Nam aer motus usque ad auditum pertingit. Circa olfactum etiam idem esse dicebant. Ponebant enim quod a corpore odorabili resolvatur quaedam fumalis evaporatio, quae est subiectum odoris, et perveniebat usque ad sensum olfactus.

|#3 Causa enim huius diversitatis haec esse videtur, quia antiqui non ponebant nec percipiebant aliquid de immutatione spirituali medii, sed solum de immutatione naturali. In aliis autem sensibus apparet quaedam immutatio naturalis in medio, sed non in visu. Manifestum est enim, quod soni et odores deferuntur per ventos vel impediuntur, colores autem nullo modo. Manifestum est etiam, quod contrariorum colorum species per eandem partem aeris deferuntur ad visum, sicut cum unus videt album, alius nigrum, simul existens in eodem aere, et eodem aere utentes pro medio. Quod quidem in olfactu non accidit.

Nam contrarii odores etiam in medio se impedire inveniuntur. Et ideo non percipientes immutationem, qua medium immutatur a visibili, posuerunt quod visus defertur usque ad rem visam. Sed quia percipiebant immutationem qua medium immutatur ab aliis sensibus credebant, quod alia sensibilia deferrentur ad sensum.

|#4 Sed manifestum est, quod hoc in olfactu non potest accidere. Cum enim odor cadaveris usque ad quingenta milliaria, vel amplius, a vulturibus sentiatur, impossibile esset, quod aliqua corporalis evaporatio cadaveris usque ad tantum spatium diffunderetur, praecipue cum sensibilis immutet medium undique secundum eandem distantiam, nisi impediatur.

Non autem sufficeret ad occupandum tantum spatium, etiam si totum cadaver resolveretur in fumalem evaporationem, cum sit certus terminus rarefactionis ad quem corpus naturale pervenire potest, qui est raritas ignis; et praecipue cum per huiusmodi odorem cadaver non appareat sensibiliter immutatum.

|#5 Et ideo dicendum est, quod ab odorabili resolvi quidem potest fumalis evaporatio, quae tamen non pertingit usque ad terminum ubi odor percipitur, sed immutatur medium spiritualiter, ultra quam dicta evaporatio pertingere possit. Quod autem spiritualis immutatio fit a visibili magis quam ab aliis sensibilibus, ratio est, quia visibiles qualitates insunt corruptibilibus corporibus, secundum quod communicant cum corporibus incorruptibilibus; unde habent esse formalius et nobilius quam reliqua sensibilia, quae sunt propria corruptibilium corporum.

|#6 Deinde cum dicit unde et dubium movet dubitationem circa praedicta. Et primo obiicit ad unam partem. Secundo ad aliam, ibi, sed impossibile est. Tertio solvit, ibi, videtur autem. Dicit ergo primo, quod cum etiam aquatica odorent per aquam, dubium videtur, si omnia similiter odorent, quasi habentia eundem sensum. Et videtur quod non: quia homo odorat dum attrahit aerem respirando; quando autem non respirat attrahendo aerem, sed emittendo ipsum, expirat, aut retinet spiritum, non odorat, neque de longe neque de prope, etiam si poneretur odorabile intus in naso. Sed hoc quod sensibilis positum supra sensum non sentiatur, commune est omnibus aliis sensibus, vel animalibus.

Sed quod odor non sentiatur sine respiratione, hoc est proprium hominibus. Et hoc manifestum est si quis tentare voluerit. Unde, cum animalia non habentia sanguinem, non respirent, videtur quod habeant alium sensum praeter olfactum et alios sensus, qui dicti sunt in homine.

|#7 Deinde cum dicit sed impossibile obiicit in contrarium duabus rationibus.

Prima ratio est, quia sensus distinguuntur secundum sensibilia. Unde cum sensus olfactus, sit sensus odorabilis, scilicet boni et mali odoramenti: et hoc communiter sentiatur tam ab homine quam animalibus aliis non respirantibus, sequitur quod idem sensus olfactus sit in homine et in aliis animalibus.

|#8 Alia ratio est, quia eiusdem sensus eadem sunt corruptiva: non enim visus patitur aliquid a sonis, neque auditus a coloribus.

Sed sensus animalium non respirantium videntur corrumpi a gravibus odoribus et excellentibus, ex quibus sensus hominis corrumpitur, scilicet ab asphalto, quod est quaedam confectio ex succis herbarum, et a sulphure, et ab huiusmodi: ergo alia habent sensum olfactus, sicut homo, licet non respirent.

|#9 Deinde cum dicit videtur autem solvit quaestionem; quia ista diversitas in modo respirandi, non est ex diversitate sensus, sed ex diversa dispositione organi. Organum enim olfactus in homine differt ab organis aliorum animalium, sicut oculi hominum differunt ab oculis duris quorundam animalium.

Oculi enim hominum habent quoddam phragma, idest pannum ad cooperiendum, scilicet palpebras, unde homo non potest videre nisi quodam motu palpebrae retrahantur; quod non accidit in animalibus habentibus duos oculos, sed statim vident ea quorum species fiunt in diaphano. Ita etiam et in animalibus non respirantibus, organum odoratus est sine operculo; sed in animalibus respirantibus habet quoddam cooperculum, quod oportet aperiri, ampliatis poris per respirationem. Et ideo animalia respirantia non odorant in aqua, quia oportet quod patiantur ab odore respirando, quod non potest fieri in aqua.

|#10 Deinde cum dicit est autem determinat de instrumento olfactus: et dicit quod odor fundatur in sicco, sicut sapor in humido. Organum autem odoratus oportet esse in potentia ad odorem et ad siccum, sicut organum visus est in potentia ad colores et ad lucem.

|+21 Lectio 21

|#1 Postquam Philosophus determinavit de visibili, et audibili, et olfactibili, hic quarto determinat de gustabili. Et dividitur in partes duas. In prima determinat de gustabili in communi. In secunda de speciebus gustabilis, idest saporis, ibi, species autem. Circa primum tria facit. Primo inquit an gustabile percipiatur per medium. Secundo ostendit quid percipiatur per gustum, quia gustabile et non gustabile, ibi, sic autem. Tertio quale oporteat esse organum sensus gustus, ibi, quoniam autem humidum. Haec enim tria circa alios sensus tractavit, scilicet medium, in quo sentitur: id quod sensu percipitur: et organum sensus: quae in gustu, ut videbitur, oportet esse. Circa primum tria facit. Primo ostendit, quod gustabile non percipitur per medium extraneum. Secundo excludit quamdam obiectionem, ibi, unde etsi in aqua.

Tertio ostendit quid requiratur ad hoc, quod gustabile percipiatur, ibi, non autem facit.

|#2 Dicit ergo primo, quod gustabile est quoddam tangibile, idest quod tactu discernitur.

Et haec est causa, quare non sentitur per medium quod sit corpus extraneum.

Et dicitur extraneum, quod non est pars animalis.

Sentiuntur enim sensibilia, de quibus prius dictum est, per aerem aut aquam, quae non sunt partes animalis. Sed tactus non sentit suum obiectum per medium extraneum, sed per medium coniunctum. Nam caro est medium in sensu tactus, in infra patebit.

Et ideo, cum gustus sit quidam tactus, et gustabile sit quoddam tangibile, non percipietur gustabile per medium extraneum.

|#3 Quod autem gustabile sit quoddam tangibile, ostendit per hoc quod humor, idest sapor, qui est gustabile, radicitur in humido, sicut in materia propria. Humidum autem est quoddam tangibile. Unde manifestum est, quod gustabile est quoddam tangibile.

|#4 Sed si gustus est quidam tactus, videtur quod non debeat distingui contra tactum, cum species non dividatur ex opposito contra genus: et sic sequitur, quod non sunt quinque sensus, sed tantum quatuor. Sed dicitur, quod gustus et tactus possunt considerari dupliciter. Uno modo quantum ad modum sentiendi; et sic gustus est quidam tactus.

Nam in tangendo, suum obiectum percipit.

Alio modo quantum ad obiectum; et ita oportet dicere, quod sicut se habet obiectum gustus ad obiectum tactus, sic se habet sensus gustus ad sensum tactus. Manifestum est autem, quod sapor, qui est obiectum gustus, non est aliqua qualitas de qualitatibus simplicium corporum, ex quibus animal constituitur, quae sunt propria obiecta sensus tactus; sed causatur ab eis, et fundatur in aliquo eorum, sicut in materia, scilicet in humido. Unde manifestum est, quod gustus non est idem quod sensus tactus, sed quodammodo radicitur in eo. Unde et consuevit de gustu distingui, quod potest accipi gustus prout est discretivus saporum, et potest accipi ut est tactus quidam, prout discernit qualitates tangibiles, scilicet alimenti, cuius sensus est tactus, ut supra dictum est. Unde Philosophus dicit in tertio ethicorum, quod circa delectationes gustus prout accipitur primo modo non est temperantia, sed solum prout accipitur secundo modo.

#5 Deinde cum dicit unde etsi in excludit quamdam obiectionem. Manifestum est enim quod si aliquod corpus saporosum dissolubile per aquam, in aqua ponatur, utpote mel, vel aliquid huiusmodi, et nos essemus in aqua, quamvis distantes ab illo corpore saporoso saporem tamen eius sentiremus in aqua: et sic videtur, quod gustus suscipiat suum obiectum per aquam, quod est medium extraneum.

#6 Et ideo ad excludendum hanc obiectionem, concludit ex dictis, quod cum gustabile non percipiatur per medium extraneum, sequitur, quod si essemus in aqua sentiremus utique corpus dulce appositum in aqua, distans a nobis; non tamen esset nobis sensus per medium, sed ex eo, quod sapor ille permiscetur aqueo humido, ut accidit in potu; puta cum permiscetur, aquae, vel vino, mel, vel aliquid huiusmodi: ipsa enim aqua immutatur naturali immutatione a corpore saporoso.

Unde gustus non percipit saporem corporis distantis; ut est talis corporis sapor, nisi secundum quod aqua est immutata tali corpore.

#7 Cuius signum est, quod gustus non immutatur ab aqua sic intense, sicut natus est immutari a sapore corporis distantis, eo quod sapor ille debilitatur per admixtionem aquae. Sed color non sic videtur per medium, quod scilicet corpus coloratum admisceatur medio, aut aliquid eius defluit ad visum, ut democritus ponebat; sed per spiritualem immutationem medii. Unde visus non percipit colorem ut aeris, vel ut aquae, sed ut corporis colorati distantis, et secundum eandem mensuram.

Si ergo velimus comparare gustum ad visum, nihil est quod sit medium in gustu, sicut illud quod est medium in visu. Sed sicut color est visibile, idest obiectum visus, sic humor, idest sapor, est gustabile, id est obiectum gustus.

#8 Deinde cum dicit non autem ostendit quid requiratur ad gustum, ex quo medium non requiritur: et dicit, quod nullum saporosum facit sensum sui humoris, idest saporis, sine humiditate. Nam sicut color fit actu visibilis per lumen, ita sapor fit actu gustabilis per humidum. Et propter hoc oportet, quod gustabile, vel actu habeat humiditatem aqueam, sicut vinum vel aliquid huiusmodi, aut sit potentia humectabile, sicut quod sumitur per modum cibi. Et ideo oportet, ut sit saliva in ore, quae est bene liquida, et liquefactiva linguae, per quam ea quae sumuntur, humectantur, ut eorum sapor percipi possit.

#9 Deinde cum dicit sicut autem ostendit quid percipiatur per gustum; et dicit quod sicut est de visu et auditu, sic est de gustu. Visus enim cognoscit visibile et invisibile, ut supra dictum est. Invisibile enim est tenebra, de qua visus iudicat. Et similiter illud quod est valde splendidum, ut sol, dicitur invisibile, sed alio modo quam tenebra.

Nam tenebra dicitur invisibile, propter defectum luminis; splendidum autem propter abundantiam corrumpentis sensum. Et similiter auditus est audibilis, scilicet soni, et non audibilis, ut silentii, quod est privatio soni, et etiam non audibilis, idest soni male audibilis, qui vel propter sui excellentiam corrumpit sensum, vel propter sui parvitatem, non sufficienter sensum immutat. Sic etiam est in omnibus quae secundum potentiam et impotentiam dicuntur.

#10 Nam impossibile dicitur in omnibus, aut quod non habet quod natum est habere, aut quod prave habet. Sicut non gressibile dicitur animal, et quod penitus caret pedibus, et quod est claudum, aut debile pedibus.

Similiter autem et gustus, et gustabilis, et non gustabilis. Non gustabile autem dicitur dupliciter: quod aut parum habet de sapore, aut malum saporem, aut nimis violentum ad corrumpendum sensum. Et quia gustabile est humidum aqueum, quod est potabile, et hoc est principium saporis, scilicet humidum aqueum, videtur quod potabile et non potabile, sit principium eorum quae gustu percipiuntur. Gustus enim percipit ambo; sed unum ut pravum et corruptivum sensus, scilicet non potabile; aliud autem ut conveniens secundum naturam, scilicet potabile. Sicut autem gustabile percipitur gustu, prout gustus est quidam sensus discretus a tactu, ita potabile et non potabile, percipitur a gustu prout gustus est quidam tactus.

Nam potabile est commune et tactus et gustus.

Tactus quidem, inquantum est humidum; gustus autem, inquantum est humidum saporabile.

#11 Manifestum est ergo, quod delectationes quae sunt in cibis et potibus inquantum sunt sensibilia et potabilia, pertinent ad gustum, inquantum est tactus quidam, ut dicitur in tertio ethicorum.

#12 Deinde cum dicit quoniam autem ostendit quale debeat esse instrumentum gustus. Et primo ponit veritatem. Secundo manifestat eam per signum, ibi, signum autem.

Dicit ergo primo, quod quia illud quod est gustabile, oportet esse humidum et saporosum, necesse est organum gustus, neque esse humidum actu, neque saporosum secundum seipsum; neque esse tale, quod non possit fieri humidum: sicut instrumentum visus est, quod non habet colorem, sed est susceptivum coloris. Et hoc ideo est, quia gustus patitur aliquid a gustabili, secundum quod est gustabile, sicut quilibet sensus a sensibili. Unde, cum

gustabile inquantum gustabile sit humidum, necesse est, quod organum gustus, inquantum est iam passum, sit humectatum; et tamen salvatur in sua natura, ut sit gustativum, idest potens gustare, cum possibile est humectari, non tamen est humidum actu.

#13 Deinde cum dicit signum autem ostendit quod dixerat, per signum; dicens, quod signum praedictorum est quod neque lingua existens sicca potest sentire, neque existens multum humida: quia cum existit valde humida a praecedente dominante humiditate, sic enim fit in ea tactus et sensus praecedentis humidi, et non supervenientis; sicut cum aliquis ante gustaverit aliquem fortem saponem, postea si gustet alterum, non percipiet ipsum, quia adhuc manet sensus primi humoris in lingua. Et similiter laborantibus, idest febricitantibus, omnia videntur esse amara, propter hoc quod sentiunt per linguam plenam humiditate huiusmodi, scilicet cholera, quae est amara.

#14 Deinde cum dicit species autem determinat de speciebus saporum: et dicit quod sicut in coloribus simplices colores sunt contrarii, ut album nigro, sic in saporibus simplices sunt contrarii, ut dulce et amarum. Species autem saporum habitae, idest immediate consequentes simplices species, sunt pingue, quod sequitur dulce, et salsum, quod sequitur amarum. Media autem horum sunt acetosum et austerum et Ponticum, et acutum quae duo in idem reducuntur. Ad has autem septem species saporum fere videntur reduci omnes aliae.

#15 Considerandum est autem circa has species, quod quamvis saponem causentur a calido et frigido, et humido et sicco, et contraria sunt quae maxime distant, non tamen secundum maximam distantiam calidi et frigidi, et humidi et sicci attenditur contrarietas in speciebus saporum; sed secundum ordinem ad gustum, prout natus est immutari a sapore, vel cum horrore, vel cum suavitate.

Unde non est necessarium, quod dulce vel amarum sit maxime vel calidum vel frigidum, vel humidum vel siccum; sed maxime se habeat in tali dispositione, per quam comparatur ad sensum gustus. De generatione autem saporum in libro de sensu et sensato determinatur.

#16 Ultimo autem concludit, quod gustativum, idest sensus gustus, vel organum eius, est in potentia ad saponem et species eius; gustabile autem est, quod potest reducere ipsum de potentia in actum.

|+22 Lectio 22

#1 Postquam determinavit Philosophus de sensibilibus secundum alios sensus, hic determinat ultimo de sensibili secundum tactum: quia tactus inter alios sensus videtur esse minus spiritualis, licet sit omnium aliorum sensuum fundamentum. Dividitur autem haec pars in duas partes. In prima determinat quasdam dubitationes circa sensum tactus.

In secunda ostendit veritatem circa hunc sensum, ibi, omnino autem videtur. Circa primum duo facit. Primo movet quaestiones.

Secundo determinat eas, ibi, omnis etenim sensus. Dicit ergo primo, quod quantum ad ea de quibus inquirendum est, eadem ratio est, sive loquamur de tangibili, sive de tactu. Quod enim dicitur de uno, oportet dici de altero: quia si tactus non est unus sensus, sed plures, necesse est quod tangibilia non sint unum genus sensibilibus, sed plura. Ideo autem hoc dicit, quia intentio sua est primo determinare de sensibilibus, postmodum determinabit de sensu. Quia vero in his quae circa tangibile et tactum dicenda sunt, circa sensum tactus quaestiones movebit propter hoc quod commodius possunt pertractari quaestiones istae circa tactum, quam si moveantur circa tangibile, idcirco hanc excusationem praemittit, ostendens, quod non refert utrum de tactu, vel tangibili loquamur.

#2 Movet ergo duas quaestiones circa tactum et tangibile. Quarum prima talis est. Utrum sint plures sensus tactus, an unus tantum. Secunda dubitatio est quid est sensitivum, idest organum sentiendi in tactu: utrum scilicet caro sit organum sensus tactus in animalibus habentibus carnem, quae sunt animalia habentia sanguinem, et in aliis quae carent sanguine aliquid proportionabiliter respondens carni. Aut non est ita, sed caro quidem et illud quod proportionabiliter ei respondet, est medium in sensu tactus, sed primum organum sensus tactus est aliquid intrinsecum circa cor, ut dicitur in libro de sensu et sensato.

#3 Deinde cum dicit omnis etenim determinat praemissas dubitationes. Et primo primam. Secundo secundam, ibi, utrum autem. Circa primum tria facit. Primo ostendit, quod non est unus sensus tactus, sed plures. Secundo solvit positam rationem, ibi, habet autem solutionem. Tertio improbat solutionem, ibi, sed quod sit. Ratio autem, quam primo ponit, talis est. Omnis enim unus sensus videtur esse unius contrarietatis, sicut visus albi et nigri, auditus gravis et acuti, gustus amari et dulcis. Sed in tangibili, quod est obiectum tactus, sunt multae contrarietates; scilicet calidum et frigidum, humidum et siccum, durum et molle, et quaedam alia huiusmodi, et grave et leve, et acutum et hebes, et similia: ergo tactus non est unus sensus, sed plures.

|#4 Deinde cum dicit habet autem ponit quamdam apparentem solutionem ad praedictam dubitationem: et dicit, quod aliquis potest habere solutionem ad praedictam dubitationem per hoc, quod in aliis sensibus videntur esse plures contrarietates, sicut in auditu. Nam circa vocem audibilem non solum potest attendi contrarietas acuti et gravis, sed etiam magnitudo et parvitas vocis, et lenitas et asperitas eius, et aliqua alia similia. Et similiter circa colorem possunt inveniri aliquae aliae differentiae praeter contrarietatem albi et nigri; sicut quod aliquis color est intensus, et alius remissus; aliquis pulcher, et aliquis turpis: et tamen per hoc non tollitur, quin auditus sit unus sensus, et similiter visus. Unde multiplex contrarietas tangibilium non videtur impedire, quominus tactus sit unus sensus.

|#5 Deinde cum dicit sed quod excludit positam solutionem: et dicit quod omnium contrarietatum, quae sunt circa audibilia, est unum subiectum, scilicet sonus, et similiter color circa visibilia. Sed non potest inveniri aliquid unum, quod sit commune subiectum omnium contrarietatum quae sunt circa tangibilia: et propter hoc non videtur esse unum genus tangibilium, unde neque unus sensus tactus.

|#6 Ad evidentiam autem eorum quae hic dicuntur, considerare oportet, quod distinctio potentiarum et obiectorum proportionabilis est. Unde, cum unus sensus sit una potentia, oportet quod et sensibile correspondens sit unum genus. Ostensum est autem in decimo metaphysicae, quod in uno genere est una prima contrarietas. Unde oportet, quod circa obiectum unius sensus, attendatur tantum una prima contrarietas. Et ideo hic dicit Philosophus, quod unus sensus est unius contrarietatis.

|#7 Possunt tamen in uno genere esse plures contrarietates post primam, vel per modum subdivisionis, sicut in genere corporum prima contrarietas est animati et inanimati. Et quia animatum corpus dividitur per sensibile et insensibile, et ulterius sensibile per rationale et irrationale, multiplicantur contrarietates in genere corporis. Vel sunt plures contrarietates unius generis per accidens; sicut in genere corporis est contrarietas albi et nigri, et secundum omnia, quae corpori accidere possunt. Et per hunc modum intelligendum est, quod circa sonum et vocem, praeter primam contrarietatem gravis et acuti, quae est per se, sunt aliae contrarietates quasi per accidens.

|#8 In genere autem tangibilium sunt plures primae contrarietates per se, quae tamen omnes quodammodo reducuntur ad unum subiectum, et quodammodo non: potest enim uno modo accipi subiectum contrarietatis ipsum genus, quod comparatur ad differentias contrarias, sicut potentia ad actum. Alio modo potest accipi subiectum contrarietatum substantia quae est subiectum generis, cuius sunt contrarietates: sicut si dicamus, quod corpus coloratum est subiectum albi et nigri. Si igitur loquamur de subiecto quod est genus; manifestum est, quod non est idem subiectum omnium qualitatum tangibilium. Si autem loquamur de subiecto quae est substantia, unum subiectum est omnium eorum, scilicet corpus, pertinens ad consistentiam animalis. Unde infra dicit Philosophus, quod tangibiles qualitates sunt corporis secundum quod est corpus, quibus scilicet elementa corporis distinguuntur abinvicem. Horum enim est sensus tactus discretivus, quae ad consistentiam corporis animalis pertinent. Unde formaliter loquendo, et secundum rationem, sensus tactus non est unus sensus, sed plures; subiecto autem est unus.

|#9 Deinde cum dicit utrum autem pertractat secundam quaestionem. Et circa hoc duo facit. Primo docet veritatem. Secundo concludit quoddam quod pertinet ad manifestationem primae quaestionis, ibi, propter quod talis pars. Circa primum sciendum est, quod posset alicui videri, quod caro esset organum sentiendi secundum tactum hac ratione, quia statim ad tactum carnis sentimus tangibilia.

|#10 Dicit ergo, ad excludendum hanc rationem, quod ad iudicandum utrum organum tactus sit intus, vel non, sed statim caro sit organum tactus, non videtur esse sufficiens signum hoc, quod simul cum caro tangitur fit sensus tangibilis, idest sentitur; quia et nunc si aliquis supra carnem extenderet aliquam pelliculam aut telam subtilem, statim ad tactum ipsius quod super extenderetur carni, sentiretur tangibile. Sed tamen constat, quod organum sensus tactus non esset in illa pelle super extensa. Et iterum manifestum est, quod si illa pellis superextensa fieret connaturalis homini, citius per eam sentiretur. Unde, licet ad tactum carnis, quae est homini connaturalis, statim tangibile sentiatur, non tamen sequitur quod caro sit organum tactus, sed est quoddam medium connaturale.

|#11 Deinde cum dicit propter quod concludit quoddam, quod valet ad manifestationem primae quaestionis: et dicit quod quia caro est sicut medium connaturale in sensu tactus, videtur quod haec pars corporis sic se habeat ad senum tactus, sicut si aer, qui est circa nos, esset connaturalis nobis. Videretur enim tunc quod aer ille esset organum in visu, auditu et olfactu, quamvis sit medium; et ita videremur uno organo sentire sonum et odorem et colorem, et per consequens videretur esse unus sensus auditus, visus et olfactus. Sed nunc quia medium, per quod fiunt motus dictorum sensibilium, est determinatum, idest distinctum a nobis: manifestum est, quod non est

organum. Et item manifestum est, quod diversa sunt organa trium sensuum dictorum, et per consequens, quod sunt diversi sensus. Sed in tactu hoc non est manifestum, quia medium est connaturale nobis.

#12 Et huius diversitatis rationem assignat.

Aer enim et aqua, quae sunt media aliorum sensuum, non possunt esse connaturalia nobis, quia impossibile est, quod ex aere puro et ex aqua pura consistat animatum corpus.

Cum enim sint corpora humida et fluxibilia, non sunt firma neque bene terminabilia in seipsis, sed solum termino alieno.

Corpus autem animatum oportet esse firmum et in se terminatum: unde oportet quod sit mixtum ex terra et aere et aqua, sicut vult se habere, idest sicut exigit caro in animalibus habentibus carnem, et illud quod proportionale est, in animalibus non habentibus carnem. Et sic illud corpus, quod est medium in tactu, scilicet caro, potest esse adnatum, id est naturaliter unitum tactui, ita quod per ipsum sicut per medium connaturale, fiant plures sensus tactus.

#13 Deinde cum dicit demonstrat autem ponit quoddam aliud ad idem manifestandum: et dicit, quod hoc idem demonstratur per hoc, quod in lingua fiunt plures tactus.

Sentimus enim per linguam omnia tangibilia, qua sentimus per alias partes corporis, et ulterius per ipsam sentimus humorem idest saporem, quem non sentimus per aliquam aliam partem corporis. Si autem alia caro sentiret saporem, non discerneremus inter gustum et tactum; sicut nunc non discernimus inter tactum qui est discretivus calidi et frigidi, et tactum qui est discretivus humidi et sicci. Sed nunc apparet, quod gustus et tactus sunt duo sensus, quia non convertuntur adinvicem; non enim per quamcumque partem fit sensus tactus, fit et gustus. Ratio autem quare non per quamcumque partem fit gustus, per eam fit tactus, est quia sapor non sunt qualitates elementorum, ex quibus corpus animalis constat: unde nec pertinent ad consistentiam animalis, sicut qualitates tangibiles.

|+23 Lectio 23

#1 Ostendo quod in sensu tactus requiritur medium connaturale, hic inquit Philosophus utrum requiratur in eo medium extraneum.

Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod tactus non fit sine medio extraneo.

Secundo ostendit in quo differant tactus et gustus ab aliis sensibus, qui per medium extraneum sentiunt, ibi, utrum igitur. Dicit ergo primo, quod circa tactum potest aliquis dubitare, utrum scilicet habeat medium extraneum, cum ostensum sit quod habeat medium connaturale. Et ista dubitatio procedit si omne corpus habet profundum, quod est tertia dimensio. Manifestum est enim omne corpus tres dimensiones habere, scilicet longitudinem, latitudinem et profunditatem. Ex quo sequitur, quod inter quaecumque corpora est aliquod corpus medium, ipsa non tangunt se invicem immediate. Distant enim abinvicem, ex quo aliqua dimensio est inter ea.

#2 Manifestum est etiam quod ubicumque est medium humidum vel humectatum, oportet esse aliquod corpus. Humiditas enim cum sit qualitas quaedam, non est nisi in subiecto corpore. Aut igitur inest alteri corpori secundum seipsum, et tunc est humidum sicut aqua; aut habet humiditatem secundum aliquod corpus sibi adveniens, et sic dicitur humectatum, ex hoc quod habet aquam in superficie tantum, vel in superficie et profundo.

Et hoc est quod dicit, quod necesse est omne corpus humidum vel humectatum, esse aquam, aut habere aquam. Manifestum est autem, quod corpora, quae tanguntur in aqua adinvicem, necesse est, quod habeant inter se aquam medium, qua repleta sunt ultima eorum; nisi forte dicatur, quod sint sicca in aqua existentia, quod est impossibile. Necesse est enim, quod ea quae in aqua sunt, sint humectata, ita quod habeant aquam in superficie; et sic relinquatur, quod inter duo tangentia se in aqua, sit aqua medium. Et si hoc verum est, sequitur, quod impossibile sit, quod aliquod corpus tangat aliud in aqua immediate. Et similiter eodem modo se habet de aere, qui est humidus naturaliter, sicut et aqua.

#3 Similiter enim se habet aer ad humectanda ea quae sunt in aere, sicut habet aqua ad humectanda ea quae sunt in aqua.

Sed magis latet nos de aere, quod sit medium, quam de aqua, propter hoc, quod continue sumus in aere, et sic imperceptibiliter inhaeret nobis. Et similiter animalia, quae sunt in aqua, latet, si duo corpora humectata per aquam, tangant; quia enim continue sunt in aqua, non percipiunt aquam, quae est inter ipsa, et corpora tangentia. Est autem et alia ratio, quare magis latet nos de aere, quam de aqua, quia aer est subtilior, et minus sensu perceptibilis. Relinquatur ergo, quod semper quando tangimus aliquid, est medium inter nos et res contactas, aer vel aqua.

#4 Sed dubitatio hic accidit. Oportet enim illud quod est medium in aliquo sensu, esse denudatum a qualitatibus sensibilibus secundum illum sensum; sicut diaphanum nullum habet colorem. Manifestum est autem quod aer et aqua habent tangibiles qualitates; non igitur mediantibus eis potest fieri sensus tactus.

#5 Respondet autem ad hoc Averrois, quod nos non patimur a puro aere vel aqua. Nihil enim patitur nisi a suo contrario secundum principium passionis. Aer autem et aqua non contrariantur nobis, sed sunt nobis similia: comparantur enim ad nos, sicut locus ad locatum: unde tactus noster non patitur a qualitatibus aeris vel aquae, sed ab extraneis qualitatibus. Quod enim sentitur de qualitatibus tangibilibus in aere et in aqua, est de admixtione extraneorum corporum, ut ipse dicit: quia sicut ignis numquam amittit calorem suum, ita nec aqua amittit suam qualitatem. Sed quod aliquando sentimus calidum, hoc est ex permixtione extranei.

#6 In hac autem responsione est multiplex error. Primo quidem in hoc, quod dicit, quod corpora nostra non patiuntur ab aere vel aqua, quae sunt similia nobis, sicut locus locato. Manifestum est enim, quod corpora nostra sortiuntur locum naturalem, sicut et motum naturalem, ex natura elementi praedominantis. Non ergo aliter comparantur ad locum et ad corpora continentia corpora nostra, quam ipsa elementa locata ad elementa locantia. Elementa autem in suis extremitatibus se alterant, ut patet per Philosophum in primo meteororum: corpus ergo nostrum ab elementis natum est alterari.

#7 Item omne quod est in potentia, natum est pati ab eo quod est in actu. Corpora autem nostra, cum sint in quadam medietate constituta inter extremitates tangibilium qualitatuum, quae sunt in elementis, habent se ad qualitates elementares ut potentia ad actum. Medium enim est in potentia ad extrema, ut infra dicitur. Manifestum est igitur, quod corpora nostra nata sunt immutari a qualitatibus elementorum, et sentire eas.

#8 Provenit ergo hic error ex eo, quod nescivit distinguere inter elementa secundum quod sunt sibi invicem contraria, et secundum quod sunt se continentia et sibi similia ut locus locato.

#9 Dicendum est igitur, quod elementa possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum qualitates activas et passivas: et sic contrariantur adinvicem, et se invicem immutant in suis extremis. Alio modo secundum formas substantiales, quas consequuntur ex impressione corporis caelestis. Unde, quanto corpus elementale est propinquius corpori caelesti, tanto plus habet de forma. Et quia ad formam pertinet continere, et quod se habeat in ratione totius; inde est quod corpus superius continet inferius, et comparatur ad ipsum sicut totum ad partem divisam, quae est comparatio loci ad locatum. Unde et vis locantis et continentis derivatur ad elementa ex primo continenti, scilicet corpore caelesti. Et propter hoc, locus et motus localis non attribuuntur elementis secundum qualitates activas et passivas, sed consequuntur formas substantiales elementorum.

#10 Alius est error in hoc quod dicit, quod aqua et aer non alterantur nisi per admixtionem extranei. Manifestum est enim quod aer et aqua secundum partem sunt corruptibilia. Corruptio autem et generatio in elementis potest fieri sine mixtione, et sequitur alterationem, ut patet in libro de generatione. Unde manifestum est, quod adhuc durante specie aquae, potest immutari aqua a sua naturali qualitate, absque admixtione extranei. Ignis autem, cum sit formalior, est magis activus inter elementa, quae omnia comparantur ad ipsum sicut materialia, ut dicitur quarto meteororum. Unde non est simile de ipso et de aliis.

#11 Dicendum est igitur, quod quia aer et aqua sunt facile mutabilia ab extraneis qualitatibus, et praecipue quando sunt modicae quantitatis, sicut accidit in aqua vel aere, quae sunt inter alia duo corpora se tangentia; propter hoc non impeditur sensus tactus, quin per medium aerem et aquam fieri possit. Et minus etiam impedit aer quam aqua; quia aer habet qualitates tangibiles parum sensibiles. Unde, si intendantur qualitates tangibiles aeris vel aquae, magis impeditur tactus, utpote cum aer vel aqua intensam frigiditatem vel caliditatem habuerint.

#12 Deinde cum dicit utrum igitur ostendit differentiam inter tactum et gustum et alios sensus. Et primo excludit quamdam differentiam aestimatam. Secundo ponit differentiam veram, ibi, sed differt. Dicit ergo primo, quod ex quo tactus habet medium extraneum, considerandum est, utrum omnium sensibilium fiat similiter sensus, aut diversorum diversimode: sicut in promptu videtur haec esse differentia, quod gustus et tactus sentiant ex eo quod immediate tangant, alii autem sensus sentiant a longe sua sensibilia non tangendo ipsa.

#13 Sed hoc verum non est, quod sic differant; sed durum et molle et alias qualitates tangibiles sentimus per altera, idest per media extranea, sicut et obiecta aliorum sensuum, sicut sonabile, visibile et odorabile.



Sed ista sensibilia sunt a longe quandoque a sensu, gustabilia autem et tangibilia sunt de prope, intantum quod medium est quasi imperceptibile propter parvitatem, et ideo medium latet. Omnia enim sensibilia sentimus per medium extraneum: sed in gustabilibus et tangibilibus latet: quia sicut prius diximus, si per aliquam pellem nobis circumpositam, omnia tangibilia sentiremus, ignorato, quod aliquid esset prohibens, similiter nos haberemus ad sentiendum per medium, sicut et nunc nos habemus sentientes in aqua et aere. Putamus enim nunc quod tangamus sensibilia ipsa, et nihil sit medium.

#14 Deinde cum dicit sed differt exclusa falsa differentia ponit veram; et dicit, quod tangibilia differunt a visibilibus et sonativis, ex eo quod illa sensibilia sentimus per hoc quod movent medium, et iterum medium movet nos; sed tangibilia sentimus per medium extraneum, non quasi moti a medio extraneo, sed simul cum medio movemur a sensibili. Sicut patet de eo, qui percutitur per clypeum. Non enim accidit sic, quod clypeus percussus percutiat; sed quia simul accidit utrumque percuti.

#15 Hoc autem quod dicitur simul non est intelligendum secundum ordinem temporis tantum; quia etiam in visu simul movetur medium ab objecto, et sensus a medio; fit enim visio sine successione. Perceptio autem soni et odoris, cum successione aliqua, ut in libro de sensu et sensato dicitur: sed hoc referendum est ad ordinem causae. In aliis enim sensibus, immutatio medii est causa quod immutetur sensus, non autem in tactu. Nam in aliis sensibus medium est ex necessitate, in tactu autem quasi per accidens, inquantum accidit corpora se tangentia esse humectata.

#16 Deinde cum dicit omnino autem determinat de sensu tactus secundum veritatem. Et primo quantum ad medium. Secundo quantum ad qualitatem organi, ibi, tangibiles quidem. Tertio quantum ad obiectum quod percipitur sensu, ibi, amplius autem. Dicit ergo primo, quod ita videtur se habere caro et lingua ad organum sensus tactus, sicut se habent aer et aqua ad organum visus, auditus et olfactus. In nullo enim istorum sensuum potest fieri sensus, si tangatur organum: ut si quis ponat aliquod corpus album in superficie oculi, non videtur. Unde manifestum est, quod organum sensitivum in sensu tactus, sit intus. Sic enim accidit in hoc sensu, sicut et in aliis. Non enim sentiunt animalia sensibilia apposita super organum sensus. Sentiunt autem sensibilia posita super carnem: quare manifestum est, quod caro non est organum sensus, sed medium.

#17 Deinde cum dicit tangibiles quidem ostendit quale sit organum tactus: et dicit, quod tangibiles qualitates sunt differentiae corporis, secundum quod est corpus; idest differentiae, quibus elementa distinguuntur abinvicem, scilicet calidi, frigidi, humidi et sicci, de quibus dictum est in his quae sunt de elementis, idest in libro de generatione et corruptione.

#18 Manifestum est autem, quod organum tactus, et in quo primo fundatur sensus qui dicitur tactus, est quaedam pars, quae est in potentia ad huiusmodi qualitates. Organum enim sensus patitur a sensibili, quia sentire est pati quoddam: unde sensibile, quod est agens, facit ipsum esse tale in actu, quale est sensibile, cum sit in potentia ad hoc. Et propter hoc, organum tactus, non sentit illam qualitatem secundum quam est in actu. Non enim sentimus id quod est calidum aut frigidum, durum aut molle, secundum illum modum quo haec insunt organo tactus; sed sentimus excellentias tangibilium, quasi organo tactu constituto in aliqua medietate inter contrarias tangibiles qualitates. Et propter hoc organum tactus discernit extrema tangibilium: medium enim est discretivum extremorum: potest enim pati ab utroque extremorum, eo quod dum comparatur ad unum habet in se rationem alterius; sicut tepidum in comparatione ad calidum, est frigidum; in comparatione ad frigidum, est calidum: unde medium patitur ab utroque extremorum, cum sit quodammodo utriusque contrarium. Et oportet quod, sicut organum, quod debet sentire album et nigrum, neutrum ipsorum habet actu, sed utrumque in potentia, et eodem modo in aliis sensibus; sic etiam se habeat in sensu tactus; scilicet organum, neque sit calidum, neque frigidum actu, sed potentia utrumque.

#19 Aliter tamen accidit hoc circa tactum, et circa alios sensus. Nam in visu organum visus est in potentia ad album et nigrum, denudatum a toto genere albi et nigri: est enim penitus carens colore. Sed organum et medium tactus non potest denudari a toto genere calidi et frigidi, humidi et sicci: componitur enim ex elementis, quorum hae sunt propriae qualitates. Sed sic fit in potentia organum tactus ad sua obiecta, inquantum est medium inter contraria. Medium enim est in potentia ad extrema. Et propter hoc, quanto animal habet complexionem magis reductam ad medium, tanto habet meliorem tactum. Unde homo inter omnia animalia est melioris tactus, ut supra dictum est.

#20 Deinde cum dicit amplius autem determinat de eo quod percipitur per tactum: et dicit quod sicut est visus quodammodo visibilis et invisibilis, et sicut alii sensus sunt oppositorum ut auditus soni et silentii, sic tactus est tangibilis et intangibilis. Intangibile autem dicitur dupliciter: aut illud, quod habet excellentiam, ita quod

corrumpit sensum, sicut ignis: aut illud quod habet parum de qualitate tangibili, sicut aer. Utrumque enim dicitur intangibile, quasi male perceptibile, sensu tactu.

#21 Ultimo autem quasi epilogando concludit, quod figuraliter, idest in quadam summa dictum est de sensibilibus, secundum unumquemque sensum. De eis enim specialiter in libro de sensu et sensato determinatur.

|+24 Lectio 24

#1 Postquam Philosophus in parte praecedenti determinavit de sensibus secundum unumquemque sensum, hic determinat de sensu. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quid sit sensus. Secundo concludit solutionem quarundam quaestionum ex definitione sensus posita, ibi, manifestum autem ex his etc.. Tertio movet quasdam dubitationes circa passionem a sensibilibus, ibi, dubitabit autem. Circa primum duo facit. Primo ostendit quid sit sensus. Secundo ostendit quid sit organum sensus, ibi, sensitivum autem. Dicit ergo primo quod hoc oportet accipere, universaliter et communiter omni sensui inesse, quod sensus est susceptivus specierum sine materia, sicut cera recipit signum anuli sine ferro et auro. Sed hoc videtur esse commune omni patienti. Omne enim patiens recipit aliquid ab agente secundum quod est agens. Agens autem agit per suam formam, et non per suam materiam: omne igitur patiens recipit formam sine materia. Et hoc etiam ad sensum apparet: non enim aer recipit ab igne agente, materiam eius sed formam: non igitur videtur hoc proprium esse sensus, quod sit receptivus specierum sine materia.

#2 Dicendum igitur, quod licet hoc sit omni patienti, quod recipiat formam ab agente, differentia tamen est in modo recipiendi.

Nam forma, quae in patiente recipitur ab agente, quandoque quidem habet eundem modum essendi in patiente, quem habet in agente: et hoc quidem contingit, quando patiens habet eandem dispositionem ad formam, quam habet agens: quodcumque enim recipitur in altero secundum modum recipientis recipitur. Unde si eodem modo disponatur patiens sicut agens, eodem modo recipitur forma in patiente sicut erat in agente; et tunc non recipitur forma sine materia. Licet enim illa et eadem materia numero quae est agentis, non fiat patientis, fit tamen quodammodo eadem, inquantum similem dispositionem materialem ad formam acquirit ei quae erat in agente. Et hoc modo aer patitur ab igne, et quicquid patitur passione naturali.

#3 Quandoque vero forma recipitur in patiente secundum alium modum essendi, quam sit in agente; quia dispositio materialis patientis ad recipiendum, non est similis dispositioni materiali, quae est in agente. Et ideo forma recipitur in patiente sine materia, inquantum patiens assimilatur agenti secundum formam, et non secundum materiam. Et per hunc modum, sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale.

#4 Et ponitur conveniens exemplum de sigillo et cera. Non enim eadem dispositio est cerae ad imaginem, quae erat in ferro et auro. Et ideo subiungit, quod cera accipit signum idest imaginem sive figuram auream aut aeneam, sed non inquantum est aurum aut aes. Assimilatur enim cera auro sigillo quantum ad imaginem, sed non quantum ad dispositionem auri. Et similiter sensus patitur a sensibili habente colorem aut humorem, idest saporem aut sonum, sed non inquantum unumquodque illorum dicitur, idest non patitur a lapide colorato inquantum lapis, neque a melle dulci inquantum mel: quia in sensu non fit similis dispositio ad formam quae est in subiectis illis, sed patitur ab eis inquantum huiusmodi, vel inquantum coloratum, vel saporosum, vel secundum rationem, idest secundum formam. Assimilatur enim sensus sensibili secundum formam, sed non secundum dispositionem materiae.

#5 Deinde cum dicit sensitivum autem determinat de organis sensus. Quia enim dixerat quod sensus est susceptivus specierum sine materia, quod etiam intellectui convenit, posset aliquis credere, quod sensus non esset potentia in corpore, sicut nec intellectus.

Et ideo ad hoc excludendum, assignat ei organum: et dicit quod primum sensitivum, idest primum organum sensus est in quo est potentia huiusmodi, quae scilicet est susceptiva specierum sine materia. Organum enim sensus, cum potentia ipsa, utputa oculus, est idem subiecto, sed esse aliud est, quia ratione differt potentia a corpore. Potentia enim est quasi forma organi, ut supra traditum est.

Et ideo subdit quod magnitudo, idest organum corporeum est, quod sensum patitur, idest quod est susceptivum sensus, sicut materia formae. Non tamen est eadem ratio magnitudinis et sensitivi sive sensus, sed sensus est quaedam ratio, idest proportio et forma et potentia illius, scilicet magnitudinis.

#6 Deinde cum dicit manifestum autem ex praemissis concludit solutionem quamdam duorum quae possunt quaeri: et dicit quod manifestum est ex praedictis, propter quid excellentia sensibilibus corrumpat organa

sensuum. Oportet enim in organis sentiendi, ad hoc quod sentiatur, esse quamdam rationem, idest proportionem, ut dictum est.

Si ergo motus sensibilis fuerit fortior quam organum natum sit pati, solvitur proportio, et corrumpitur sensus, qui consistit in quadam proportione organi, ut dictum est. Et est simile, sicut cum aliquis fortiter percutit chordas, solvitur symphonia et tonus instrumenti, qui in quadam proportione consistit.

#7 Manifesta est etiam ex praedictis ratio alterius quaestionis propter quid scilicet plantae non sentiunt, cum tamen habeant quamdam partem animae, et patiantur a quibusdam sensibilibus, scilicet a tangibilibus. Manifestum est enim quod calescunt et infrigidantur.

Causa igitur, quare non sentiunt, est quia non est in eis illa proportio, quae requiritur ad sentiendum. Non enim habent medietatem secundum complexionem inter tangibilia, quae requiritur ad organum tactus, sine quo nullus sensus esse potest: et ideo non habent in se huiusmodi principium, quod potest recipere species sine materia, scilicet sensum. Sed accidit ei pati cum materia, scilicet secundum materialem transmutationem.

#8 Deinde cum dicit dubitabit autem movet quamdam dubitationem circa passionem a sensibilibus. Quia enim dixerat, quod plantae patiuntur a quibusdam sensibilibus: primo movet dubitationem utrum ab aliis sensibilibus aliquid possit pati, quod non habet sensum: puta ab odore, quod non habet olfactum; a colore, quod non habet visum; a sono, quod non habet auditum.

#9 Secundo ibi si autem inducit duas rationes ad ostendendum, quod non: quarum prima talis est. Quia proprium olfactibilis est facere olfactum: odor autem est olfactibile: ergo, si aliquid facit olfactum, facit per odorem. Vel secundum aliam literam, odor facit olfactum. Propria igitur actio odoris, in quantum odor, est quod facit olfactum, sive olfacere. Ex quo sequitur, quod suscipiens actionem odoris, in quantum odor, habet sensum olfactus: quod ergo non habet sensum olfactus, non potest pati ab odore. Et eadem ratio videtur de aliis, quod non sit quorumcumque, posse pati a sensibilibus, sed solum habentium sensum.

#10 Secundam rationem ponit cum dicit simul autem et dicit, quod hoc quod prima ratio concludit, manifestum est per experimentum: quia lumen et tenebra, et odor, et sonus, nullum effectum faciunt in corpora sensibilia, nisi forte per accidens, in quantum corpora habentia huiusmodi qualitates, aliquid agunt: sicut aer, qui quando est tonitruum, scindit lignum. Lignum enim patitur non a sono, per se loquendo, sed ab aere moto.

#11 Tertio ibi sed tangibilia ostendit aliter esse de qualitatibus tangibilibus: et dicit quod tangibilia et humores, idest sapes, faciunt quemdam effectum in sensibilibus. Sed hoc intelligendum est de saporibus, non in quantum sapes sunt, sed in quantum gustabile est quoddam tangibile, et gustus est quidam tactus. Si enim corpora insensibilia non paterentur a qualitatibus tangibilibus, non esset ponere a quo paterentur et alterarentur corpora inanimata.

Nam tangibilia sunt qualitates activae et passivae elementorum, secundum quas accidit universaliter alteratio in corporibus.

#12 Quarto ibi ergo ne et ostendit etiam quod alia sensibilia agunt in quasdam res inanimatas, licet non in omnes: dicens ergo ne et illa, scilicet sensibilia alia, faciunt aliquem effectum et olfactum, in res inanimatas? quasi dicat: sic. Sed tamen non omne corpus passivum est ab odore et sono, sicut omne corpus passivum est a calore et frigore; sed ab istis sensibilibus pati possunt sola corpora indeterminata, et quae non manent, ut aer et aqua, quae sunt humida, et non bene determinabilia termino proprio.

Et quod aer possit pati ab odore, manifestum est quia aer foetet sicut aliquid patiens ab odore. Alia litera habet feret quia, scilicet mediantibus aliis sensibilibus deferuntur species ad sensum. Ratio autem huius diversitatis est, quia qualitates tangibiles sunt causae aliorum sensibilium, et ideo habent plus de virtute activa, et possunt agere in quaecumque corpora. Sed alia sensibilia, quae habent minus de virtute activa, non possunt agere nisi in corpora valde passibilia. Et similis etiam ratio est de luce corporum caelestium, quae alterant inferiora corpora.

#13 Quinto ibi quid igitur solvit rationem supra positam; dicens, quod si aliquid patitur ab odore, quod non odorat, quid est odorare, nisi pati aliquid ab odore? et respondet, quod odorare, est sic aliquid pati ab odore, quod sentiat odorem. Aer autem non sic patitur ut sentiat, quia non habet potentiam sensitivam; sed sic patitur ut sit sensibilis, in quantum scilicet est medium in sensu.

\*DAN.3 : LIBER 3

|+1 Lectio 1

|#1 Hic incipit liber tertius apud Graecos.

Et satis rationabiliter. Ex hinc enim Aristoteles ad inquirendum de intellectu accedit.

Fuerunt enim aliqui, qui posuerunt sensum et intellectum esse idem. Manifestum est autem, quod intellectus non est aliquid de sensibus exterioribus, de quibus iam dictum est, ex eo quod non coarctatur ad unum genus sensibilibium cognoscendum: unde restat inquisitio, utrum in parte sensitiva sit aliqua alia potentia cognoscitiva, ut ex hoc possit accipi, utrum intellectus sit aliquo modo sensus.

|#2 Dividitur ergo pars ista in partes tres. In prima inquit, an sit aliquis alius sensus, praeter quinque sensus exteriores, de quibus iam dictum est. In secunda ostendit, quod intellectus et sensus nullo modo sunt idem, ibi, quoniam autem duabus.

In tertia ostenso, quod intellectus non sit sensus, determinat de parte animae intellectiva, ibi, de parte autem animae. Prima dividitur in duas partes. In prima ostendit, quod non est alius sensus proprius praeter quinque iam dictos. In secunda ostendit praeter sensus proprios, esse sensum communem, ibi, quoniam autem sentimus. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod non sit alius sensus, praeter quinque. Secundo ostendit, quare sunt plures, et non unus tantum, ibi, inquit autem. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod non sit alius sensus praeter quinque, qui sit cognoscitivus sensibilibium propriorum. Secundo ostendit, quod non est alius sensus praeter quinque, cuius obiectum sunt sensibilia communia, ibi, at vero neque.

|#3 Circa primum utitur tali ratione.

Quicumque habet aliquod organum sensus, per quod nata sunt cognosci aliqua sensibilia, cognoscit omnia illa sensibilia per organum illud: sed animalia perfecta habent omnia organa sensus: ergo cognoscunt omnia sensibilia.

Cum igitur non habeant nisi quinque sensus, non erit alius respectu propriorum sensibilibium, praeter quinque sensus.

|#4 Circa hanc rationem hoc modo procedit. Primo proponit quod intendit; dicens, quod ex his quae sequuntur, potest aliquis sufficienter ad credendum moveri, quod non sit sensus praeter quinque iam dictos.

|#5 Secundo ibi si enim ostendit primam propositionem rationis inductae; scilicet hanc, quod animal habens aliquod organum sensus, cognoscit omnia sensibilia, quae possunt sentiri per illud organum.

Et hoc quidem manifestat ex sensu tactus, eo quod manifestum est quod sunt qualitates tangibiles. Dictum enim est supra, quod qualitates tangibiles sunt differentiae corporis elementati, in quantum huiusmodi; quae quidem manifestae sunt ex his quae determinata sunt ex elementis; unde manifestum nobis potest esse, quod nos sentimus omnes qualitates tangibiles.

|#6 Et ex hoc concludit per simile in aliis, quod si habemus aliquod organum, quod habemus sensum illorum sensibilibium, quae nata sunt cognosci per illud organum.

Hoc est ergo quod dicit: quod si nos habemus sensum omnis sensibilis, cuius tactus est perceptivus quod ex hoc apparet quod omnes passiones tangibiles, in quantum huiusmodi, a nobis sentiuntur; necesse est universaliter dicere, quod si deficit nobis aliquis sensus aliquorum sensibilibium, quod deficiat nobis aliquod organum, quo nata sunt cognosci illa sensibilia: quia si habemus organum, cognoscimus sensibilia. Et hoc quod universaliter dictum est, manifestat exemplificando per singula.

|#7 Et primo quantum ad ea quae cognoscuntur absque medio extraneo. Et hoc est quod dicit, quod quaecumque nos sentimus tangentes, idest absque medio extraneo, possunt sentiri per organum tactus, sub quo intelligitur gustus, quem habemus. Sed circa illa sensibilia, quae sentimus per media extranea, quae sunt simplicia corpora, scilicet aer et aqua, et non sentimus ea tangendo, illa sic se habent ut dicam: videlicet, quod si per unum organum plura sensibilia diversa genere adinvicem sentiri possunt, necesse est quod qui habet huiusmodi organum, sentiat utrumque genus. Puta, quod si aliquod organum est ex aere, et aer potest immutari a colore et sono, sequitur quod qui habet huiusmodi organum, potest et sonum et colorem percipere. Si vero e converso, plura organa sunt susceptiva eiusdem sensibilis, sicut aer et aqua, quorum utrumque est diaphanum, sunt perceptiva coloris, sequitur quod animal habens aliquod horum potest percipere quod est perceptibile per utrumque, sicut per media, aut ab ambobus sicut ab instrumentis. Quod ideo dicit, quia in sensibus, qui sentiunt per medium extraneum, organa sunt conformia mediis. Has autem conditiones ideo posuit, quia idem sensibile sentitur ab aliquo animali per aquam, et ab aliquo per aerem, sicut patet de odore.

|#8 Tertio ibi simplicium autem ponit secundam propositionem cum sua manifestatione; scilicet quod omnia organa sentiendi habentur ab animalibus perfectis. Dicit ergo, quod organa sentiendi nata sunt constare ex solis duobus simplicium corporum, scilicet ex aere et aqua, quia ista sunt magis passibilia, et hoc requirit conditio

organi sensus, ut facile immutetur a sensibili. In pupilla enim est aqua, quia per humorem aqueum in pupilla existentem, recipit oculus speciem visibilis.

In organo autem auditus est aer, ut supra dictum est. Olfactus autem in quibusdam attribuitur aeri, in quibusdam aquae, ut supra dictum est: ignis autem secundum se nullius sensus organum est, quia ignis est maxime activus et minime passivus. Sed secundum participationem suae qualitatis est communis omnibus sensibus. Nihil enim est sensitivum sine calore, sicut nec vivens, cum nihil sentiat nisi vivens.

#9 Terra vero pura, nullius sensus est organum, inquantum ipsum organum est sensitivum; sed per commistionem appropriatur tactui, quia organum tactus oportet esse mediae complexionatum, ut supra dictum est; et per consequens oportet, quod sit quasi compositum ex omnibus elementis. Unde relinquitur, quod nullum organum sensus est praeter aerem et aquam. Haec autem organa aeris et aquae, habent quaedam animalia, scilicet animalia perfecta. Unde concludit, quod omnia organa sensus habentur ab animalibus non imperfectis secundum suam naturam, sicut sunt imperfecta animalia immobilia, quae habent solum tactum.

#10 Et animalibus non orbatis, idest non carentibus aliquo sensu, ex aliqua causa innaturali, sicut homines caeci vel surdi.

Unde et talpa, quae est de genere perfectorum animalium, videtur habere oculos sub pelle, ut assimiletur suo generi. Sed propter hoc quod conversatur sub terra, non fuit ei necessarius visus, et terra, si haberet oculos discoopertos, eius oculos offenderet.

#11 Procedit autem haec ratio, ut manifeste apparet, ex determinato numero elementorum, ex quo probavit, quod organa sensuum, qui sunt per media exteriora, fiunt per aerem et aquam solum. Et iterum ex determinatione passionum elementorum, quae sunt qualitates tangibiles: unde per eas fit notum, quod omnes qualitates tangibiles cognoscimus.

Et ideo concludit quod nullus sensus deficit nobis; nisi aliquis dicere velit quod sit aliquod corpus elementale, praeter quatuor elementa; et quod sunt aliae passiones, quae possunt tactu discerni, quae sunt aliquorum corporum hic existentium, et nobis notorum.

Et hoc videtur inconveniens. Unde relinquitur, quod sint quinque sensus tantum, qui a nobis habentur.

#12 Deinde cum dicit at vero quia posset aliquis dicere, quod est aliquis alius sensus cognoscitivus sensibilibus communium: excludit hoc tali ratione. Quicquid cognoscitur ab uno sensu, ut proprium sensibile eius, non cognoscitur ab aliis sensibus, nisi per accidens: sed sensibilia communia non sentiuntur per accidens ab aliquo sensuum, sed per se a pluribus: sensibilia igitur communia non sunt proprie obiecta alicuius sensus.

#13 Circa rationem hanc, hoc modo procedit. Primo ponit conclusionem; dicens, quod non potest esse aliquod proprium organum sensus, cognoscitivum communium sensibilibus, quae sentimus unoquoque sensu per se, et non per accidens, quae sunt motus, et status, etc..

#14 Secundo ibi haec enim probat, quod ista sensibilia communia sentiuntur per se, et non secundum accidens. Quaecumque enim sentiuntur per hoc quod immutant sensum, sentiuntur per se et non secundum accidens. Nam hoc est per se sentire, pati aliquid a sensibili. Sed omnia haec sensibilia, per immutationem quamdam sentiuntur. Et hoc est quod dicit, quod haec omnia sentimus motu, idest quadam immutatione.

Manifestum est enim quod magnitudo immutat sensum, cum sit subiectum qualitatis sensibilis puta coloris aut saporis, et qualitates non agunt sine suis subiectis.

Ex quo apparet, quod figuram etiam cognoscimus cum quadam immutatione, quia figura est aliquid magnitudinis, quia consistit in conterminatione magnitudinis. Est enim figura quae termino vel terminis continetur, ut dicitur in primo euclidis.

#15 Manifestum est etiam, quod quies comprehenditur ex motu, sicut tenebra per lucem.

Est enim quies privatio motus. Numerus etiam cognoscitur per negationem continui, quod est magnitudo. Numerus enim rerum sensibilibus, ex divisione continui causatur; unde et proprietates numeri per proprietates continui cognoscuntur. Quia enim continuum divisibile est in infinitum, et numerus in infinitum crescere potest, ut patet ex tertio physicorum.

Manifestum etiam quod unusquisque sensus per se cognoscit unum, ut immutatus ab uno obiecto. Unde manifestum est, quod ista sensibilia communia sentiuntur per se, et non per accidens. Unde ex hoc concluditur, quod impossibile est esse proprium sensum alicuius horum.

#16 Tertio ibi sic enim ostendit quod si sentirentur proprie ab aliquo sensu, quod essent sensibilia per accidens. Et hoc est quod dicit quod sic esset de sensibilibus communibus, si essent propria obiecta alicuius sensus, sicut nunc est, quod visu sentimus dulce. Hoc enim est, quia nos habemus sensum utriusque, scilicet albi et dulcis. Et

ideo, quando coincidunt in unum, illud quod est unius sensus, per se cognoscitur ab illo sensu, per accidens autem ab alio.

Ideo videndo album per se, videmus dulce per accidens.

#17 Si autem non sit sensibile proprie ab aliquo sensu, numquam hoc erit quod sentiatur per accidens ab aliquo alio sensu ex coincidentia duorum sensuum vel sensibilibus in idem; sed omnino secundum accidens sensibile est, ut supra dictum est; sicut filium Cleonis secundum accidens sentimus, non quia filius Cleonis est, sed quia album, cui accidit esse filium Cleonis. Hoc autem, scilicet esse filium Cleonis, non ita est sensibile visu per accidens, quod sit aliquo alio sensu sensibile per se, sicut erat de dulci, communium autem sensibilibus habemus sensum communem non secundum accidens, id est communia sensibilia communiter sentiuntur a diversis sensibus per se, et non secundum accidens.

Unde sequitur, quod non sit aliquis proprius sensus eorum; quia tunc non sentiremus ea per se aliis sensibus, sed sentiremus ea per accidens, sicut sentimus filium Cleonis.

#18 Sentiunt enim sensus propria sensibilia adinvicem secundum accidens, ut puta visus sensibile auditus, et e converso. Non enim visus cognoscit sensibile auditus, neque auditus sensibile visus, secundum quod ipsa sunt; quia visus nihil patitur ab audibili, nec auditus a visibili. Sed secundum quod fit unus sensus, id est una sensatio secundum actum, ut ita loquar, in eodem sensibili. Et dico eundem sensum actu, ex eo quod simul fit actio utriusque sensus respectu eiusdem sensibilis; sicut cholera simul percipitur per gustum quod sit amara, et per visum quod sit rubicunda; et ideo statim ad aspectum rubicundi iudicamus aliquid esse amarum. Non est autem aliquis alius sensus cuius proprium sit cognoscere quod album et amarum sunt unum.

Haec enim unitas non est nisi per accidens; et quod est per accidens tantum, non potest esse obiectum alicuius potentiae. Et ideo quia visus non percipit illud quod est gustus, nisi per accidens, frequenter in talibus decipitur sensus, et iudicamus quod si aliquid sit rubeum, quod sit cholera.

#19 Deinde cum dicit inquit autem inquit causam pluralitatis sensuum. Et hoc est quoddam consequens speciem totam et in talibus assignanda est causa finalis, ut Philosophus docet in ultimo de generatione animalium. Secus autem de accidentibus individui, quorum assignanda est ratio ex parte materiae, vel agentis. Unde et hic assignat causam finalem. Dicit ergo, quod aliquis potest quaerere, cuius causa habemus plures sensus, et non unum tantum. Et est responsio ad hoc, ut nos non lateant ea quae consequuntur ad sensibilia propria, et sunt communia diversis sensibilibus, sicut motus et magnitudo et numerus. Si enim esset solus sensus visus; cum ipse coloris tantum sit, et color et magnitudo se consequantur, quia simul cum colore immutatur sensus a magnitudine; inter colorem non possemus discernere et magnitudinem, sed viderentur esse idem. Sed nunc quia magnitudo sentitur alio sensu quam visu, color autem non, hoc ipsum manifestat nobis quod aliud est color et magnitudo. Et simile est de aliis sensibilibus communibus.

#20 Potest autem et haec ratio assignari distinctionis sensuum. Manifestum est enim quod cum potentia dicatur ad obiectum, oportet quod secundum differentiam obiectorum, diversificentur potentiae sensitivae. Obiectum autem sensibile est, prout est immutativum sensus: unde secundum diversa genera immutationum sensus a sensibili, oportet esse diversos sensus. Immutatur autem sensus a sensibili uno modo per contactum, et sic est sensus tactus, qui est discretivus eorum ex quibus constat animal, et sensus gustus, qui est perceptivus qualitatum quae designant convenientiam nutrimenti, quo conservatur corpus animalis. Alio modo immutatur sensus per medium. Et haec quidem immutatio, aut est cum alteratione sensibilis, et sic odor immutat sensum cum aliqua resolutione odorabilis.

Aut cum aliquo motu locali, et sic immutat sonus. Aut absque immutatione sensibili, sed per solam immutationem spiritualem medii et organi, et sic immutat color.

|+2 Lectio 2

#1 Postquam Philosophus ostendit quod non sit alius sensus proprius, praeter quinque, procedit ad inquirendum, utrum sit aliqua potentia sensitiva communis his quinque sensibus. Et hoc quidem investigat ex quibusdam actionibus, quae non videntur alicuius sensus propriae esse, sed videntur exigere aliam potentiam sensitivam communem. Huiusmodi autem actiones sunt duae. Una est secundum quod nos percipimus actiones propriorum sensuum, puta quod sentimus nos videre et audire.

Alia est secundum quod discernimus inter sensibilia propria diversorum sensuum, puta quod aliud sit dulce, et aliud album.

Primo ergo inquit cui sit attribuenda prima harum actionum. Secundo, cui sit attribuenda secunda, ibi, uniuscuiusque quidem igitur. Circa primum tria facit. Primo movet quaestionem, dicens: quoniam sentimus quod videmus, et similiter sentimus quod audimus, et sic de unoquoque sensibilibus; necessarium est aut per visum sentire quod ipse visus videt, aut per aliam virtutem; et sic de aliis sensibus.

#2 Secundo obiicit ad utramque partem, ibi si autem et primo inducit, ad ostendendum quod visus videat se videre, duas rationes. Quarum prima talis est. Si homo sentit se videre altero sensu quam visu; aut hoc erit quia illo alio sensu homo videt colorem; aut omnino alio sensu videt colorem, et sentit visionem coloris.

Si vero eodem sensu quo sentit colorem et sentit visionem coloris; sequitur, quod unus et idem erit sensus secundum actum apprehensivus ipsius visionis et subiecti coloris. Quare sequitur alterum duorum: quia, si iste sensus, qui sentit visionem et colorem, sit alius sensus a visu, oportebit quod duo sensus sint unius subiecti, scilicet coloris. Aut si iste sensus, quo sentimus visionem et colorem, est idem cum sensu visus, sequitur quod sit idem eiusdem, id est quod visus sit sensus suiipsius, quod a principio negabatur. Dicere vero, quod ille alter sensus, quo quis sentit se videre, non sentiat colorem, est omnino irrationabile: quia si non cognosceret colorem, non posset cognoscere quid esset videre, cum videre nihil aliud sit, quam sentire colorem.

#3 Secundam rationem ponit ibi amplius autem quae talis est. Si sensus, id est visionis, quo scilicet sentimus nos videre, sit alter a visu, iterum quaerendum est de illo sensu: utrum, scilicet ille sensus sentiat se sentire; et si non, oportebit quaerere tertium sensum, qui sentiat illum sentire. Aut igitur hoc procedit in infinitum, quod est impossibile, cum impossibile sit compleri actionem quae dependet ab actionibus infinitis, neque etiam unius rei possint esse potentiae infinitae: aut oportebit quod deveniatur ad aliquem sensum, qui sit iudex suiipsius, id est percipiat se sentire.

Eadem ergo ratione poterat fieri in primo sensu, ut scilicet visus sentiret se videre.

Non est ergo alius sensus, qui percipiat colorem, et qui percipit visionem coloris.

#4 Deinde cum dicit habet autem obiicit ad partem contrariam. Et quia primae rationes aequaliter concludunt verum, haec ratio per modum dubitationis proponitur, unde et eam solvit. Est autem ratio talis.

Si visu sentimus nos videre; sentire autem visu, nihil est aliud quam videre; ergo videmus nos videre. Sed nihil videtur nisi color tantum, aut habens colorem. Si igitur aliquis videt se quod sit videns, sequitur quod primum videns, quod secundo fuit visum, sit habens colorem; quod videtur inconueniens. Nam dictum est supra, quod visus, cum sit susceptivum coloris, est absque colore.

#5 Deinde cum dicit manifestum igitur solvit tertio propositam dubitationem duobus modis. Primo concludens ex praedictis, quod sentire visu multipliciter dicitur. Ostensum est enim supra, quod visu sentimus nos videre. Item ostensum est, quod visu non sentimus, nisi colorem. Sentire ergo visu dupliciter dicitur. Uno modo, secundum quod visu sentimus nos videre. Alio modo, cum visu videmus colorem. Et quod visu sentire dicatur multipliciter; apparet ex hoc, quod aliquando dicimur sentire visu, cum visus praesentialiter immutatur a visibili, scilicet colore.

Aliquando autem discernimus visu et tenebras et lumen etiam cum non videmus, per immutationem scilicet ab exteriori sensibili. Sed non similiter dicitur utroque modo, visu sentire.

Redit ergo solutio ad hoc, quod actio visus potest considerari, vel secundum quod consistit in immutatione organi a sensibili exteriori, et sic non sentitur nisi color. Unde ista actione, visus non videt se videre. Alia est actio visus secundum quam, post immutationem organi, iudicat de ipsa perceptione organi a sensibili, etiam abeunte sensibili: et sic visus non videt solum colorem, vel sentit, sed sentit etiam visionem coloris.

#6 Deinde cum dicit amplius autem ponit aliam solutionem: quae quidem necessaria est, eo quod color habet duplex esse: unum naturale in re sensibili, aliud spirituale in sensu. Secundum ergo primum esse coloris, processit prima solutio. Haec autem secunda procedit quantum ad secundum esse coloris.

Circa hanc solutionem tria facit. Primo ponit solutionem. Secundo probat quoddam, quod in solutione supposuerat, ibi, si igitur est motus. Tertio ex hac solutione ostendit etiam quarundam aliarum quaestionum solutionem, ibi, quoniam autem unus.

#7 Dicit ergo primo, quod cum soluta sit prima dubitatio, sustinendo quod videns non sit coloratum, amplius potest solvi dicendo quod videns est tamquam coloratum, quia in vidente est similitudo coloris, unde videns est simile colorato. Unde illa potentia, quae videt aliquem esse videntem, non est extra genus potentiae visivae. Et quod videns sit quodammodo coloratum, probat per ea quae supra dicta sunt, quia unumquodque organum sensus est susceptivum speciei sensibilis sine materia, ut dictum est. Et ista est ratio, quare abeuntibus sensibilibus, fiunt in nobis sensationes et phantasiae, id est apparitiones, secundum quas aliquo modo sentiunt animalia. Et sic patet quod videns est tamquam coloratum, in quantum habet similitudinem coloris. Et non solum videns est tamquam coloratum, et simile colorato; sed etiam actus cuiuslibet sensus, est unus et idem subiecto cum actu sensibilis, sed ratione non est unus.

#8 Et dico actum sensus, sicut auditum secundum actum; et actum sensibilis, sicut sonum secundum actum. Non enim semper sunt in actu: quia contingit habentia auditum non audire, et habens sonum non semper sonare.

Sed cum potens audire habet suam operationem, et potens sonare habet sonare, tunc simul fit sonus secundum actum qui vocatur sonatio, et auditus secundum actum, qui vocatur auditio. Cum igitur visus percipiat sensibile et actum eius, et videns sit simile sensibili, et actus videntis sit idem subiecto cum actu sensibilis, licet non ratione, relinquitur quod eiusdem virtutis est, videre colorem et immutationem quae est a colore, et visum in actu et visionem eius. Potentia ergo illa, qua videmus nos videre, non est extranea a potentia visiva, sed differt ratione ab ipsa.

#9 Deinde cum dicit si igitur probat quod supposuerat; scilicet quod unus et idem sit actus sensibilis et sentientis, sed ratione differant, ex his quae sunt ostensa in tertio physicorum. Ibi enim ostensum est, quod tam motus quam actio vel passio sunt in eo quod agitur, id est in mobili et patiente. Manifestum est autem, quod auditus patitur a sono; unde necesse est, quod tam sonus secundum actum, qui dicitur sonatio, quam auditus secundum actum, qui dicitur auditio, sit in eo quod est secundum potentiam, scilicet in organo auditus. Et hoc ideo, quia actus activi et motivi fit in patiente, et non in agente et movente. Et ista est ratio, quare non est necessarium, quod omne movens moveatur. In quocumque enim est motus, illud movetur. Unde, si motus et actio, quae est quidam motus, esset in movente, sequeretur, quod movens moveretur. Et sicut dictum est in tertio physicorum, quod actio et passio sunt unus actus subiecto, sed differunt ratione, prout actio signatur ut ab agente, passio autem ut in patiente, ita supra dixit, quod idem est actu sensibilis et sentientis subiecto, sed non ratione. Actus igitur sonativi vel soni est sonatio, auditivi autem actus est auditio.

#10 Dupliciter enim dicitur auditus et sonus: scilicet secundum actum et secundum potentiam. Et quod de auditu et sono dictum est, eadem ratione se habet in aliis sensibus et sensibilibus. Sicut enim actio et passio est in patiente et non in agente, ut subiecto, sed solum ut in principio a quo, ita tam actus sensibilis quam actus sensitivi, est in sensitivo ut in subiecto. Sed in quibusdam sensibilibus et sensitivis, nominatus est uterque actus, et sensibilis ut sonatio, et sensitivi, ut auditio. In quibusdam autem unum tantum nominatum est, scilicet actus sensitivi. Visio enim dicitur actus visus, sed actus coloris non est nominatus. Et gustus, id est gustatio, est actus gustativi, sed actus saporis non est nominatus apud Graecos.

#11 Deinde cum dicit quoniam autem ex praemissa solutione procedit ad demonstrandum veritatem duarum quaestionum: quarum prima est utrum sensus et sensibilia simul corrumpantur et salventur. Ad huius ergo solutionem dicit, quod quia actus sensibilis et sensitivi est unus subiecto, sed differunt ratione, ut dictum est; necesse est quod auditus dictus secundum actum, et sonus dictus secundum actum, simul salventur et corrumpantur: et similiter est de sapore et gustu, et aliis sensibilibus et sensibus. Sed si dicantur secundum potentiam, non necesse est, quod simul corrumpantur et salventur.

#12 Ex hac autem ratione excludit opinionem antiquorum naturalium, ibi, sed priores. Dicens, quod priores naturales non bene dicebant in hoc, quia opinabantur nihil esse album, aut nigrum, nisi quando videtur; neque saporem esse, nisi quando gustatur; et similiter de aliis sensibilibus et sensibus. Et quia non credebant esse alia entia, nisi sensibilia, neque aliam virtutem cognoscitivam, nisi sensum, credebant quod totum esse et veritas rerum esset in apparere. Et ex hoc deducebantur ad credendum contradictoria simul esse vera, propter hoc quod diversi contradictoria opinantur.

#13 Dicebant autem quodammodo recte, et quodammodo non. Cum enim dupliciter dicatur sensus et sensibile; scilicet secundum potentiam et secundum actum; de sensu et sensibili secundum actum accidit quod ipsi dicebant, quod non est sensibile sine sensu. Non autem hoc verum est de sensu et sensibili secundum potentiam. Sed ipsi loquebantur simpliciter, id est sine distinctione, de his quae dicuntur multipliciter.

#14 Deinde cum dicit si autem demonstrat ex praemissis solutionem alterius quaestionis: quare scilicet quaedam sensibilia corrumpant sensum, et quaedam delectant: et dicit quod cum symphonia, id est vox consonans et proportionata, sit vox quaedam, et vox quodammodo sit idem quod auditus, et symphonia sit quaedam proportio, necesse est quod auditus sit quaedam proportio. Et quia quaelibet proportio corrumpitur per superabundantiam, ideo excellens sensibile corrumpit sensum, sicut quod est excellenter grave et acutum corrumpit auditum, et excellens saporosum corrumpit gustum, et fortiter fulgidum vel obscurum corrumpit visum, et fortis odor corrumpit olfactum, quasi sensus sit quaedam proportio.

#15 Sed si plura sensibilia deducuntur ad proportionatam mixturem, efficiuntur delectabilia: sicut in saporibus, quando aliquid secundum debitam proportionem est aut acutum, aut dulce, aut salsum; tunc enim sunt omnino delectabilia. Et omne, quod est mistum, est magis delectabile, quam quod est simplex; sicut symphonia, quam vox acuta tantum, vel gravis tantum. Et in tactu, quod est compositum ex calefactibili et frigidabili.



Sensus enim delectatur in proportionatis, sicuti in sibi similibus, eo quod sensus est proportio quaedam. Sed excellentia corrumpit sensum, vel saltem contristat ipsum.

### |+3 Lectio 3

|#1 Processit Philosophus superius, ad investigandum sensum communem ex hac operatione, qua sentimus nos videre et audire. Ex hac autem operatione ad hoc deventum est, quod potentia visiva sentit visione, alio tamen modo quam sentiat sensibile exterius; sed nondum habetur, quod potentia iudicativa de actibus sensuum, sit una et communis. Et ideo procedit ulterius ad investigandum huiusmodi veritatem per aliam operationem, quae ostendit unam potentiam esse communem, habentem se quodammodo ad omnes quinque sensus; et haec operatio est discernere sensibilia abinvicem. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quantum se possit extendere discretio sensus proprii. In secunda inquit de illa discretione sensibilium, quae excedit virtutem sensus proprii, ibi, quoniam autem album.

|#2 Dicit ergo primo, quod ex dictis manifestum est, quod unusquisque sensus est cognoscitivus sensibilis sui obiecti, cuius species fit in suo organo, in quantum est tale organum. Immutatur enim organum uniuscuiusque sensus a proprio obiecto sensus per se, non per accidens. Et unusquisque sensus discernit differentias proprii sensibilis, sicut visus discernit album et nigrum, gustus dulce et amarum, et similiter se habet in aliis sensibus.

|#3 Deinde cum dicit quoniam autem ostendit cui sit attribuenda ista discretio, quae excedit primum sensum, scilicet discernere sensibile unius sensus a sensibili alterius.

Et circa hoc duo facit. Primo determinat veritatem.

Secundo obiicit contra veritatem et solvit, ibi, at vero impossibile. Circa primum tria facit. Primo ostendit quod aliquis sensus est qui discernit inter album et nigrum, et dulce. Secundo, quod non sunt duae potentiae sensus, sed una, ibi, neque utique.

Tertio, quod simul illa potentia percipit utrumque sensibile, inter quae discernit, ibi, quod autem neque. Dicit ergo primo, quod quia discernimus aliqua virtute, non solum album a nigro, vel dulce ab amaro, sed etiam album a dulci, et unumquodque sensibile discernimus ab unoquoque et sentimus quod differunt, oportet quod hoc sit per sensum; quia cognoscere sensibilia, in quantum sunt sensibilia, est sensus. Cognoscimus autem differentias albi et dulcis, non solum quantum ad quod quid est utriusque, quod pertinet ad intellectum, sed etiam quantum ad diversam immutationem sensus. Et hoc non potest fieri nisi per sensum.

|#4 Et si per aliquem sensum fit, hoc maxime videtur quod fiat per tactum, qui est primus sensuum, et quodammodo radix et fundamentum omnium sensuum; et ab hoc, animal habet, quod dicatur sensitivum. Unde manifestum est, quod caro non est ultimum organum sensus tactus: quia cum per sensum tactus fiat discretio, necesse esset quod ipso contactu carnis a tangibili, fieret discretio tangibilis ab aliis sensibilibus. Attribuitur autem ista discretio tactui non secundum quod tactus est sensus proprius, sed secundum quod est fundamentum omnium sensuum, et propinquius se habens ad fontalem radicem omnium sensuum, qui est sensus communis.

|#5 Deinde cum dicit neque utique ostendit, quod idem sensus sit, qui discernit album a dulci. Posset enim aliquis credere, quod discernamus album a dulci non quadam una potentia, sed diversis: ut scilicet in quantum gustu cognoscimus dulce, et visu album.

Hoc autem excludit dicens, quod non contingit discernere, quod dulce sit alterum ab albo, separatis potentiis, id est diversis; sed oportet ad discernendum ea, quod secundum aliquam unam potentiam manifestum sit nobis.

Ita enim esset si diversis potentiis sentiremus dulce et album, sicut si diversi homines sentirent, unus dulce et alius album; puta si ego sentio hoc, et ille illud. Hoc autem posito, manifestum est, quod altera sunt abinvicem dulce et album, quia aliter patior ego a dulci quam tu ab albo.

|#6 Sed tamen diversitas ista non erit nobis per sensum manifesta; sed oportet quod unus sit, qui dicat quod alterum est dulce ab albo. Hoc enim est aliquid unum verum, scilicet quod alterum sit dulce ab albo: ergo oportet quod illud unum ab eodem dicatur.

Sed dictio est interpretatio interioris apprehensionis: ergo sicut est unus qui dicit, ita oportet quod unus sit qui intelligat et sentiat, alterum esse dulce ab albo. Dicit autem intelligat et sentiat quia nondum ostensum est, quod aliud sit intellectus a sensu, vel quia ista diversitas, ex sensu et intellectu cognoscitur.

Sicut igitur oportet quod unus homo, qui dicit alterum esse album a dulci, sit qui cognoscit utrumque, ita oportet quod una potentia sit, qua agnoscitur utrumque. Nam homo non cognoscit nisi per aliquam potentiam.

Et hoc est quod concludit ulterius, palam esse quod non est possibile iudicare separata id est quod aliqua sint diversa, separatis id est diversis; sed oportet quod sit eadem potentia, quae utrumque cognoscat.

|#7 Deinde cum dicit quod autem ostendit quod oportet simul utrumque cognosci.

Dicit ergo, quod ex his quae dicentur manifestum est quod neque in separato tempore, idest in diverso tempore cognoscit utrumque. Sicut enim ille qui iudicat aliqua esse diversa, dicit aliquid unum et idem, scilicet quod alterum sit bonum et malum, sic etiam dicit quando alterum sit. Dicit enim quod sit alterum tunc quando iudicat, et hoc ipsum quando sit alterum, non dicit secundum accidens, ita quod ly quando, referatur ad dicentem, ut puta quia nunc dicit quod est alterum, (si non diceret, quod nunc est alterum.

Hoc enim esset per accidens respectu eius quod dicitur): sed sicut nunc dicit quod est alterum, ita dicit quod nunc sit alterum.

Hoc autem non posset esse, nisi simul ea apprehenderet, idest in illo instanti, pro quo iudicat esse altera. Manifestum est ergo quod simul cognoscit utrumque. Ergo sicut est inseparabilis potentia, id est una et eadem quae cognoscit utrumque eorum inter quae iudicatur differentia, ita oportet quod in inseparabili tempore apprehendat utrumque.

#8 Deinde cum dicit at vero obiicit in contrarium. Et circa hoc quatuor facit. Primo ponit obiectionem talem. Impossibile est idem et indivisibile, simul moveri secundum contrarios motus simul et in indivisibili tempore: sed intellectus et sensus movetur a sensibili in quantum sentit, et intelligibili, in quantum intelligit. Diversa autem sensibilia et contraria, diversis et contrariis motibus movent; ergo impossibile est, quod eadem vis sensitiva aut intellectiva, simul cognoscat contraria diversa.

#9 Secundo ibi ergo simul ponit unam solutionem: et dicit quod illud quod iudicat differentiam inter contraria, est simul et numero indivisibile et inseparabile, id est unum subiecto, sed secundum esse separatum, id est ratione est diversum. Sic igitur quodammodo indivisibile sentit divisa, id est diversa. Alio autem modo divisibile sentit diversa, quia secundum esse est divisibile, id est ratione est diversum, sed loco et numero est indivisibile, id est subiecto est unum. Et dicit loco quia diversae potentiae inveniuntur in diversis partibus corporis organa habere.

#10 Tertio ibi aut non improbat hanc solutionem; dicens, quod non est possibile illam praedictam solutionem stare. Quod enim est idem et indivisibile subiecto, sed non secundum esse, idest secundum rationem, potest quidem habere contraria secundum potentiam; sed quod habet contraria in operari, id est secundum actum, oportet quod sit divisibile. Et impossibile est idem et indivisibile, simul et semel esse album et nigrum. Quare neque possibile est aliquod unum et idem indivisibile, simul pati species eorum; et ita neque intelligere et sentire, si intelligere et sentire est huiusmodi, id est pati quoddam.

#11 Quarto ibi sed sicut ponit veram solutionem; et solutio ista sumitur ex similitudine puncti. Punctum enim quod est inter duas partes lineae, potest accipi ut unum et ut duo. Ut unum quidem, secundum quod continuat partes lineae ut communis terminus. Ut duo autem, secundum quod bis utimur puncto, id est ut principio unius lineae, et ut fine alterius. Sic etiam intelligendum est, quia vis sentiendi diffunditur in organa quinque sensuum ab aliqua una radice communi, a qua procedit vis sentiendi in omnia organa, ad quam etiam terminantur omnes immutationes singulorum organorum: quae potest considerari dupliciter. Uno modo prout est principium unum et terminus unum omnium sensibilium immutationum. Alio modo, prout est principium et terminus huius et illius sensus. Et hoc est quod dicit, quod sicut punctum est unum aut duo, sic divisibile est, in quantum simul bis utitur eodem signo id est principio sensitivo, scilicet ut principio et termino visus et auditus.

#12 In quantum igitur aliquis utitur principio sensitivo, quasi uno termino pro duobus, intantum duo iudicat, et separata sunt quae accipiuntur, sicut in separato idest divisibili principio cognoscuntur in quantum vero est unus in se, sicut in uno principio cognoscit differentiam utriusque, et simul. Habet igitur hoc principium sensitivum commune, quod simul cognoscat plura, in quantum accipitur bis, ut terminus duarum immutationum sensibilium; in quantum vero est unum, iudicare potest differentiam unius ad alterum.

#13 Oportet autem illud principium sensitivum commune habere aliud organum, quia pars sensitiva non habet aliquam operationem sine organo. Cum enim organum tactus diffundatur per totum corpus, necessarium videtur, ut ibi sit organum huius principii sensitivi communis, ubi est prima radix organi tactus. Et propter hoc superius dixit, quod si caro esset ultimum organum tactus, quod tangendo secundum carnem, discerneremus unum sensibile ab alio.

#14 Considerandum est etiam, quod licet hoc principium commune immutetur a sensu proprio, quia ad sensum communem perveniunt immutationes omnium sensuum propriorum, sicut ad communem terminum; non tamen sensus proprius est nobilior quam sensus communis, licet movens sit nobilior moto, et agens patiente; sicut nec sensibile exterius est nobilior quam sensus proprius, licet moveat ipsum. Est enim secundum quid nobilior, scilicet in quantum est actu album vel dulce, ad quod est sensus proprius in potentia.

Sed sensus proprius simpliciter est nobilior propter virtutem sensitivam, unde et nobiliori modo recipit sine materia: omne enim recipiens aliquid, recipit illud secundum suum modum. Et sic sensus communis nobiliori modo recipit quam sensus proprius, propter hoc quod virtus sensitiva consideratur in sensu communi ut in radice, et minus divisa.

Neque oportet, quod per aliquam actionem sensus communis species recepta in organo fiat in ipso: quia omnes potentiae partis sensitivae, sunt passivae; nec est possibile, quod una potentia sit activa et passiva.

|#15 Considerandum est etiam, quod sensus proprius habet discernere inter contraria sensibilia, in quantum proprius participat aliquid de virtute sensus communis, quia et ipse sensus proprius est unus terminus diversarum immutationum, quae fiunt per medium a contrariis sensibilibus. Sed ultimum iudicium et ultima discretio pertinet ad sensum communem.

|#16 Ultimo autem epilogando concludit, quod dictum est de principio, secundum quod dicitur animal esse sensitivum, vel potens sentire.

#### |+4 Lectio 4

|#1 Postquam Philosophus ostendit, quod duae operationes, de quibus dubium videbatur, percipere scilicet actus sensuum propriorum, et discernere inter sensibilia diversorum sensuum, non excedunt facultatem principii sensitivi, nunc vult inquirere, utrum sapere et intelligere excedant facultatem principii.

Circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod sapere et intelligere, non pertinent ad sensum: quod est ostendere, sensum et intellectum non esse idem subiecto. Secundo, quod phantasia, quae pertinet ad sensum, non est idem cum opinione, quae pertinet ad intellectum, ibi, phantasia autem etc.. Circa primum duo facit. Primo ponit opinionem ponentium sensum et intellectum esse idem. Secundo improbat eam, ibi, et tamen oportuit.

Circa primum duo facit. Primo ponit opinionem. Secundo assignat causam opinionis, ibi, omnes enim hi. Circa primum duo facit. Primo ponit opinionem in communi. Secundo inducit quaedam verba quorundam Philosophorum, quae ad illud pertinere videntur, ibi, et antiquis sapere.

|#2 Dicit ergo primo, quod quia antiqui Philosophi definiebant animam secundum duo, scilicet secundum motum secundum locum, et cognitionem, quae includit intellectivam discretionem et sensum: videtur hoc, quod secundum eorum opinionem intelligere et sapere sit quoddam sentire: quia tam sentiendo quam intelligendo anima iudicat et cognoscit.

|#3 Deinde cum dicit et antiqui ostendit, quod non solum hoc sequitur ex hoc quod in communi dicebant; sed expresse antiqui dixerunt, quod idem sit sapere per intellectum et sentire. Ut autem intelligantur verba Philosophorum, quae inducuntur, quomodo ad propositum faciunt, considerandum est, quod nullum corpus potest directe agere in id quod nullo modo est corporeum. Quia igitur potentiae sensitivae aliquo modo sunt corporeae, quia sunt virtutes in corporis organis, immutari possunt ex actione corporum caelestium; per accidens tamen, quia neque anima neque animae virtus movetur nisi per accidens moto corpore. Et propter hoc contingit, quod ex impressione corporis caelestis variatur et phantasia, et appetitus sensitivus.

Unde et animalia irrationalia, quae solo appetitu sensitivo aguntur in suis motibus, ut plurimum insequuntur impressiones corporum caelestium. Ponere igitur, quod corpora caelestia habeant impressionem directe in partem intellectivam quantum ad intellectum et voluntatem, est ponere quod voluntas et intellectus sunt virtutes corporeae. Et hoc sonant verba quorundam Philosophorum antiquorum.

|#4 Dicit enim empedocles quod tam in hominibus, quam in aliis animalibus, voluntas augetur, idest incitatur ad agendum ad praesens, scilicet secundum praesentis horae dispositionem, quae quidem dispositio dependet ex dispositione corporum caelestium.

Unde praesens tempus vel hora eis idest hominibus, et aliis animalibus praestat semper sapere altera. Diversis enim horis et temporibus, diversa diversimode homo et alia animalia inveniuntur iudicare de rebus.

|#5 Et ad idem pertinet illud verbum Homeri. Talis enim est intellectus in terrenis hominibus, qualem pater virorumque deorumque, idest sol, ducit in diem.

Dicitur autem sol pater virorum, quia est aliqua causa humanae generationis. Homo enim generat hominem et sol. Dicitur autem pater deorum, vel propter corpora caelestia, quae antiqui deos appellabant, quae secundum astrologos quodammodo a sole regulantur, vel propter homines, quos deificari credebant, qui virtute solis generantur. Virtus autem solis est in die, quia in die nobis apparet, dum movetur in superiori hemisphaerio, unde et ab astrologis dicitur planeta diurnus. Voluit ergo Homerus dicere, quod homines terreni intellectum sortiuntur ex actione solis, et quod secundum diversitatem motus, et situs, et aspectus solaris, diversimode se habent in intelligendo.

#6 Sciendum est autem quod hunc versum Homeri Aristoteles non totum posuit, sed solum principium. Unde nec in Graeco nec in arabico plus habetur quam hic. Talis enim intellectus est, ut sic intelligatur hoc dictum, sicut consuevimus inducentes aliquem versum alicuius auctoris tantum ponere principium, si versus sit notus. Sed quia hic versus Homeri non erat notus apud Latinos, boetius totum posuit.

#7 Patet ergo ex hoc quod hic dicitur quod si corpora caelestia habent directe impressionem in intellectum et voluntatem, idem est ac si ponatur quod intellectus est idem cum sensu.

Indirecte vero impressio corporum caelestium potest pertingere ad intellectum vel voluntatem, prout intellectus et voluntas coniunguntur in sua operatione virtutibus sensitivis. Laeso enim organo phantasiae, impeditur intellectus in sua operatione; et ex appetitu sensitivo inclinatur voluntas ad volendum vel nolendum aliquid. Quia tamen voluntas non ex necessitate trahitur appetitu sensitivo, sed semper ei liberum manet sequi inclinationem appetitus sensitivi, vel non sequi; ideo corpora caelestia nullam necessitatem humanis actibus inducunt.

#8 Deinde cum dicit omnes enim ostendit causam positionis. Manifestum est enim quod remota differentia, qua aliqua abinvicem differunt, remanent idem; sicut si rationale auferatur ab homine, remanebit de numero irrationabilium animalium. Haec autem est differentia, qua differt cognitio intellectiva a sensitiva, quod sentire est aliquid corporeum.

Non enim operatio sensus est sine organo corporali.

Intelligere autem non est aliquid corporeum; quia operatio intellectus non est per organum corporeum, ut infra ostendetur.

Ideo ergo antiqui ponebant sensum et intellectum, idem esse, quia opinabantur quod intelligere esset aliquid corporeum sicut et sentire.

#9 Quomodo autem utrumque ponerent aliquid corporeum, consequenter ostendit per hoc, quod ponebant tam sapere secundum intellectum quam sentire, contingere per virtutem similitudinis, sicut in primo libro dictum est. Et intelligebant similitudinem secundum esse corporeum, puta quod per terram cognoscitur terra, et per aquam aqua, et sic de aliis. Unde sequebatur quod sentire et intelligere consequerentur naturam corpoream, et eodem modo. Et sic sentire et intelligere sequitur esse idem.

#10 Deinde cum dicit et tamen improbat praedictam positionem. Et primo quantum ad causam. Secundo quantum ad ipsam positionem, ibi, quod quidem igitur.

Dicit ergo primo, quod Philosophi assignantes causam cognitionis esse similitudinem cognoscentis ad cognitum, debuerunt assignare aliquam causam etiam deceptionis; quia deceptio videtur esse magis propria animalibus quam cognitio secundum conditionem suae naturae. Videmus enim quod homines ex seipsis decipi possunt et errare. Ad hoc autem quod veritatem cognoscant, oportet quod ab aliis doceantur. Et iterum pluri tempore anima est in deceptione quam in cognitione veritatis; quia ad cognitionem veritatis vix pervenitur post studium longi temporis. Et haec quidem ratio efficax est contra antiquos Philosophos, qui ponebant cognitionem inesse animae ex sui natura, quasi anima ex hoc quod constituta est ex principiis, habeat quod non solum sit in potentia ad cognoscibilia, sed quod sit actu cognoscens.

#11 Potest autem ad hoc dupliciter responderi. Uno modo, ut dicatur, quod antiqui Philosophi non credebant aliquam deceptionem esse. Ponebant enim quod omnia quae videntur, sunt vera ut supra dictum est. Et ideo non oportebat, quod assignarent causam deceptionis.

#12 Alio modo potest responderi, quod ex hoc ipso, quod dicebant causam cognitionis esse ex hoc quod anima tangit id quod est sibi simile, datur intelligi quod causa deceptionis sit haec quod anima tangit sibi dissimile.

Hoc est ergo quod concludit, quod quia antiqui Philosophi non assignaverunt causam deceptionis animae, necesse est, quod aut omnia, quae videntur, vera sint, ut quidam dixerunt, aut quod tactus, quo anima tangit rem dissimilem, sit deceptionis causa.

Tangere enim dissimile videtur esse contrarium ad cognoscere sibi simile.

#13 Primum autem reprobatum est in quarto metaphysicae.

#14 Unde procedit ad inquirendum secundum, cum dicit videtur autem manifestum est enim, quod dissimile et simile sunt contraria: sed circa contraria eodem modo se habet homo ad cognitionem et deceptionem; quia qui cognoscit unum contrariorum, cognoscit et aliud et qui errat in uno, errat in alio. Et hoc est quod dicit quod scientia et deceptio videtur eadem esse contrariorum. Non ergo est possibile, quod tactus rei similis sit causa verae cognitionis, et tactus rei dissimilis sit causa deceptionis, quia tunc esset scientia de uno contrariorum, et deceptio de alio.

#15 Deinde cum dicit quod quidem improbat positionem, ostendens, quod neque sapere neque intelligere est idem, quod sentire: haec enim duo intellectivae cognitioni attribuuntur. Intellectus enim habet iudicare, et hoc dicitur sapere et apprehendere, et hoc dicitur intelligere. Primo ergo ostendit, quod sentire non sit idem quod sapere, tali ratione. Sentire inest omnibus animalibus; sapere autem non inest omnibus, sed paucis; ergo sapere non est idem quod sentire. Dicit autem quod sapere inest paucis animalium, et non quod insit solis hominibus, quia etiam quaedam animalia participant aliquid prudentiae et aliquid sapientiae, scilicet quod recte iudicant de agendis per aestimationem naturalem.

#16 Secundo ibi sed neque probat quod intelligere non sit idem quod sentire, per duo media. Quorum primum tale est. Intelligere contingit recte et non recte. Recte quidem contingit intelligere secundum scientiam, quae est speculabilium et necessariorum, vel secundum prudentiam, quae est recta ratio contingentium agibilium, vel secundum opinionem veram, quae se habet ad utrumque, et non determinate ad alterum oppositorum, sicut scientia et prudentia, sed ad unum, cum formidine alterius. Non recte autem contingit intelligere, secundum eorum contraria, idest secundum falsam scientiam, et secundum imprudentiam et secundum opinionem falsam. Sentire autem non contingit nisi recte, quia sensus circa propria sensibilia semper verus est; ergo sentire et intelligere non sunt idem.

#17 Et quia posset aliquis dicere quod recte intelligere sit idem quod sentire, ideo adiungit aliud medium ad hoc excludendum, quod tale sentire inest omnibus animalibus intelligere autem non, sed solis illis, quibus inest ratio, scilicet hominibus, qui per inquisitionem rationis, apprehensionem veritatis intelligibilis consequuntur: quamvis substantiae separatae, quae sunt altioris intellectus, statim absque inquisitione veritatem intelligant: ergo et recte intelligere non idem est quod sentire.

#18 Deinde cum dicit phantasia enim ostendit quod opinio, quae sequitur intellectum, sit aliud a phantasia, quae sequitur sensum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod phantasia non est opinio. Secundo inquit quid sit phantasia, ibi, de eo autem quod est intelligere. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit: et dicit, quod ex hoc etiam apparet quod sensus et intellectus differunt, quia phantasia aliud est a sensu et ab intellectu, et tamen phantasia non fit sine sensu, quia consequitur sensum, ut postea dicetur, et sine phantasia non fit opinio. Ita enim videtur se habere phantasia ad sensum, sicut opinio ad intellectum. In rebus autem sensibilibus, cum aliquid sentimus, asserimus sic esse. Cum autem secundum phantasiam aliquid videtur, non asserimus sic esse, sed sic videri vel apparere nobis. A visione enim vel apparitione sumitur nomen phantasiae, ut infra dicetur. Et similiter circa intelligibilia, cum aliquid intelligimus asserimus sic esse. Cum autem opinamur, dicimus sic videri, vel apparere nobis. Sicut enim intelligere requirit sensum, ita et opinari requirit phantasiam.

#19 Secundo ibi quod autem probat quod non sit idem opinio et phantasia, duabus rationibus; quarum prima talis est. Passio phantasiae est in nobis cum volumus, quia in potestate nostra est formare aliquid, quasi apparens ante oculos nostros, ut montes aureos, vel quicquid volumus, sicut patet de illis qui recordantur, et formant sibi idola eorum quae sibi videntur ad votum. Sed opinari non est in potestate nostra; quia necesse est, quod opinans habeat rationem, per quam opinetur, vel verum vel falsum; ergo opinio non est idem quod phantasia.

#20 Secundam rationem ponit cum dicit amplius autem quae talis est. Opinionem statim sequitur passio in appetitu; quia cum opinamur aliquid esse grave vel terribile, statim compatimur tristando vel timendo. Et similiter si sit aliquid confidendum, idest de quo aliquis debeat confidere et sperare, statim sequitur spes vel gaudium. Sed ad phantasiam non sequitur passio in appetitu; quia dum aliquid apparet nobis secundum phantasiam, similiter nos habemus, ac si consideremus in pictura aliqua terribilia vel sperabilia; ergo opinio non est idem quod phantasia.

#21 Huius autem differentiae ratio est, quia appetitus non patitur neque movetur ad simplicem apprehensionem rei, qualem proponit phantasia. Sed oportet quod apprehendatur sub ratione boni vel mali, convenientis vel nocivi. Et hoc facit opinio in hominibus, componendo vel dividendo, dum opinatur hoc esse terribile vel malum, illud autem esse sperabile vel bonum. Phantasia autem non componit neque dividit. Patitur tamen appetitus animalium ab aestimatione naturali, quae hoc operatur in eis, quod opinio in hominibus.

|#22 Tertio ibi sunt autem dicit quod cum ad intellectualem acceptionem multa pertineant, scilicet scientia, prudentia, opinio et contraria horum, de horum differentia non est hic agendum, sed alibi, scilicet in sexto ethicorum.

#### |+5 Lectio 5

|#1 Postquam Philosophus ostendit quod phantasia non est opinio, incipit inquirere quid sit. Et primo dicit de quo est intentio.

Secundo prosequitur, ibi, si igitur phantasia. Dicit ergo primo, quod cum ostensum sit quod intelligere est aliud quam sentire, et ad unum horum pertineat opinio, scilicet ad intellectum, ad aliud autem phantasia, scilicet ad sensum; postquam determinatum est de sensu, dicendum est de phantasia; ut sic postmodum determinetur de altero, scilicet de intellectu et opinione.

|#2 Deinde cum dicit si igitur prosequitur intentum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod phantasia non est aliqua potentiarum vel habituum manifestorum, qui discernunt vel iudicant verum et falsum.

Secundo ostendit quid sit, ibi, sed quoniam accidit motus. Circa primum tria facit. Primo distinguit potentias et habitus, quibus aliquid discernitur. Secundo ostendit, quod phantasia non est aliquid horum, ibi, quod quidem igitur non sit sensus. Tertio ostendit quod non est aliquid compositum ex eis, ibi, manifestum igitur quoniam. Dicit ergo primo, quod cum phantasia sit, secundum quam dicitur nobis fieri aliquod phantasma, idest aliquid apparibile, nisi forte accipiamus phantasmata metaphorice, necesse videtur quod sit aliquid de numero habituum vel potentiarum cognoscitivarum, quibus discernitur unum ab alio, aut quibus circa aliquid dicimus verum vel falsum, hoc est erramus vel non erramus.

Nam apparere est aliquid discernere et dicere verum vel falsum. Potentiae autem vel habitus quibus discernimus, et dicimus verum et falsum, videntur esse hi quatuor: sensus, intellectus, opinio et scientia. Unde videtur quod phantasia sit aliquid horum quatuor.

|#3 Ponit autem haec quatuor, quasi iam nota. Alia autem, quae ad cognitionem videntur pertinere, nondum erant suo tempore per certitudinem scita. Ipse autem iam superius distinxit intellectum a sensu. Unde praeter sensum connumerat tria alia; scilicet intellectum, opinionem et scientiam. Et videtur quod intellectus non accipiatur hic pro potentia; sic enim contra intellectum non dividerentur scientia et opinio, quae ad potentiam intellectivam pertinent: sed intellectus accipitur pro certa apprehensione eorum quae absque inquisitione nobis innotescunt, sicut sunt prima principia. Scientia vero pro cognitione eorum, de quibus certificamur per certitudinem vel investigationem rationis. Opinio autem pro cognitione eorum de quibus certum iudicium non habemus.

|#4 Unde etiam dicit quod phantasia est habitus vel potentia de numero eorum, ad ostendendum quod inter haec, aliquid est ut potentia, et aliquid ut habitus. Cognoscere autem possumus quod haec tantum apprehensionis principia apud antiquos nota erant, ex positione Platonis superius in primo libro posita, qui solum haec quatuor ad numeros reduxit, tribuens intellectum uni, scientiam dualitati, opinionem ternario, sensum quaternario.

|#5 Deinde cum dicit quod igitur ostendit quod phantasia non est aliquid dictorum. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod non sit sensus. Secundo quod non sit intellectus, sive scientia, ibi, at vero neque semper. Tertio quod non sit opinio, ibi, relinquitur. Circa primum tria facit.

Primo ostendit quod phantasia non sit sensus, neque secundum potentiam, neque secundum actum: et ratio est talis. Dormiens aliquid phantasiatur: hoc autem non fit secundum sensum in potentia, quia sensui in potentia existenti, nihil apparet: nec secundum sensum in actu, quia in somno non est sensus in actu; ergo phantasia non est sensus in potentia, neque sensus in actu.

|#6 Secundo ibi postea secundum ostendit quod phantasia non sit sensus in potentia: et est ratio talis. Sensus in potentia semper adest animali, phantasia autem non semper, cum non semper animali aliquid appareat; ergo phantasia non est sensus in potentia.

|#7 Tertio ibi si vero ostendit quod phantasia non sit sensus secundum actum, quatuor rationibus. Quarum prima talis est. Sensus secundum actum conveniunt omnibus bestiis, idest animalibus irrationalibus.

Si igitur phantasia esset idem quod sensus in actu, sequeretur quod inesset omnibus animalibus irrationalibus. Hoc autem non est verum; non enim inest formicae aut api, aut vermi: ergo phantasia non est sensus secundum actum.

|#8 Considerandum est autem quod omnia animalia habent quodammodo phantasiam; sed animalia imperfecta habent phantasiam indeterminatam, sicut infra dicit Philosophus.

Sed hoc non videtur verum de formica et ape, in quarum operatione plurimum prudentiae apparet. Sed sciendum est quod opera prudentiae, formica et apis operantur naturali inclinatione, non ex hoc quod habeant phantasiam determinatam et distinctam a sensu: non enim phantasiatur aliquid, nisi dum moventur a sensibili. Quod autem operantur propter finem, quasi providentes in futurum, non contingit ex hoc quod habeant aliquam imaginationem ipsius futuri; sed imaginantur actus praesentes, qui ordinantur ad finem ex naturali inclinatione magis quam ex apprehensione.

Illa autem animalia dicit Philosophus phantasiam habere, quibus aliquid secundum phantasiam apparet, etiam dum non actu sentitur.

|#9 Secundam rationem ponit ibi postea hi quae talis est. Sensus secundum actum semper sunt veri; non enim sensus decipitur circa proprium sensibile: sed phantasiae ut plurimum sunt falsae. Non enim respondet imaginationi ut plurimum; ergo phantasia non est sensus secundum actum.

|#10 Tertiam rationem ponit ibi amplius autem quae est talis. Cum operamur cum certitudine circa sensibile actu, scilicet ipsum sentiendo, non dicimus quod hoc videtur nobis homo, sed magis hoc dicimus cum non manifeste sentimus, sicut cum a remotis aliquid videmus, vel cum videmus aliquid in tenebris.

Et tunc sensus secundum actum, aut est verus, aut est falsus. Circa sensibile enim per accidens, cuiusmodi sensibile est homo, non semper sensus est verus, sed quandoque decipitur.

Addit autem hoc ut ostendat convenientiam inter sensum non manifestum, et phantasiam, quae etiam quandoque est vera, quandoque falsa est. Cum autem manifeste aliquid phantasiatur, dicimus quod hoc videtur nobis homo, et quod non per certitudinem sit homo; ergo phantasia non est idem quod sensus in actu.

|#11 Quartam rationem ponit ibi et quod quae talis est. Phantasticae visiones apparent dormientibus. In eis autem non est sensus secundum actum; ergo phantastica visio non est sensus secundum actum.

|#12 Deinde cum dicit at vero ostendit quod phantasia non sit intellectus neque scientia. Intellectus enim est primorum principiorum, et scientiarum de conclusionibus per demonstrationem acquisita, semper sunt verorum. Phantasia autem quandoque est falsa; ergo phantasia non est intellectus, neque scientia.

|#13 Deinde cum dicit relinquitur igitur ostendit quod phantasia non sit opinio quod magis videbatur, quia opinio etiam quandoque est falsa, sicut phantasia. Ostendit autem hoc duabus rationibus. Prima quarum talis est. Opinionem sequitur fides; non enim videtur esse conveniens, quod aliquis non credat id quod opinatur; et sic cum nulla bestia habeat fidem, nulli bestiarum inerit opinio.

Sed phantasia inest multis bestiarum, ut dictum est; ergo phantasia non est opinio.

|#14 Secundam rationem ponit ibi amplius omnem quae talis est. Ad omnem opinionem consequitur fides, quia unusquisque credit illud quod opinatur, ut dictum est. Sed ad fidem sequitur quod aliquis sit persuasus; ea enim credimus, quae nobis persuasa sunt. Ad persuasionem autem sequitur ratio secundum ordinem illationis, quia per aliquam rationem, aliquid alicui suadetur; ergo de primo ad ultimum, quicumque habet opinionem, habet rationem.

Nulla autem bestia habet rationem, cum autem aliqua habeat phantasiam; ergo phantasia non est opinio. Et manifestum est quod haec secunda ratio inducitur ad confirmandum primam, quantum ad hoc quod prima supposebat quod nulla bestia habeat fidem.

|#15 Deinde cum dicit manifestum ostendit quod phantasia non est aliquid compositum ex praemissis, et praecipue ex sensu et opinione, ex quibus magis posset videri esse composita. Et circa hoc tria facit.

Primo ponit quod intendit, quasi ex praemissis concludens, quod quia phantasia neque est sensus neque opinio, manifestum propter hoc esse potest, quod phantasia, nec opinio est cum sensu, ita quod essentialiter sit opinio et habeat sensum concomitantem, neque opinio est per sensum, ita quod essentialiter sit opinio, sed et habeat sensum causantem, neque est complexio opinionis et sensus, ita quod essentialiter componatur ex utroque. Non autem addit quod non sit phantasia sensus cum opinione, quia phantasia magis videtur communicare cum opinione, quae potest esse falsa, quam cum sensu, qui est semper verus.

|#16 Secundo ibi et manifestum ostendit qualiter oporteat accipi opinionem, si phantasia complectitur opinionem et sensum: quia enim phantasia est unius et eiusdem, manifestum est quod opinio adiuncta sensui, quae est phantasia, non est alia quaedam opinio, sed illa quae est de eodem de quo est sensus; sicut si dicamus, quod phantasia est quaedam complexio ex opinione albi, et sensu eiusdem. Non enim potest esse composita ex opinione albi et sensu boni, quia sic phantasia non esset de uno et eodem.

Oportet igitur, si phantasia est ex complexione opinionis et sensus, quod apparere aliquid secundum phantasiam, nihil aliud sit quam opinari aliquid idem, quod sentitur per se, et non secundum accidens.

#17 Tertio ibi apparent autem destruit praedictam positionem tali ratione.

Contingit aliquando quod aliqua falsa apparent secundum phantasiam, quae est a sensu: et de illis et de eisdem rebus, homo habet veram opinionem. Sicut secundum sensum apparet, quod sol non excedit quantitatem unius pedis, quod falsum est. Sed secundum veram opinionem creditur esse maior habitatione, idest tota terra, in qua habitamus. Si enim apparitio ipsa falsa, sit idem quod opinio cum sensu, oportet alterum duorum dicere: quorum unum est, quod in ista compositione opinionis ad sensum, aliquis abiiciat veram opinionem quam prius habebat, re opinata salvata, idest eodem modo manente; et ille qui abiicit opinionem, non sit oblitus neque quod decredat. Quod est impossibile. Istis enim tribus modis aliquis abiicit veram opinionem.

Primo quando res mutatur, sicut cum aliquis vere opinatur quod socrates sedet, eo sedente; sed postquam socrates sedere destiterit, si retineat opinionem eandem, vera opinio mutatur in falsam. Secundo quando desinit opinari quod prius opinabatur, propter hoc quod est pristinae opinionis oblitus. Tertio, quando desinit opinari quod prius opinabatur, quia decredit quod prius credebat, immutatur propter aliam rationem. Quod autem aliquis amittat opinionem, nullo istorum contingente, est impossibile. Quod tamen contingeret in proposito.

#18 Aliud autem quod oportet dicere, si primum non dicatur, est quod aliquis retineat cum falsa opinione, veram opinionem.

Et sic si ipsa apparitio est ipsa opinio (quod necesse est ponere, si phantasia est opinio), sequitur quod eadem apparitio sit vera et falsa.

Sed oportet si vera falsa facta est, et non sit vera, quod res transcendens idest transmutata ab eo quod prius erat, lateat opinantem; quia si non lateret eum, simul cum mutatione rei mutaretur opinio, et non esset eius opinio falsa. Hoc autem adiunxit ad exponendum quod prius dixerat de salvatione rei.

Concludit ergo quod phantasia neque est quid praedictorum quatuor, neque est compositum ex his.

|+6 Lectio 6

#1 Postquam Philosophus ostendit quod phantasia non est aliquid illorum quatuor, quae ab antiquis ad cognitionem pertinere ponebantur, hic inquit quid sit phantasia.

Et dividitur in partes duas. In prima ostendit quid sit phantasia. In secunda assignat rationem eorum, quae ad phantasiam pertinent, ibi, hoc autem accidit. Ad investigandum quid sit phantasia, hoc modo procedit. Primo enim proponit, quod si aliquid est motum, contingit quod ab eodem aliquid aliud moveatur. Ostensum est enim in octavo physicorum, quod est duplex movens: scilicet movens immobile, et movens motum, quod scilicet movet, eo quod movetur.

#2 Deinde ponit, quod phantasia est quidam motus. Sicuti enim sentiens movetur a sensibilibus, ita in phantasiando movetur a quibusdam apparentibus, quae dicuntur phantasmata.

#3 Ulterius ponit affinitatem, quam habet phantasia ad sensum, quia phantasia non potest fieri sine sensu, sed est tantum in habentibus sensum, scilicet in animalibus; et est illorum tantum quorum est sensus, scilicet illorum quae sentiuntur. Ea enim, quae sunt intelligibilia tantum, non cadunt in phantasiam.

#4 Deinde proponit quod ab actu sensus contingit quemdam motum fieri. Quod quidem fit manifestum ex eo quod primo proponebatur, scilicet quod ab eo quod est motum, contingit moveri alterum. Sensus autem secundum actum fit, ex eo quod movetur a sensibilibus; unde relinquitur, quod a sensu secundum actum causetur aliquis motus. Ex quo etiam manifestum est, quia motus causatur ab actu sensus, necesse est quod sit similis sensui, quia omne agens agit simile sibi. Unde et illud, quod movet in quantum movetur, causat motum similem motui quo ipsum movetur.

#5 Ex omnibus autem his concludit, quod phantasia sit quidam motus causatus a sensu secundum actum; qui quidem motus non est sine sensu, neque potest inesse his quae non sentiunt. Quia si aliquis motus fit a sensu secundum actum, similis est motui sensus, et nihil aliud nisi phantasia invenitur esse tale.

Relinquitur ergo, quod phantasia erit huiusmodi motus. Et ex hoc quod est motus causatus a sensu, similis ei, sequitur quod continget habentem phantasiam, multa agere et pati secundum eam. Et contingit esse veram et falsam, ut statim ostenditur.

#6 Deinde cum dicit hoc autem assignat rationem eorum quae conveniunt phantasiae, per ea quae dicta sunt. Et circa hoc tria facit. Primo assignat causam eius quod dixerat, quod phantasia quandoque sit vera et quandoque falsa. Secundo assignat causam huius nominis, ibi, quoniam autem visus. Tertio assignat causam eius quod dixerat, quod animalia multa agunt secundum phantasiam, ibi, et quoniam immanent.



Dicit ergo primo quod hoc, scilicet phantasiam esse quandoque veram et quandoque falsam, accidit propter hoc quod dicitur, quia scilicet sensus, a cuius actu causatur phantasia, diversimode se habet ad veritatem, secundum quod comparatur ad diversa.

#7 Nam primo quidem circa propria sensibilia semper verus est aut modicum habet de falsitate. Sicut enim potentiae naturales non deficiunt in propriis operationibus, nisi in minori parte, propter aliquam corruptionem; sic etiam sensus non deficiunt a vero iudicio priorum sensibilibus, nisi in minori parte, propter aliquam corruptionem organi; ut apparet in febricitantibus, quibus propter indispositionem linguae dulcia amara esse videntur.

#8 Secundo autem sensus est circa sensibilia per accidens; et hic iam decipitur sensus. Quod enim album sit quod videtur, non mentitur sensus; sed si album sit hoc aut illud, puta vel nix, vel farina vel aliquid huiusmodi, hic iam contingit mentiri sensum, et maxime a remotis.

#9 Tertio sensus est sensibilibus communium quae consequuntur subiecta in quibus sunt accidentia, quae sunt sensibilia propria; sicut magnitudo et motus, quae sunt sensibilia communia accidunt sensibilibus corporibus. Et circa huiusmodi maxime est deceptio, quia iudicium de his variatur secundum diversitatem distantiae. Nam quod a remotiori videtur, minus videtur.

#10 Motus autem phantasiae qui est factus ab actu sensus, differt ab istis tribus sensibus, id est actibus sensus, sicut effectus differt a causa. Et propter hoc etiam quia effectus est debilior causa, et quanto magis aliquid elongatur a primo agente, tanto minus recipit de virtute et similitudine eius; ideo in phantasia facilius adhuc quam in sensu potest incidere falsitas, quae consistit in dissimilitudine sensus ad sensibile. Tunc enim est falsus sensus quando aliter recipitur forma sensibilis in sensu, quam sit in sensibili. Et dico aliter secundum speciem, non secundum materiam; puta si sapor dulcis recipiatur in lingua secundum amaritudinem: secundum vero materiam semper aliter recipit sensus, quam habeat sensibile. Omnis igitur motus phantasiae, qui fit a motu priorum sensibilibus, est verus, ut in pluribus. Et hoc dico quantum ad praesentiam sensibilis, quando motus phantasiae est simul cum motu sensus.

#11 Sed quando motus phantasiae est in absentia sensus, tunc etiam circa propria sensibilia contingit decipi. Imaginatur enim quandoque absentia ut alba, licet sint nigra. Sed alii motus phantasiae, qui causantur a sensu sensibilibus per accidens, et a sensu sensibilibus communium, possunt esse falsi, sive sit praesens sensibile, sive non. Sed magis sunt falsi in absentia sensibilis, quam sunt quando sunt procul.

#12 Ex hac autem ratione assignata, concludit ulterius principale propositum; dicens, quod si ea quae dicta sunt non conveniunt nisi phantasiae, et phantasia habet quod dictum est, relinquitur quod phantasia sit motus a sensu factus in actu.

#13 Ulterius autem quod iste motus aliam potentiam requirat, quam sensitivam, Aristoteles hoc non determinat. Sed videtur quod cum secundum diversitatem actuum distinguantur potentiae, et diversitas motus requirat diversa mobilia, quia quod movetur, non movet seipsum, sed alterum, necessarium videtur quod sit alia potentia phantastica, sive imaginativa, a sensu.

#14 Deinde cum dicit quoniam autem assignat causam huius nominis. Circa quod sciendum est, quod phos in Graeco, idem est quod lux; et inde venit phanos quod est apparitio, vel illuminatio et phantasia. Dicit ergo quod visus est praecipuus inter alios sensus, eo quod est spiritualior, ut supra ostensum est, et plurimum cognoscitivus: ideo phantasia quae causatur a sensu secundum actum, accipit nomen a lumine, sine quo non est videre, ut supra dictum est.

#15 Deinde cum dicit et quoniam ostendit causam, quare animalia agunt et patiuntur secundum phantasiam; et dicit, quod phantasiae immanent, id est perseverant, etiam abeuntibus sensibilibus, et sunt similes sensibus secundum actum. Unde sicut sensus secundum actum movet appetitum ad praesentiam sensibilis, ita et phantasiae in absentia sensibilis. Et propter hoc dicit quod animalia multa operantur secundum phantasias. Sed hoc contingit propter defectum intellectus, quia cum intellectus adest, quia est superior, eius iudicium praevalet ad agendum.

#16 Unde quando intellectus non dominatur, agunt animalia secundum phantasiam. Alia quidem, quia omnino non habent intellectum, sicut bestiae, alia vero quia habent intellectum velatum, sicut homines. Quod contingit tripliciter. Quandoque quidem ex aliqua passione irae, aut concupiscentiae, vel timoris

aut aliquid huiusmodi. Quandoque autem accidit ex aliqua infirmitate, sicut patet in phreneticis vel furiosis. Quandoque autem in somno, sicut accidit in dormientibus. Ex istis enim causis contingit quod intellectus non praevaleret phantasiae, unde homo sequitur apprehensionem phantasticam quasi veram. Ultimo concludit de phantasia, quod dictum est quid sit, et quae sit eius causa.

|+7 Lectio 7|#1 N.1 Postquam Philosophus determinavit de parte animae sensitiva, et ostendit etiam quod sentire et intelligere non sunt idem, hic incipit determinare de parte animae intellectiva. Et dividitur in partes duas. In prima determinat de parte animae intellectiva. In secunda, ex his quae determinata sunt de sensu et intellectu, ostendit quid sit de anima sentiendum, ibi, nunc autem de anima. Prima dividitur in partes duas. In prima determinat de intellectu. In secunda comparat ipsum ad sensum, ibi, videtur autem sensibile. Prima dividitur in duas. In prima determinat de intellectu. In secunda de operatione eius, ibi, indivisibilium. Prima dividitur in tres. In prima determinat de intellectu possibili. In secunda de intellectu agente, ibi, quoniam autem sicut in omni. In tertia de intellectu in actu, ibi, idem autem est secundum actum. Circa primum tria facit. In prima determinat de intellectu possibili. In secunda de obiecto eius, ibi, quoniam autem aliud. In tertia movet dubitationem circa praedeterminata, ibi dubitabit autem aliquis. Circa primum duo facit. Primo ostendit naturam intellectus possibilis. Secundum ostendit quomodo reducatur in actum, ibi, cum autem sic fiat singula. Circa primum duo facit. Primo ostendit de quo est intentio. Secundo ostendit propositum, ibi, si igitur est intelligere.

#2 N.2 Dicit ergo, quod postquam determinatum est de parte animae sensitiva, et ostensum est quod sapere et intelligere non est idem quod sentire, considerandum est nunc de parte animae qua cognoscit anima, id est intelligit, et sapit. Supra autem dictum est, quod differentia est inter sapere et intelligere. Nam sapere pertinet ad iudicium intellectus, intelligere autem ad eius apprehensionem.

#3 N.3 Circa hanc autem partem aliquid est quod praetermittit, de quo erat apud antiquos dubium. Utrum scilicet haec pars animae sit separabilis ab aliis partibus animae subiecto, sive non sit separabilis subiecto, sed ratione tantum. Intelligit autem esse separabile subiecto, per hoc quod dicit esse separabile secundum magnitudinem, propter Platonem, qui ponens partes animae subiecto abinvicem separatas, attribuit eis organa in diversis partibus corporis. Hoc est ergo quod praetermittit.

#4 N.4 Sed duo sunt quae inquirere intendit. Quorum primum est. Si sit separabilis secundum rationem haec pars animae ab aliis, quam differentiam habet ab aliis. Et quia proprietas potentiae ex qualitate actus cognoscitur. Secundum quod inquirere intendit est quomodo sit ipsum intelligere, id est quomodo operatio intellectualis compleatur.

#5 N.5 Deinde cum dicit si igitur ostendit propositum. Et circa hoc tria facit. Primo proponit similitudinem intellectus ad sensum. Secundo ex huiusmodi similitudine concludit naturam intellectus possibilis, ibi, necesse est itaque. Tertio ostendit, ex his quae de intellectu probaverat, differentiam inter intellectum et sensum, ibi, quoniam autem non similis. Primo igitur ex huiusmodi suppositione procedit ad propositum ostendendum quod intelligere est simile ei quod est sentire. Quae quidem similitudo ex hoc manifesta est, quod sicut sentire est quoddam cognoscere, et sentimus quandoque quidem in potentia, quandoque autem in actu, sic et intelligere cognoscere quoddam est; et quandoque quidem intelligimus in potentia, et quandoque in actu. Ex hoc autem sequitur quod, cum sentire sit quoddam pati a sensibili, aut aliquid simile passioni, quod intelligere sit vel pati aliquid ab intelligibili, vel aliquid alterum huiusmodi, simile scilicet passioni.

#6 N.6 Horum autem duorum secundum verius est. Nam sentire, ut supra in secundo dictum est, non proprie pati est. Patitur enim proprie aliquid a contrario. Sed aliquid habet simile passioni, inquantum sensus est in potentia ad sensibile, et est susceptivus sensibilium. Ergo, si intelligere est simile ei quod est sentire; et partem intellectivam oportet esse impassibilem, passione proprie accepta; sed oportet quod habeat aliquid simile passibilitati: quia oportet huiusmodi partem esse susceptivam speciei intelligibilis, et quod sit in potentia ad huiusmodi speciem, sed non sit hoc in actu. Et sic oportet, quod sicut se habet sensitivum ad sensibilia, similiter se habeat intellectivum ad intelligibilia; quia utrumque est in potentia ad suum obiectum, et est susceptivum eius.

#7 N.7 Deinde cum dicit necesse est ex praemissis ostendit naturam intellectus possibilis. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod intellectus possibilis non est aliquid corporeum, vel commixtum ex rebus corporalibus. Secundo ostendit quod non habet organum corporale, ibi, unde neque misceri est. Considerandum est ergo circa primum, quod antiqui de intellectu dupliciter opinati sunt. Quidam enim posuerunt, quod intellectus erat compositus ex principiis omnium ad hoc quod cognosceret omnia; et hanc supra dixit esse opinionem empedoclis. Anaxagoras vero dixit intellectum esse simplicem et immixtum, et nulli rerum corporalium habere aliquid commune. Ex eo ergo quod dictum est, quod intellectus non est actu intelligens, sed potentia tantum, concludit quod necesse est intellectum, propter hoc quod intelligit omnia in potentia, non esse mixtum ex rebus corporalibus, sicut empedocles posuit, sed esse immixtum sicut dixit Anaxagoras.

#8 N.8 Et quidem Anaxagoras hoc dixit hac ratione motus, quia posuit intellectum esse principium totius motus a quo omnia moventur secundum eius imperium. Si autem esset mixtum ex naturis corporalibus, vel haberet aliquam earum determinate, non posset omnia movere suo imperio, quia determinaretur ad unum. Et hoc est quod dicit quod Anaxagoras posuit intellectum esse immixtum ut imperet, id est ut suo imperio omnia moveat.

#9 N.9 Sed quia nos nunc non loquimur de intellectu, qui omnia movet, sed de intellectu quo anima intelligit, illud medium non est opportunum ad ostendendum intellectum esse immixtum; sed oportet aliud medium accipere ad illud ostendendum, ex hoc scilicet quod intellectus omnia cognoscit: et hoc est quod addit hoc autem est ut cognoscat: quasi dicat: sicut Anaxagoras posuit intellectum esse immixtum ad hoc ut imperet, ita oportet nos

ponere intellectum esse immixtum ad hoc ut cognoscat. ¶#10 N.10 Quod quidem tali ratione apparet. Omne enim, quod est in potentia ad aliquid et receptivum eius, caret eo ad quod est in potentia, et cuius est receptivum; sicut pupilla, quae est in potentia ad colores, et est receptiva ipsorum, est carens omni colore: sed intellectus noster sic intelligit intelligibilia, quod est in potentia ad ea et susceptivus eorum, sicut sensus sensibilium: ergo caret omnibus illis rebus quas natus est intelligere. Cum igitur intellectus noster natus sit intelligere omnes res sensibiles et corporales, necesse est quod careat omni natura corporali, sicut sensus visus caret omni colore, propter hoc quod est cognoscitivus coloris. Si enim haberet aliquem colorem, ille color prohiberet videre alios colores. Sicut lingua febricitantis, quae habet aliquem humorem amarum, non potest recipere dulcem saporem. Sic etiam intellectus si haberet aliquam naturam determinatam, illa natura connaturalis sibi prohiberet eum a cognitione aliarum naturarum. Et hoc est quod dicit: intus apparens enim prohibebit cognoscere extraneum et obstruet, idest impediens intellectum, et quodammodo velabit et concludet ab inspectione aliorum. Et appellat intus apparens aliquid intrinsecum connaturale intellectui, quod dum ei apparet, semper impeditur intellectus ab intelligendo alia: sicut si diceremus quod humor amarum esset intus apparens linguae febricitantis. ¶#11 N.11 Concludit autem ex hoc quod non contingit naturam intellectus esse neque unam, idest nullam determinatam, sed hanc solam naturam habet, quod est possibilis respectu omnium. Et hoc quidem contingit intellectui, quia non est cognoscitivus tantum unius generis sensibilium, sicut visus vel auditus, vel omnium qualitatum et accidentium sensibilium communium vel priorum; sed universaliter totius naturae sensibilis. Unde sicut visus caret quodam genere sensibilium, ita oportet quod intellectus careat tota natura sensibili. ¶#12 N.12 Ex hoc autem ulterius concludit, quod ille, qui vocatur intellectus animae, nihil est in actu eorum, quae sunt ante intelligere: quod est contrarium ei quod antiqui ponebant. Dicebant enim eum ad hoc quod cognosceret omnia, esse compositum ex omnibus. Si autem esset cognoscitivus omnium quia haberet in se omnia, esset semper intellectus in actu et nunquam in potentia: sicut supra dixit de sensu, quod si esset compositus ex sensibilibus, non indigeret sensibilibus exterioribus ad sentiendum. ¶#13 N.13 Et ne quis crederet, quod esset hoc verum de quolibet intellectu, quod sit in potentia ad sua intelligibilia, antequam intelligat; interponit quod nunc loquitur de intellectu quo anima opinatur et intelligit. Et hoc dicit, ut praeservet se ab intellectu divino, qui non est in potentia, sed est quodammodo intellectus omnium. De quo intellectu Anaxagoras dixit, quod est immixtus ut imperet. ¶#14 N.14 Deinde cum dicit unde neque ostendit quod intellectus non habet organum corporale. Et primo ostendit propositum. Secundo adaptat ad hoc quoddam dictum antiquorum, ibi, et bene iam. Dicit ergo primo, concludens ex praedictis, quod si intellectus noster, ad hoc quod cognoscat omnia, oportet quod non habeat naturam aliquam determinatam ex naturis rerum corporalium quas cognoscit, eodem modo rationabile est quod non misceatur corpori, idest quod non habeat aliquod organum corporale, sicut habet pars animae sensitiva: quia si erit aliquod organum corporale intellectui, sicut est parti sensitivae, sequetur quod habeat aliquam naturam determinatam ex naturis rerum sensibilium. Et hoc est quod dicit qualis enim aliquis utique fiet, idest aliquam qualitatem sensibilem habens, ut scilicet sit actu calidus aut frigidus. Manifestum est enim quod potentia animae, quae est actus alicuius organi, conformatur illi organo, sicut actus susceptibilis. ¶#15 N.15 Neque refert quantum ad actum potentiae, utrum ipsa potentia habeat aliquam qualitatem sensibilem determinatam aut organum, cum actus non potentiae sit solum, sed compositi ex potentia et organo corporeo. Similiter enim impeditur visio oculorum, si potentia visiva haberet colorem determinatum sive pupilla. Et ideo dicit quod eiusdem rationis est ponere quod intellectus non habeat organum corporale, et quod non habeat aliquam naturam corpoream determinatam. Et ideo subdit quod nullum est organum intellectivae partis sicut est sensitivae. ¶#16 N.16 Deinde cum dicit et bene adaptat quod dictum est, opinioni antiquorum; et dicit, quod ex quo pars intellectiva non habet organum sicut pars sensitiva, iam potest verificari dictum illorum, qui dixerunt, quod anima est locus specierum: quod per similitudinem dicitur, eo quod est specierum receptiva. Quod quidem non verum esset, si quaelibet pars animae haberet organum; quia iam species non reciperentur in anima sola, sed in coniuncto. Non enim visus solum est susceptivus specierum, sed oculus: et ideo non dicendum est, quod tota anima sit locus specierum, sed solum pars intellectiva, quae organum non habet. Nec ita est locus specierum, quod habeat actu species, sed potentia tantum. ¶#17 N.17 Deinde cum dicit quod autem ostendit differentiam inter intellectum et sensum quantum ad impassibilitatem. Dictum est enim supra, quod sicut sentire non est pati passione proprie accepta, ita nec intelligere. Et ex hoc supra conclusit, quod intellectus erat impassibilis. Ne ergo aliquis crederet, quod in eodem gradu impassibilitatis esset sensus et intellectus, subiungit hoc, quod non est similis impassibilitas sensitivi et intellectivi. Sensus enim licet non patitur a sensibili, passione proprie accepta, patitur tamen per accidens, in quantum organi proportio corrumpitur ab excellenti sensibili. Sed de intellectu hoc accidere non potest, cum organo careat; unde nec per se nec per accidens passibilis est. ¶#18 N.18 Et hoc est quod dicit, quod dissimilitudo impassibilitatis sensitivi et intellectivi manifesta est ex organo et sensu, quia sensus efficitur impotens ad sentiendum ex valde sensibili, sicut auditus non potest audire sonum propter hoc quod motus est ex magnis sonis, neque visus potest videre, neque olfactus odorare ex eo quod hi sensus moti sunt prius ex fortibus odoribus et coloribus corrumpentibus organum. Sed intellectus, quia non habet organum corporeum, quod corrumpi possit ob excellentiam proprii obiecti, cum intelligit aliquid valde intelligibile, non minus postea intelligit infima, sed magis: et idem accideret de sensu, si non haberet organum corporale. Debilitatur tamen intellectus ex laesione alicuius organi corporalis indirecte, in quantum ad eius operationem

requiritur operatio sensus habentis organum. Causa igitur diversitatis est, quia sensitivum non est sine corpore, sed intellectus est separatus. |#19 N.19 Ex his autem, quae dicuntur, apparet falsitas opinionis illorum qui dixerunt, quod intellectus est vis imaginativa, vel aliqua praeparatio in natura humana, consequens corporis complexionem. Sed horum occasione verborum, quidam intantum decepti sunt ut ponerent intellectum possibilem esse a corpore separatum, sicut una de substantiis separatis. Quod quidem omnino impossibile est. |#20 N.20 Manifestum est enim, quod hic homo intelligit. Si enim hoc negetur, tunc dicens hanc opinionem non intelligit aliquid, et ideo non est audiendus: si autem intelligit oportet quod aliquo formaliter intelligat. Hic autem est intellectus possibilis, de quo Philosophus dicit: dico autem intellectum quo intelligit et opinatur anima. Intellectus ergo possibilis est, quo hic homo, formaliter loquendo, intelligit. Illud autem, quo aliquid operatur, sicut activo principio, potest secundum esse separari ab eo quod operatur: ut si dicamus, quod balivus operatur per regem, quia rex movet eum ad operandum. Sed impossibile est illud, quo aliquid operatur formaliter, separari ab eo secundum esse. Quod ideo est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Sic igitur aliquid formaliter operatur per aliquid, si cum eo sit actu. Non autem fit aliquid cum aliquo ens actu, si sit separatum ab eo secundum esse. Unde impossibile est quod illud, quo aliquid agit formaliter, sit separatum ab eo secundum esse. |#21 N.21 Ideo hoc considerantes adinventores huius opinionis conati sunt adinvenire aliquem modum, quo illa substantia separata quem intellectum possibilem dicunt, continuetur et uniatu nobiscum, ut sic eius intelligere sit nostrum intelligere. Dicunt enim quod species intelligibilis est forma intellectus possibilis. Per eam enim fit in actu. Huiusmodi autem speciei subiectum est quoddam phantasma quod est in nobis. Sic igitur dicunt intellectum possibilem copulari nobiscum per formam suam. |#22 N.22 Sed hoc quod dictum est, nullam omnino continuationem intellectus ad nos demonstrat: quod sic patet. Intellectus enim possibilis non est unum cum intelligibili, nisi secundum quod intellectus est in actu; sicut neque sensus est idem cum sensibili in potentia, ut supra habitum est. Species igitur intelligibilis non est forma intellectus possibilis, nisi secundum quod est intelligibilis actu: non est autem intelligibilis actu, nisi secundum quod est a phantasmatis abstracta et remota. Manifestum est igitur, quod secundum quod unitur intellectui, est remota a phantasmatis. Non igitur intellectus per hoc unitur nobiscum. |#23 N.23 Sed manifestum est, quod auctor huius positionis deceptus fuit per fallaciam accidentis, quasi sic arguens. Phantasmata sunt quodammodo unum cum specie intelligibili: species autem intelligibilis est unum cum intellectu possibili: ergo intellectus possibilis unitur phantasmatis. Manifestum est autem quod hic incidit fallacia accidentis: quia species intelligibilis secundum quod est unum cum intellectu possibili, est abstracta a phantasmatis, ut dictum est. |#24 N.24 Dato tamen quod per hunc modum sit aliqua unio intellectus possibilis ad nos, non tamen haec unio faceret nos intelligentes, sed magis intellectos. Id enim cuius similitudo est species, in virtute aliqua cognoscitiva existens, non ex hoc fit cognoscens, sed cognitum. Non enim per hoc quod species quae est in pupilla, est similitudo coloris qui est in pariete, color est videns, sed magis est visus. Per hoc igitur quod species intelligibilis, quae est in intellectu possibili, est similitudo quaedam phantasmatum, non sequitur quod nos sumus intelligentes, sed quod nos, vel potius phantasmata nostra sint intellecta ab illa substantia separata. |#25 N.25 Sunt autem plura alia quae contra hanc positionem dici possunt; quae alibi diligentius pertractavimus. Sed hic hoc unum sufficiat, quod ad positionem hanc sequitur, quod hic homo non intelligit. |#26 N.26 Manifestum etiam est quod haec positio contra intentionem Philosophi est. Et primo quidem, quia Philosophus hic inquit de parte animae. Sic enim hunc tractatum incipit. Unde manifestum est quod intellectus possibilis pars animae est, et non substantia separata. |#27 N.27 Item ex hoc quod ipse procedit ad inquirendum de intellectu, sive sit subiecto separabilis ab aliis partibus animae, sive non. Unde patet quod suus processus stat, etiam si intellectus subiecto non sit separabilis ab aliis partibus animae. |#28 N.28 Item per hoc quod dicit quod intellectus est quo anima intelligit. Haec enim omnia ostendunt quod Aristoteles non dicit intellectum esse separatum sicut sunt substantiae separatae. |#29 N.29 Mirum est autem quomodo tam leviter erraverunt, ex hoc quod dicit quod intellectus est separatus, cum ex litera sua huius rei habeatur intellectus, dicit enim separatus intellectus, quia non habet organum, sicut sensus. Et hoc contingit propter hoc, quia anima humana propter suam nobilitatem supergreditur facultatem materiae corporalis, et non potest totaliter includi ab ea. Unde remanet ei aliqua actio, in qua materia corporalis non communicat. Et propter hoc potentia eius ad hanc actionem non habet organum corporale, et sic est intellectus separatus. |+8 Lectio 8 |#1 N.1 Postquam Philosophus determinavit de intellectu possibili, qui est in potentia ad intelligibilia, hic ostendit quomodo in actum reducatur. Et primo ostendit quod intellectus aliquando fit in actu. Secundo ostendit quid sit proprium obiectum eius respectu cuius fit in actu, ibi, quoniam autem aliud est magnitudo. Ostendit igitur, quomodo intellectus in actum reducatur, dicens: dictum est, quod anima intellectiva non est actu ipsae species, sed in potentia tantum, cum autem sic fiat singula, idest sic reducatur in actum specierum intelligibilium, quemadmodum sciens, idest habens scientiae habitum, habet species in actu, et tunc dicitur intellectus qui est secundum actum. Hoc autem accidit, statim, cum aliquis potest per seipsum operari operatione intellectus, quae est ipsum intelligere: sicut et quamlibet formam tunc aliquis in actu habet, quando potest operationem illius formae explere. |#2 N.2 Sed licet tunc intellectus quodammodo sit in actu, quando habet species intelligibiles, sicut sciens habet habitum; est tamen et tunc quodammodo in potentia, non tamen eodem modo sicut prius erat in potentia, antequam scientiam acquireret, addiscendo vel inveniando. Nam antequam haberet habitum scientiae, qui est primus actus, non poterat operari cum vellet; sed

oportebat, quod ab altero reduceretur in actum; sed quando iam habet habitum scientiae, qui est actus primus, potest, cum voluerit, procedere in actum secundum qui est operatio. |#3 N.3 Manifestum est autem ex hoc quod hic dicitur, falsam esse opinionem Avicennae quam habet de speciebus intelligibilibus contra opinionem Aristotelis. Ponit enim Avicenna, quod species non conservantur in intellectu possibili, nec sunt in eo nisi quando actu intelligit. Sed oportet secundum ipsum, quod quaecumque intelligit actu, quod convertat se ad intelligentiam separatam agentem, a qua effluunt in intellectum possibilem intelligibiles species. |#4 N.4 Contra quod manifeste hic Philosophus dicit, quod intellectus reducitur in actum specierum, per modum, quo sciens actu, adhuc est in potentia intelligens. Cum enim intellectus actu intelligit, species intelligibiles sunt in eo secundum actum perfectum: cum autem habet habitum scientiae, sunt species in ipso intellectu medio modo inter potentiam puram et actum purum. |#5 N.5 Et quia dixerat, quod quando intellectus fit quodammodo in actu, secundum singula eorum ad quae erat in potentia, tunc potest intelligere, respectu autem sui nullo modo erat in potentia, posset aliquis credere, quod factus in actu, seipsum non intelligeret; et ideo ad hoc excludendum subiungit quod intellectus factus in actu, non potest intelligere alia, sed etiam tunc potest intelligere seipsum. |#6 N.6 Deinde cum dicit quoniam autem. Ostendit Philosophus quid sit obiectum intellectus. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod Philosophus in septimo metaphysicae inquit, utrum quod quid est, idest quidditas, vel essentia rei, quam definitio significat, sit idem quod res. Et quia Plato ponebat quidditates rerum esse separatas a singularibus, quas dicebat ideas, vel species; ideo ostendit, quod quidditates rerum non sunt alia a rebus nisi per accidens; ut puta non est idem quidditas hominis albi, et homo albus; quia quidditas hominis non continet in se nisi quod pertinet ad speciem hominis; sed hoc quod dico homo albus habet aliquid in se praeter illud quod est de specie humana. |#7 N.7 Hoc autem contingit in omnibus habentibus formam in materia, quia in eis est aliquid praeter principia speciei. Nam natura speciei individuatur per materiam: unde principia individuantia et accidentia individui sunt praeter essentiam speciei. Et ideo contingit sub una specie inveniri plura individua: quae licet non differant in natura speciei, differunt tamen secundum principia individuantia. Et propter hoc in omnibus habentibus formam in materia, non est omnino idem, et res et quod quid est eius. Socrates enim non est sua humanitas. In his vero quae non habent formam in materia, sicut sunt formae simplices, nihil potest esse praeter essentiam speciei; quia ipsa forma est tota essentia. Et ideo in talibus non possunt esse plura individua unius speciei, nec potest in eis differre res et quod quid est eius. |#8 N.8 Considerandum est etiam, quod non solum naturalia habent speciem in materia, sed etiam mathematica. Est enim duplex materia: scilicet sensibilis, a qua abstrahunt mathematica, et concernunt eam naturalia, et intelligibilis, quam mathematica concernunt. Quod quidem sic intelligendum est. Manifestum est enim, quod quantitas immediate inhaeret substantiae: qualitates autem sensibiles in quantitate fundantur, ut album et nigrum, calidum et frigidum. Remoto autem posteriori remanet prius: unde remotis qualitatibus sensibilibus secundum intellectum, adhuc remanet quantitas continua in intellectu. |#9 N.9 Quaedam ergo sunt formae, quae materiam requirunt sub determinata dispositione sensibilibus qualitatibus; et huiusmodi sunt omnes formae naturales; et idcirco naturalia concernunt materiam sensibilem. Quaedam vero sunt formae, quae non exigunt materiam sub determinata dispositione sensibilibus qualitatibus, tamen requirunt materiam sub quantitate existentem: sicut triangulus, et quadratum, et huiusmodi: et haec dicuntur mathematica; et abstrahunt a materia sensibili, sed non a materia intelligibili, in quantum in intellectu remanet continua quantitas, abstracta a sensibili qualitate. Sic ergo patet, quia sicut naturalia habent formam in materia, ita et mathematica: et propter hoc tam in naturalibus quam in mathematicis differt res et quod quid est: unde in utrisque inveniuntur plura individua sub una specie. Sicut enim sunt plures homines unius speciei, ita et plures trianguli sub una specie. |#10 N.10 His igitur habitis, planum est accipere ex litera Philosophi intellectum. Dicit enim quod aliud est magnitudo et magnitudinis esse, id est aliud est magnitudo, et quod quid est eius. Esse enim quod est magnitudinis appellat quidditatem eius. Et similiter aliud est aqua et aquae esse, et sic est in multis aliis, id est in omnibus mathematicis et naturalibus. Unde signanter duo exempla posuit. Nam magnitudo est quid mathematicum, aqua autem quid naturale. |#11 N.11 Non autem hoc contingit in omnibus. Nam in his, quae omnino sunt separata a materia idem est res et quod quid est eius. Et quia substantiae separatae ignotae sunt nobis, non potuit eas nominare propriis nominibus, sicut mathematica et naturalia, sed nominavit ea sub exemplo rerum naturalium. Et hoc est quod subdit, quod in quibusdam idem est carni esse et carnem: ex quo non intelligit, quod sit idem caro et quod quid est eius. Non enim diceret in quibusdam sic esse; sed simpliciter diceret, quod idem est caro et carni esse. Sed intelligit quod hoc, quod sic dicitur aliquid et alicui, ut caro, et carni esse, idem est in quibusdam, idest in his quae sunt a materia separata. |#12 N.12 Et quia ad diversa cognoscenda diversae potentiae cognoscitivae requiruntur, concludit, quod anima aut cognoscit alio rem, et alio eius quidditatem, aut uno et eodem, sed alio modo se habente. Manifestum est autem, quod caro non est sine materia: sed forma carnis est forma determinata, et in materia determinata sensibili: sicut etiam simul habet subiectum sensibile determinatum, scilicet nasum. Hanc igitur naturam sensitivam cognoscit anima per sensum. Et hoc est quod subdit, quod anima iudicat potentia sensitiva calidum et frigidum, et alia huiusmodi quorum ratio, idest proportio quaedam caro est. Forma enim carnis requirit determinatam proportionem calidi et frigidi, et aliorum huiusmodi. |#13 N.13 Sed oportet quod alia potentia discernat esse carni, idest quod quid est carnis. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo sic quod ipsa caro vel quidditas carnis cognoscantur omnino potentiis abinvicem diversis: puta quod potentia intellectiva

cognoscitur quidditas carnis, potentia sensitiva cognoscitur caro: et hoc contingit quando anima per se cognoscit singulare et per se cognoscit naturam speciei. Alio modo contingit, quod cognoscitur caro, et quod quid est carnis: non quod sit alia et alia potentia: sed quia una et eadem potentia, alio et alio modo, cognoscit carnem, et quod quid est eius: et illud oportet esse, cum anima comparat universale ad singulare. Sicut enim supra dictum est, quia non possemus sentire differentiam dulcis et albi, nisi esset una potentia sensitiva communis quae cognosceret utrumque, ita etiam non possemus cognoscere comparationem universalis ad particulare, nisi esset una potentia quae cognosceret utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed alio et alio modo. #14 N.14 Cognoscit enim naturam speciei, sive quod quid est, directe extendendo seipsum, ipsum autem singulare per quamdam reflexionem, in quantum redit super phantasmata, a quibus species intelligibiles abstrahuntur. Et hoc est quod dicit, quia sensitivo cognoscit carnem alio, id est alia potentia discernit esse carni, id est quod quid est carnis, aut separata puta cum caro cognoscitur sensu, et esse carnis intellectu, aut eodem aliter se habente, scilicet sicut circumflexa se habet ad seipsam, anima intellectiva cognoscit carnem; quae cum extensa sit, discernit esse carni, id est directe apprehendit quidditatem carnis; per reflexionem autem, ipsam carnem. #15 N.15 Deinde cum dicit iterum quod supra dixerat in naturalibus, exponit in mathematicis: dicens, quod iterum in his quae sunt per abstractionem, id est in mathematicis, quorum ratio abstrahit a materia sensibili, rectum se habet, sicut simum. Haec enim mathematica habent materiam, sicut et naturalia. Rectum enim mathematicum est, simum autem naturale. Ratio enim recti est cum continuo, sicut ratio simi cum naso. Continuum autem est materia intelligibilis, sicut simum materia sensibilis. Unde manifestum est, quod aliud est in mathematicis res et quod quid erat esse, ut rectum et recto esse; unde oportet quod alio cognoscat quod quid erat esse horum, et alio ipsa. #16 N.16 Et supponamus ad praesens, exempli causa cum Platone, quod dualitas sit quod quid erat esse lineae rectae. Plato enim ponebat, quod numeri erant species et quidditates mathematicorum; puta unitas lineae, dualitas lineae rectae, et sic de aliis. Oportet igitur, quod anima alio cognoscat ipsa mathematica et quidditates eorum, aut eodem aliter se habente. Unde sicut per naturalia ostenditur, quod intellectus, qui cognoscit quidditates naturalium, sit alius a sensu qui cognoscit ipsa naturalia singularia, ita ex mathematicis ostenditur quod intellectus qui cognoscit quod quid est ipsorum, sit aliud ab imaginativa virtute, quae apprehendit ipsa mathematica. #17 N.17 Et quia posset aliquis dicere, quod eodem modo intelligerentur mathematica et naturalia, subiungit quod sicut res sunt separabiles a materia, ita se habent ad intellectum. Unde illa quae sunt secundum esse separata a materia sensibili, solo intellectu percipi possunt; quae autem non sunt separata a materia sensibili secundum esse, sed secundum rationem, intelliguntur absque materia sensibili, non autem absque materia intelligibili. Naturalia vero intelliguntur per abstractionem a materia individuali, non autem per abstractionem a materia sensibili totaliter. Intelligitur enim homo, ut compositus ex carnibus et ossibus, per abstractionem tamen ab his carnibus et his ossibus. Et inde est, quod intellectus non cognoscit directe singularia, sed sensus vel imaginatio. #18 N.18 Apparet autem ex hoc quod Philosophus hic dicit, quod proprium obiectum intellectus est quidditas rei, quae non est separata a rebus, ut Platonici posuerunt. Unde illud, quod est obiectum intellectus nostri non est aliquid extra res sensibiles existens, ut Platonici posuerunt, sed aliquid in rebus sensibilibus existens; licet intellectus apprehendat alio modo quidditates rerum, quam sint in rebus sensibilibus. Non enim apprehendit eas cum conditionibus individuantiis, quae eis in rebus sensibilibus adiunguntur. Et hoc sine falsitate intellectus contingere potest. Nihil enim prohibet duorum adinvicem coniunctorum, unum intelligi absque hoc quod intelligatur aliud. Sicut visus apprehendit colorem, absque hoc quod apprehendat odorem, non tamen absque hoc quod apprehendat magnitudinem quae est proprium subiectum coloris. Unde et intellectus potest intelligere aliquam formam absque individuantiis principiiis, non tamen absque materia, a qua dependet ratio illius formae: sicut non potest intelligere simum sine naso, sed potest curvum sine naso intelligere. Et quia hoc non distinxerunt Platonici, posuerunt quod mathematica et quidditates rerum sunt separatae in esse, sicut sunt separatae in intellectu. #19 N.19 Manifestum est etiam, quod species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit in actu, non sunt obiectum intellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligit. Sicut enim species, quae est in visu, non est quod videtur, sed est quo visus videt; quod autem videtur est color, qui est in corpore; similiter quod intellectus intelligit est quidditas, quae est in rebus; non autem species intelligibilis, nisi in quantum intellectus in seipsum reflectitur. Manifestum est enim quod scientiae sunt de his quae intellectus intelligit. Sunt autem scientiae de rebus, non autem de speciebus, vel intentionibus intelligibilibus, nisi sola scientia rationalis. Unde manifestum est, quod species intelligibilis non est obiectum intellectus, sed quidditas rei intellectae. #20 N.20 Ex quo patet nullam esse rationem quorundam volentium ostendere, quod intellectus possibilis sit unus in omnibus, ex hoc, quod idem est intellectum ab omnibus, cum oporteat esse plures numero species intelligibiles, si sunt plures intellectus. Non enim est species intelligibilis, ipsum intellectum, sed similitudo eius in anima: et ideo si sunt plures intellectus habentes similitudinem unius et eiusdem rei, erit eadem res intellecta apud omnes. Et praeter hoc manifestum est, quod etiam substantiae separatae intelligunt quidditates rerum naturalium, quas nos intelligimus, et earum intellectus diversi sunt. Unde, si eorum ratio esset efficax, non evitaretur inconueniens, quod concludunt, per hoc, quod ponunt unum intellectum in omnibus hominibus. Non enim possunt ponere unum intellectum in omnibus intelligentibus. | +9 Lectio 9 | #1 N.1 Postquam ostendit Philosophus naturam intellectus possibilis, et obiectum eius, hic movet quasdam dubitationes circa

praedeterminata. Et dividitur in duas partes. In prima ponit dubitationes. Secunda solvit eas, ibi, aut pati. Movet autem primo duas dubitationes: quarum prima talis est. Si intellectus est simplex et impassibilis, et nulli habet aliquid commune, ut Anaxagoras dixit, quomodo intellectus potest intelligere, cum intelligere sit pati quoddam, et de ratione patientis hoc esse videatur, quod habeat aliquid commune cum agente? quia in quantum est aliquid commune utrisque, scilicet agenti et patienti, videtur quod hoc agat, et illud patiatur. Oportet enim ea quae agunt et patiuntur adinvicem, communicare in materia, ut dicitur in primo de generatione. |#2 N.2 Secundam dubitationem ponit ibi amplius autem et insurgit haec dubitatio ex eo quod supra dixit, quod intellectus factus in actu, etiam seipsum intelligit. Et est ista dubitatio, quod si intellectus est intelligibilis, hoc potest contingere duobus modis. Uno modo, quod sit intelligibilis secundum se, et non secundum aliud. Alio modo, quod habeat aliquid sibi adiunctum, quod faciat ipsum intelligibilem. Si autem secundum seipsum est intelligibilis, et non secundum aliud, intelligibile autem in quantum huiusmodi est unum in specie, sequetur, si hoc non solum est intelligibile, sed intellectus; quod etiam alia intelligibilia sint intellectus, et ita omnia intelligibilia intelligunt. Si autem est intelligibilis per hoc quod habet aliquid aliud sibi adiunctum, sequeretur quod habeat aliquid quod faciat ipsum intelligibilem, sicut et alia, quae intelliguntur: et ita videtur sequi idem quod prius, scilicet quod semper id quod intelligitur, intelligat. |#3 N.3 Deinde cum dicit aut pati solvit praemissas dubitationes. Et primo solvit primam; dicens, quod sicut prius distinctum est de passione, cum ageretur de sensu, quod pati dicitur secundum aliquid commune, id est hoc quod est pati commune est ad passionem quae est in contrarias dispositiones, sicut est passio mutua in rebus naturalibus, quae communicant in materia: et est aliquod pati, quod dicitur secundum receptionem tantum. Intellectus igitur dicitur pati, in quantum est quodammodo in potentia ad intelligibilia, et nihil est actu eorum antequam intelligat. Oportet autem hoc sic esse, sicut contingit in tabula, in qua nihil est actu scriptum, sed plura possunt in ea scribi. Et hoc etiam accidit intellectui possibili, quia nihil intelligibile est in eo actu, sed potentia tantum. |#4 N.4 Et per hoc excluditur tam opinio antiquorum naturalium, qui ponebant animam compositam ex omnibus, ut intelligeret omnia, quam etiam opinio Platonis, qui posuit naturaliter animam humanam habere omnem scientiam, sed esse eam quodammodo oblitam, propter unionem ad corpus: dicens, quod addiscere nihil aliud est quam reminisci. |#5 N.5 Deinde cum dicit et ipse solvit secundam dubitationem. Et primo solvit quaestionem. Secundo respondet ad obiectionem in contrarium factam, ibi, non autem semper. Dicit ergo primo, quod intellectus possibilis est intelligibilis non per suam essentiam, sed per aliquam speciem intelligibilem, sicut et alia intelligibilia. Quod probat ex hoc, quod intellectum in actu et intelligens in actu, sunt unum, sicut et supra dixit, quod sensibile in actu et sensus in actu sunt unum. Est autem aliquod intelligibile in actu, per hoc quod est in actu a materia abstractum: sic enim supra dixit, quod sicut res sunt separabiles a materia, sic sunt et quae sunt circa intellectum. Et ideo hic dicit, quod in his quae sunt sine materia. Id est si accipiamus intelligibilia actu, idem est intellectus et quod intelligitur, sicut idem est sentiens in actu et quod sentitur in actu. Ipsa enim scientia speculativa, et sic scibile, id est scibile in actu, est idem. Species igitur rei intellectae in actu, est species ipsius intellectus; et sic per eam seipsum intelligere potest. Unde et supra Philosophus per ipsum intelligere, et per illud quod intelligitur, scrutatus est naturam intellectus possibilis. Non enim cognoscimus intellectum nostrum nisi per hoc, quod intelligimus nos intelligere. |#6 N.6 Accidit autem hoc in intellectu possibili, quod non intelligatur per essentiam suam, sed per speciem intelligibilem, ex hoc quod est potentia tantum in ordine intelligibilium. Ostendit enim Philosophus, in nono metaphysicae, quod nihil intelligitur nisi secundum quod est in actu. Et potest accipi simile in rebus sensibilibus. Nam id quod est in potentia tantum in eis, scilicet materia prima, non habet aliquam actionem per essentiam suam, sed solum per formam ei adiunctam: substantiae autem sensibiles, quae sunt secundum aliquid in actu, et secundum aliquid in potentia, secundum seipsas habent aliquam actionem. Similiter intellectus possibilis, qui est tantum in potentia in ordine intelligibilium, non intelligit, neque intelligitur, nisi per speciem in eo susceptam. |#7 N.7 Deus autem, qui est purus actus in ordine intelligibilium, et aliae substantiae separatae, quae sunt mediae inter potentiam et actum per suam essentiam et intelligunt et intelliguntur. |#8 N.8 Deinde cum dicit non autem respondet ad obiectionem, quae erat in contrarium; dicens, quod ex quo intellectus possibilis habet aliquid quod facit ipsum intelligibilem, sicut et alia, restat ut consideretur causa non semper intelligendi, id est quare non semper intelligibile intelligit. Quod ideo est, quia in rebus habentibus materiam, species non est intelligibilis secundum actum, sed secundum potentiam tantum. Intelligibile autem in potentia non est idem cum intellectu, sed solum intelligibile in actu: unde in illis quae habent speciem in materia, non inerit intellectus, ut scilicet intelligere possint, quia intellectus talium, id est intelligibilium, est quaedam potentia sine materia. Illud autem quod est in materia est intelligibile, sed in potentia tantum, quod vero est in intellectu, est species intelligibilis secundum actum. |+10 Lectio 10 |#1 N.1 Postquam Philosophus determinavit de intellectu possibili, nunc determinat de intellectu agente. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit esse intellectum agentem, praeter possibilem, et ratione, et exemplo. Secundo ostendit huius intellectus naturam, ibi, et hic intellectus. Ponit ergo circa primum talem rationem. In omni natura quae est quandoque in potentia et quandoque in actu, oportet ponere aliquid, quod est sicut materia in unoquoque genere, quod scilicet est in potentia ad omnia quae sunt illius generis. Et aliud, quod est sicut causa agens, et factivum; quod ita se habet in faciendo omnia, sicut ars ad materiam. Sed anima secundum partem intellectivam quandoque est in potentia, et quandoque in actu. Necessesse est igitur in anima intellectiva esse has differentias: ut scilicet unus sit intellectus, in quo possint

omnia intelligibilia fieri, et hic est intellectus possibilis, de quo supra dictum est: et alius intellectus sit ad hoc quod possit omnia intelligibilia facere in actu; qui vocatur intellectus agens, et est sicut habitus quidam. ¶#2 N.2 Huius autem verbi occasione, quidam posuerunt intellectum agentem idem esse cum intellectu qui est habitus principiorum. Quod esse non potest: quia intellectus, qui est habitus principiorum, praesupponit aliqua iam intellecta in actu: scilicet terminos principiorum, per quorum intelligentiam cognoscimus principia: et sic sequeretur, quod intellectus agens non faceret omnia intelligibilia in actu, ut hic Philosophus dicit. Dicendum est ergo, quod habitus, sic accipitur secundum quod Philosophus frequenter consuevit nominare omnem formam et naturam habitum, prout habitus distinguitur contra privationem et potentiam, ut sic per hoc quod nominat eum habitum distinguat eum ab intellectu possibili, qui est potentia. ¶#3 N.3 Unde dicit quod est habitus, ut lumen, quod quodammodo facit colores existentes in potentia, esse actu colores. Et dicit quodammodo, quia supra ostensum est, quod color secundum seipsum est visibilis. Hoc autem solummodo facit lumen, ipsum esse actu colorem, in quantum facit diaphanum esse in actu, ut moveri possit a colore, ut sic color videatur. Intellectus autem agens facit ipsa intelligibilia esse in actu, quae prius erant in potentia, per hoc quod abstrahit ea a materia; sic enim sunt intelligibilia in actu, ut dictum est. ¶#4 N.4 Inducitur autem Aristoteles ad ponendum intellectum agentem, ad excludendum opinionem Platonis, qui posuit quidditates rerum sensibilium esse a materia separatas, et intelligibiles actu; unde non erat ei necessarium ponere intellectum agentem. Sed quia Aristoteles ponit, quod quidditates rerum sensibilium sunt in materia, et non intelligibiles actu, oportuit quod poneret aliquem intellectum qui abstraheret a materia, et sic faceret eas intelligibiles actu. ¶#5 N.5 Deinde cum dicit et hic ponit quatuor conditiones intellectus agentis: quarum prima est, quod sit separabilis: secunda, quod sit impassibilis: tertia quod sit immixtus, id est non compositus ex naturis corporalibus, neque adiunctus organo corporali; sed in his tribus convenit cum intellectu possibili: quarta autem conditio est, quod sit in actu secundum suam substantiam; in quo differt ab intellectu possibili, qui est in potentia secundum suam substantiam, sed est in actu solum secundum speciem susceptam. ¶#6 N.6 Et ad has quatuor conditiones probandas, inducit unam rationem, quae talis est. Agens est honorabilius patiente, et principium activum, materia: sed intellectus agens comparatur ad possibilem sicut agens ad materiam, sicut iam dictum est: ergo intellectus agens est nobilior possibili. Sed intellectus possibilis est separatus, impassibilis et immixtus, ut supra ostensum est: ergo multo magis intellectus agens. Ex hoc etiam patet, quod sit secundum substantiam suam in actu; quia agens est nobilior patiente, non nisi secundum quod est in actu. ¶#7 N.7 Occasione autem horum quae hic dicuntur, quidam posuerunt intellectum agentem, substantiam separatam, et quod differt secundum substantiam ab intellectu possibili. Illud autem non videtur esse verum. Non enim homo esset a natura sufficienter institutus, si non haberet in seipso principia, quibus posset operationem complere, quae est intelligere: quae quidem compleri non potest, nisi per intellectum possibilem, et per intellectum agentem. Unde perfectio humanae naturae requirit, quod utrumque eorum sit aliquid in homine. Videmus etiam, quod sicut operatio intellectus possibilis, quae est recipere intelligibilia, attribuitur homini, ita et operatio intellectus agentis, quae est abstrahere intelligibilia. Hoc autem non posset, nisi principium formale huius actionis esset ei secundum esse coniunctum. ¶#8 N.8 Nec sufficit ad hoc, quod actio attribuatur homini per hoc quod species intelligibiles factae per intellectum agentem, habent quodammodo pro subiecto phantasmata, quae sunt in nobis; quia ut supra diximus, cum de intellectu possibili ageretur, species non sunt intelligibiles in actu, nisi quia sunt abstractae a phantasmatibus: et sic eis mediantibus actio intellectus agentis non posset nobis attribui. Et praeterea intellectus agens comparatur ad species intellectus in actu, sicut ars ad species artificiorum, per quas manifestum est, quod artificia non habent actionem artis: unde etiam dato, quod species factae intelligibiles actu, essent in nobis, non sequeretur, quod nos possemus habere actionem intellectus agentis. ¶#9 N.9 Est etiam praedicta positio contra Aristotelis intentionem: qui expresse dixit, has differentias duas, scilicet intellectum agentem et intellectum possibilem, esse in anima: ex quo expresse dat intelligere, quod sint partes animae, vel potentiae, et non aliquae substantiae separatae. ¶#10 N.10 Sed contra hoc videtur esse praecipue, quod intellectus possibilis comparatur ad intelligibilia, ut in potentia existens ad illa; intellectus autem agens comparatur ad ea, ut ens in actu: non videtur autem possibile, idem respectu eiusdem posse esse in potentia et in actu: unde non videtur possibile, quod intellectus agens et possibilis conveniant in una substantia animae. ¶#11 N.11 Sed hoc de facili solvitur, si quis recte consideret, quomodo intellectus possibilis sit in potentia ad intelligibilia, et quomodo intelligibilia sunt in potentia respectu intellectus agentis. Est enim intellectus possibilis in potentia ad intelligibilia, sicut indeterminatum ad determinatum. Nam intellectus possibilis non habet determinate naturam alicuius rerum sensibilium. Unumquodque autem intelligibile, est aliqua determinata natura alicuius speciei. Unde supra dixit, quod intellectus possibilis comparatur ad intelligibilia, sicut tabula ad determinatas picturas. Quantum autem ad hoc, intellectus agens non est in actu. ¶#12 N.12 Si enim intellectus agens haberet in se determinationem omnium intelligibilium, non indigeret intellectus possibilis phantasmatibus, sed per solum intellectum agentem reduceretur in actum omnium intelligibilium, et sic non compararetur ad intelligibilia ut faciens ad factum, ut Philosophus hic dicit, sed ut existens ipsa intelligibilia. Comparatur igitur ut actus respectu intelligibilium, in quantum est quaedam virtus immaterialis activa, potens alia similia sibi facere, scilicet immaterialia. Et per hunc modum, ea quae sunt intelligibilia in potentia, facit intelligibilia in actu. Sic enim et lumen facit colores in actu, non quod ipsum habeat in se determinationem omnium colorum. Huiusmodi autem virtus activa est



quaedam participatio luminis intellectualis a substantiis separatis. Et ideo Philosophus dicit, quod est sicut habitus, vel lumen; quod non competeret dici de eo, si esset substantia separata. |#13 N.13 Deinde cum dicit idem autem determinat de intellectu secundum actum. Et circa hoc duo facit. Primo ponit conditiones intellectus in actu. Secundo ostendit conditiones totius partis intellectivae, secundum quod differt ab aliis partibus animae, ibi, separatus autem. Circa primum tres ponit conditiones intellectus in actu: quarum prima est, quod scientia in actu, est idem rei scitae. Quod non est verum de intellectu in potentia. Secunda conditio eius est, quod scientia in potentia in uno et eodem, tempore est prior quam scientia in actu; sed universaliter non est prior, non solum natura, sed neque etiam tempore: et hoc est, quod Philosophus dicit in nono metaphysicae, quod actus est prior potentia natura, tempore vero in uno et eodem potentia prior est actu, quia unum et idem prius est in potentia, et postea fit actu. Sed universaliter loquendo, etiam tempore actus est prior. Nam quod in potentia est, non reducitur in actum nisi per aliquod quod est actu. Et sic etiam de potentia sciente, non fit aliquis sciens actu, inveniando, neque discendo, nisi per aliquam scientiam praeeistentem in actu; quia omnis doctrina et disciplina intellectiva fit ex praeeistente cognitione, ut dicitur in primo posteriorum. |#14 N.14 Tertia conditio intellectus in actu, per quam differt ab intellectu possibili, et intellectu in habitu, est quia uterque quandoque intelligit, et quandoque non intelligit. Sed hoc non potest dici de intellectu in actu, qui consistit in ipso intelligere. |#15 N.15 Deinde cum dicit separatus autem ponit conditiones totius intellectivae partis. Et primo ponit veritatem. Secundo excludit obiectionem, ibi, non reminiscitur. Dicit ergo primo, quod solus intellectus separatus est hoc, quod vere est. Quod quidem non potest intelligi neque de intellectu agente neque de intellectu possibili tantum, sed de utroque, quia de utroque supra dixit quod est separatus. Et patet quod hic loquitur de tota parte intellectiva: quae quidem dicitur separata, ex hoc quod habet operationem suam sine organo corporali. |#16 N.16 Et quia in principio huius libri dixit quod si aliqua operatio animae sit propria, contingit animam separari; concludit, quod haec sola pars animae, scilicet intellectiva, est incorruptibilis et perpetua. Et hoc est quod supra posuit in secundo, quod hoc genus animae separatur ab aliis, sicut perpetuum a corruptibili. Dicitur autem perpetua, non quod semper fuerit, sed quod semper erit. Unde Philosophus dicit in duodecimo metaphysicorum, quod forma numquam est ante materiam, sed posterius remanet anima, non omnis, sed intellectus. |#17 N.17 Deinde cum dicit reminiscitur excludit quamdam obiectionem. Posset enim aliquis credere, quod quia pars intellectiva animae est incorruptibilis, remanet post mortem in anima intellectiva scientia rerum eodem modo quo nunc eam habet: cuius contrarium supra dixit in primo, quod intelligere corrumpitur, quodam interius corrupto; et quod corrupto corpore non reminiscitur anima, neque amat. |#18 N.18 Et ideo hic dicit, quod non reminiscitur, scilicet post mortem eorum, quae in vita scivimus, quia hoc quidem impassibile est, id est ista pars animae intellectivae impassibilis est, unde ipsa non est subiectum passionum animae, sicut sunt amor et odium, reminiscencia et huiusmodi, quae ex aliqua passione corporali contingunt. Passivus vero intellectus corruptibilis est, id est pars animae, quae non est sine praedictis passionibus, est corruptibilis; pertinent enim ad partem sensitivam. Tamen haec pars animae dicitur intellectus, sicut et dicitur rationalis, in quantum aequaliter participat rationem, obediendo rationi, et sequendo motum eius, ut dicitur in primo ethicorum. Sine hac autem parte animae corporalis, intellectus nihil intelligit. Non enim intelligit aliquid sine phantasmate, ut infra dicitur. Et ideo destructo corpore non remanet in anima separata scientia rerum secundum eundem modum, quo modo intelligit. Sed quomodo tunc intelligat, non est praesentis intentionis discutere. | +11 Lectio 11 |#1 N.1 Postquam Philosophus determinavit de intellectu, hic determinat de operatione intellectus. Et dividitur in duas partes. In prima distinguit duas operationes intellectus. In secunda determinat de utraque earum, ibi, indivisibile autem. Dicit ergo primo, quod una operationum intellectus est, secundum quod intelligit indivisibilia, puta cum intelligit hominem aut bovem, aut aliquid huiusmodi incomplexorum. Et haec intelligentia est in his circa quae non est falsum: tum quia incomplexa non sunt vera neque falsa, tum quia intellectus non decipitur in eo quod quid est, ut infra dicitur. |#2 N.2 Sed in illis intelligibilibus, in quibus est verum et falsum, est iam quaedam compositio intellectuum, id est rerum intellectarum: sicut quando ex multis fit aliquid unum. Et ponit exemplum secundum opinionem empedoclis qui opinabatur, quod omnia generata sunt a casu, non propter aliquem finem, sed secundum quod contingit ex divisione rerum per litem et coniunctione per amicitiam. Unde dixit quod a principio germinaverunt multa capita sine cervice, et similiter multae aliae partes animalium separatae ab aliis partibus. Et dicit germinaverunt quasi ex elementis producta sine semine animalis, sicut terra germinat herbam virentem. Sed postmodum huiusmodi partes, sic divisae, compositae sunt per concordiam, et ex eis factum est unum animal habens diversas partes, ut puta caput, manus, pedes et huiusmodi. Et ubi est constitutum animal habens omnes partes necessarias ad sui conservationem, idem animal salvatum est, et generavit sibi simile. Si autem defuit alia aliqua aliarum partium, non potuit salvari, nec remansit in sibi simili per generationem. Sicut ergo empedocles posuit quod amicitia composuit multas partes, et constituit ex eis unum animal, ita et intellectus multa incomplexa prius separata componit, et facit ex eis unum intellectum: in qua compositione, quandoque est veritas, quandoque falsitas. |#3 N.3 Veritas quidem, quando componit ea quae in re sunt unum, et composita; sicut cum componit asymmetrum, hoc est incommensurabile, et diametrum: nam diameter quadrati est incommensurabilis lateri. Falsa autem compositio est, quando componit ea quae non sunt composita in rebus, sicut cum componit symmetrum diametro, dicens, quod diameter quadrati est symmeter, id est commensurabilis lateri. |#4 N.4 Symmetrum et diametrum aliquando separatim et seorsum intellectus intelligit, et tunc sunt duo

intelligibilia: quando autem componit, fit unum intelligibile, et simul intelligitur ab intellectu. Sed quia intellectus non semper componit ea quae sunt in praesenti, sed quae fuerunt vel erunt, ideo subiungit, quod si intellectus faciat compositionem factorum, idest praeteritorum et futurorum, oportet quod cointelligat suae compositioni tempus praeteritum et futurum. Et sic componit, formans compositionem de praeterito vel de futuro. ¶#5 N.5 Et quod hoc sit verum, probat, quia contingit compositionem de praeterito vel de futuro esse falsam, falsum autem semper in compositione est. Et namque falsum est, si non album componatur ei quod est album, ut si dicas, cygnus non est albus: aut si album componatur ei quod non est album, ut si dicatur, quod corvus est albus. Et quia quaecumque contingit affirmare, contingit etiam negare, subiungit quod omnia praedicta possunt per divisionem fieri. ¶#6 N.6 Potest enim intellectus omnia dividere et secundum praesens tempus et secundum praeteritum, et secundum futurum, et vere et false. Sic igitur patet quod cum compositio non solum sit secundum praesens tempus, sed secundum praeteritum et futurum, verum autem et falsum consistit in compositione et divisione, oportet quod verum et falsum non solum sint in propositionibus de praesenti puta quod Cleon est albus, sed etiam in illis de praeterito et futuro, quod Cleon erit vel fuit albus. Considerandum est autem, quod compositio propositionis non est opus naturae, sed est opus rationis et intellectus. Et ideo subiungit, quod illud quod facit unumquodque intelligibile, componendo ex intelligibilibus propositiones, hoc est intellectus. Et quia verum et falsum consistit in compositione; ideo dicitur in sexto metaphysicorum, quod verum et falsum non est in rebus, sed in mente. ¶#7 N.7 Deinde cum dicit indivisibile autem determinat de utraque praedictarum operationum. Et primo de ea, quae est intelligentia indivisibilium. Secundo de ea quae est compositio et divisio, ibi, est autem dictio quidem. Tertio ponit quoddam quod est commune utrisque, ibi, idem autem est secundum actum. Prima pars dividitur in tres, secundum quod indivisibile dicitur tripliciter, quot videlicet modis dicitur et unum, cuius ratio ex indivisione est. Dicitur enim uno modo aliquid unum continuitate. Unde et illud, quod est continuum, indivisibile dicitur, inquantum non est divisum actu, licet sit divisibile in potentia. Hoc est ergo quod dicit, quod cum divisibile dicatur dupliciter, scilicet, actu et potentia, nihil prohibet intellectum intelligere indivisibile cum intelligit aliquid continuum, scilicet longitudinem, quae est indivisibilis actu, licet sit divisibilis potentia. Et propter hoc intelligit eam cum indivisibili tempore, quia intelligit eam, ut indivisibile. ¶#8 N.8 Et hoc est contra opinionem Platonis in primo positam, qui posuit intelligentiam fieri quasi per motum quemdam continuum magnitudinis. Potest ergo intellectus intelligere magnitudinem dupliciter. Uno modo, secundum quod est divisibilis in potentia, et sic intelligit lineam numerando partem post partem, et sic intelligit eam in tempore: alio modo secundum quod est indivisibilis in actu, et sic intelligit eam ut unum quid constans ex multis partibus, et sic intelligit eam simul. Et ideo subiungit, quod similiter tempus et longitudo dividitur vel non dividitur intelligendo. ¶#9 N.9 Unde non est dicere, quod intelligatur secundum medium utriusque, id est quod media pars intelligatur in medio temporis. Hoc enim non esset, nisi linea divideretur in actu; sed est divisibilis tantum in potentia. Si autem utrumque dimidium lineae seorsum intelligat, tunc dividit lineam in actu secundum intellectum. Unde et tunc tempus simul dividitur, sicut et longitudo. Si autem intelligat lineam, sicut unum quid constitutum ex duabus partibus, etiam intelliget in tempore non diviso, sed secundum aliquid quod est in utrisque partibus temporis, scilicet in instanti. Et si continuetur consideratio per aliquod aliud tempus, non dividetur tempus, ut aliud intelligat in una parte temporis, et aliud in alia, sed idem in utraque. ¶#10 N.10 Deinde cum dicit quod autem ponit alium modum indivisibilis. Nam dicitur alio modo unum, quando habet speciem unam, etsi sit compositum ex partibus non continuis, sicut homo, aut domus, aut etiam exercitus; et huic respondet indivisibile secundum speciem. Et de hoc dicit hic, quod illud, quod est indivisibile non secundum quantitatem, sed speciem, intelligit anima tempore indivisibili, et per indivisibilem animae partem; non quod intellectus intelligens sit aliqua magnitudo, ut Plato posuit. Et licet illud quod est indivisibile specie, habeat aliquam divisionem in partibus, tamen illa divisa intelligit per accidens, non inquantum sunt divisibilia et ex parte eius quod intelligitur, et ex parte temporis, sed inquantum sunt indivisibilia: quia in partibus divisas etiam in actu, est aliquid indivisibile, scilicet ipsa species quam intellectus indivisibiliter intelligit. Sed si intelligeret partes ut divisas, puta carnem per se, et os per se, et sic de aliis, tunc non intelligeret in tempore indivisibili. ¶#11 N.11 Vult autem Philosophus consequenter ostendere similitudinem huiusmodi ad primum modum. Sicut enim in hoc modo est aliquid indivisibile, scilicet species, quae facit omnes partes totius esse unum, sic forte in continuis est aliquid inseparabile, scilicet indivisibile, quod facit tempus esse unum et longitudinem unam, sive hoc dicatur esse punctum in longitudine, et instans in tempore, sive ipsa species longitudinis aut temporis. Sed in hoc differt, quod istud indivisibile est similiter in omni continuo, et tempore, et longitudine; sed indivisibile, quod est species, non est similiter in omnibus habentibus speciem; quia quaedam componuntur ex partibus homogeneis, quaedam ex partibus heterogeneis, et ex his dissimiliter. ¶#12 N.12 Deinde cum dicit punctum autem prosequitur de indivisibili tertio modo dicto. Videtur enim unum esse quod est penitus indivisibile, ut punctus et unitas: et de hoc ostendit nunc, quomodo intelligitur: dicens, quod punctum, quod est quoddam signum divisionis inter partes lineae, et omne quod est divisio inter partes continui, sicut instans inter partes temporis, et sic de aliis, et omne quod est sic indivisibile in potentia et actu, ut punctus, monstratur, idest manifestatur intellectui sicut privatio, idest per privationem continui et divisibilis. ¶#13 N.13 Cuius ratio est, quia intellectus noster accipit a sensu; et ideo ea cadunt prius in apprehensionem intellectus nostri, quae sunt sensibilia; et huiusmodi sunt magnitudinem habentia, unde punctus et unitas non definiuntur nisi negative. Et

inde est etiam quod omnia quae transcendunt haec sensibilia nota nobis non cognoscuntur a nobis nisi per negationem: sicuti de substantiis separatis cognoscimus, quod sunt immateriales et incorporeae, et alia huiusmodi. |#14 N.14 Et similis ratio est in aliis, quae cognoscuntur per oppositum; ut quando cognoscit intellectus malum, aut nigrum, quae se habent ad sua opposita ut privationes: semper enim alterum contrariorum est ut imperfectum et ut privatio respectu alterius. Et subiungit quasi respondens, quod intellectus cognoscit utrumque istorum aliquo modo, suo contrario scilicet malum per bonum et nigrum per album. Oportet autem quod intellectus noster qui sic cognoscit unum contrariorum per alterum, sit in potentia cognoscens, et quod in ipso sit species unius oppositi per quam aliud cognoscat, ita quod quandoque sit in ipso species albi, et quandoque species nigri, ut per unum possit cognoscere alterum. Si autem est aliquis intellectus, cui non inest unum contrariorum, ad cognitionem alterius, tunc oportet, quod talis intellectus cognoscat seipsum primo et per seipsum cognoscat alia, et quod sit semper in actu, et sit penitus separabilis a materia etiam secundum esse, ut ostensum est de intellectu Dei in duodecimo metaphysicorum. |#15 N.15 Deinde cum dicit est autem determinat de secunda operatione intellectus, quae est compositio et divisio. Et dicit, quod dictio, qua dicit intellectus aliquid de aliquo, sicut contingit in affirmatione, semper est aut vera, vel falsa. Sed intellectus non semper est verus aut falsus, quia intellectus est incomplexorum, qui neque verus aut falsus est quantum ad id quod intelligitur. Veritas enim et falsitas consistit in quadam adaequatione vel comparatione unius ad alterum, quae quidem est in compositione vel divisione intellectus. Non autem in intelligibili incomplexo. |#16 N.16 Sed licet ipsum intelligibile incomplexum non sit neque verum neque falsum, tamen intellectus intelligendo ipsum verus est, in quantum adaequatur rei intellectae. Et ideo subdit, quod intellectus, qui est ipsius quid est secundum hoc quod aliquid erat esse, scilicet secundum quod intelligit quid est res, verus est semper, et non secundum quod intelligit aliquid de aliquo. |#17 N.17 Et huius rationem assignat, quia quod quid est primum obiectum intellectus: unde sicut visus nunquam decipitur in proprio obiecto, ita neque intellectus in cognoscendo quod quid est. Nam intellectus nunquam decipitur in cognoscendo quod quid est homo. Sed sicut visus non semper verus est in iudicando de his quae sunt adiuncta proprio obiecto, puta si album est homo, vel non, sic intellectus non semper est verus in componendo aliquid alicui. Sic enim se habent intelligendo substantiae separatae, si penitus sunt sine materia, sicut cum nos intelligimus, quod quid est: et ideo in earum intellectu non contingit esse falsum. |#18 N.18 Sciendum tamen est, quod in cognoscendo quod quid est, contingit esse deceptionem per accidens, dupliciter, ratione compositionis intervenientis. Uno modo prout definitio unius rei est falsa ad aliam rem, sicut definitio circuli est falsa ad triangulum. Alio modo, prout partes definitionis non cohaerent sibi invicem; et tunc definitio est falsa simpliciter; ut si aliquis ponat in definitione alicuius animalis insensibile; unde in illis in quorum definitione nulla est compositio, non contingit esse deceptionem; sed oportet ea, vel intelligere vere, vel nullo modo, ut dicitur in nono metaphysicorum. |#19 N.19 Deinde cum dicit idem autem resumit quoddam, quod supra dictum est, de intellectu secundum actum eo quod nunc etiam de actu intellectus locutus est: et dicit, quod scientia secundum actum est idem rei scitae secundum actum: et quia scientia, quae est secundum potentiam est in uno et eodem prior tempore; sed universaliter, neque est tempore prior; quia omnia quae sunt in actu, fiunt ex ente in actu; et hoc supra expositum est. |+12 Lectio 12 |#1 N.1 Postquam Philosophus determinavit de intellectu secundum se, hic determinat de intellectu per comparationem ad sensum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit qualis sit motus sensus. Secundo, assimilat motum intellectus motui sensus, ibi sentire quidem igitur. Dicit ergo primo, quod sensibile videtur faciens in actu partem sensitivam, ex eo quod erat in potentia. Non enim sic agit sensibile in sensum sicut contrarium in suum contrarium ut aliquid ab eo abiiciat transmutando, et alterando ipsum; sed solum reducit eum de potentia in actum. Et hoc est quod subdit, quod sensitivum neque patitur neque alteratur a sensibili, passione et alteratione proprie accepta, secundum scilicet quod est ex contrario in contrarium. |#2 N.2 Et quia motus, qui est in rebus corporalibus, de quo determinatum est in libro physicorum, est de contrario in contrarium, manifestum est, quod sentire, si dicatur motus, est alia species motus ab ea de qua determinatum est in libro physicorum: ille enim motus est actus existentis in potentia: quia videlicet recedens ab uno contrario, quamdiu movetur non attingit alterum contrarium, quod est terminus motus, sed est in potentia. Et quia omne, quod est in potentia, in quantum huiusmodi, est imperfectum, ideo ille motus est actus imperfecti. Sed iste motus est actus perfecti: est enim operatio sensus iam facti in actu, per suam speciem. Non enim sentire convenit sensui nisi in actu existenti; et ideo iste motus simpliciter est alter a motu physico. Et huiusmodi motus dicitur proprie operatio, ut sentire et intelligere et velle. Et secundum hunc motum anima movet seipsam secundum Platonem, in quantum cognoscit et amat seipsam. |#3 N.3 Deinde cum dicit sentire igitur assimilat motum intellectus motui sensus. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit qualiter procedit motus in sensu. Secundo ostendit, quod similiter procedit in intellectu, ibi, intellectivae autem. Dicit ergo primo, quod cum sensibile reducat in actum sensitivum sine passione et alteratione, sicut de intellectu supra dictum est; manifestum est ex dictis, quod ipsum sentire est simile ei quod est intelligere, ita tamen quod quando est solum sentire, idest apprehendere et iudicare secundum sensum, hoc est simile ei quod est solum dicere et intelligere: quando scilicet intellectus iudicat aliquid, et apprehendit: quod est dicere, quia simplex apprehensio et iudicium sensus assimilatur speculationi intellectus. Sed quando sensus sentit aliquid delectabile aut triste, quasi affirmans et negans id quod sensu percipitur, esse delectabile aut triste, tunc prosequitur per appetitum, idest desiderat aut fugit. Et dicit signanter, aut affirmans aut negans, quia facere

affirmationem et negationem est proprium intellectus, ut supra dictum est. Sed sensus facit aliquid simile huic, quando apprehendit aliquid ut delectabile et triste. #4 N.4 Et ut sciatur quid sit delectari et tristari, subiungit quod delectari et tristari, est agere sensitiva medietate, idest actio quaedam sensitivae virtutis, quae dicitur medietas, inquantum sensus communis comparatur ad sensus proprios ut quoddam medium, sicut centrum comparatur ad lineas terminatas ad ipsum. Non autem omnis actio sensitivae partis est delectare et tristari, sed quae est respectu boni vel mali inquantum huiusmodi. Nam bonum sensus, scilicet quod est ei conveniens, causat delectationem; malum autem quod est repugnans et nocivum, causat tristitiam. Et ex hoc quod tristari vel delectari, sequuntur fuga et appetitus, id est desiderium, quae sunt secundum actum. #5 N.5 Patet igitur, quod motus sensibilis in sensum procedit quasi triplici gradu. Nam primo apprehendit ipsum sensibile ut conveniens vel nocivum. Secundo ex hoc sequitur delectatio et tristitia. Tertio autem sequitur desiderium vel fuga. Et quamvis appetere vel fugere vel sentire, sint diversi actus, tamen principium eorum est idem subiecto, sed ratione differt. Et hoc est quod subiungit, quod appetitivum et fugitivum, idest pars animae, quae fugit et desiderat, non sunt alterae subiecto, neque abinvicem, neque a parte sensitiva; sed esse aliud est, idest differunt ratione. Et hoc dicit contra Platonem, qui ponebat in alia parte corporis organum appetitivi, et in alia organum sensitivi. #6 N.6 Deinde cum dicit intellectivae autem assimilatur processum motus in intellectu, ad id quod dictum est circa sensum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo habet se circa sensibilia. Secundo quomodo se habet ad ea quae sunt a sensibilibus separata, ibi, abstractione autem. Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo intellectus se habet circa sensibilia in agendo. Secundo comparat intellectum activum ad speculativum, ibi, ut omnino in actione. Circa primum duo facit. Primo assimilatur processum intellectus processui sensus. Secundo manifestat similitudinem, ibi, sicut enim aer. Dicit ergo primo, quod phantasmata se habent ad intellectivam partem animae, sicut sensibilia ad sensum. Unde sicut sensus movetur a sensibilibus, ita intellectus a phantasmatibus. Et sicut, cum sensus apprehendit aliquid sicut delectabile vel triste, prosequitur illud aut fugit, ita etiam cum intellectus apprehendit aliquid, affirmans vel negans esse bonum vel malum, fugit aut prosequitur. #7 N.7 Ex ipso autem modo loquendi Aristotelis duplex est attendenda differentia inter intellectum et sensum: quia in sensu erant tria. Nam ex apprehensione boni vel mali, non statim sequebatur desiderium vel fuga, sicut hic circa intellectum; sed sequebatur delectatio et tristitia, et ex hoc ulterius desiderium et fuga. Cuius ratio est, quia sicut sensus non apprehendit bonum universale, ita appetitus sensitivae partis non movetur a bono vel malo universali, sed a quodam determinato bono, quod est delectabile secundum sensum, et quodam determinato malo, quod est contristans secundum sensum. In parte autem intellectiva est apprehensio boni et mali universalis: unde et appetitus intellectivae partis movetur statim ex bono vel malo apprehenso. #8 N.8 Secunda differentia est quod de intellectu dicit simpliciter quod affirmat vel negat; sed de sensu, quod quasi affirmat vel negat. Cuius ratio ex dictis patet. Ex hoc autem quod dixerat, concludit ulterius, quod si phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut sensibile ad sensum; sicut sensus non potest sentire sine sensibili, ita anima non potest intelligere sine phantasmate. #9 N.9 Deinde cum dicit sicut enim manifestat similitudinem positam. Et primo quantum ad hoc quod dixit, quod intellectivae animae phantasmata sunt ut sensibilia. Secundo quantum ad hoc quod dixit, quod cum bonum aut malum affirmat aut negat, fugit aut prosequitur, ibi, species quidem igitur. Dicit ergo primo, quod aer immutatus a colore, facit pupillam huiusmodi, id est facit eam aliqualem, imprimens in eam speciem coloris; et ipsa, scilicet pupilla sic immutata immutat alterum, scilicet sensum communem; et similiter auditus immutatus ab aere immutat sensum communem. Et licet sensus exteriores sint plures, tamen ultimum, ad quod terminantur immutationes horum sensuum, est unum; quia est quasi quaedam medietas una inter omnes sensus, sicut centrum, ad quod terminantur omnes lineae, quasi ad unum medium. #10 N.10 Et quamvis sit unum subiecto, illud medium omnium sensuum, tamen esse ipsius est plura, id est ratio ipsius diversificatur secundum quod ad diversos sensus comparatur. Et hoc est quo discernit anima, in quo differat dulce et calidum, de quo dictum est prius, cum de ipso secundum se agebatur; et nunc etiam dicendum est de ipso per comparisonem ad intellectum, quia est aliquid unum respectu omnium sensibilibus, sicut intellectus est terminus omnium phantasmatum. Et sicut ex parte illa erant plura, quae diiudicabantur ab uno, ita et haec ex parte intellectus se habent in quodam modo proportionabili, idest quod proportionabiliter respondet uni diiudicanti circa sensibilia, aut etiam est similitudo quantum ad numerum diiudicatorum: inquantum intellectus se habet ad utraque inter quae discernit sicut illa se habebant adinvicem, idest sicut se habebat unus sensus communis ad diversa sensibilia inter quae discernerebat. #11 N.11 Et non differt si accipiamus, causa exempli, vel non homogena, id est diversa sensibilia non unius generis, sicut album, quod est in genere coloris, et dulce quod est in genere saporis, inter quae sensus communis discernit: aut si accipiamus contraria, ut album et nigrum, quae sunt unius generis, quia inter utraque sensus communis discernit. #12 N.12 Accipiamus ergo a, loco albi, et b loco nigri: ut sic se habeat a album ad b nigrum, sicut c ad d: id est sicut phantasia albi ad phantasiam nigri: quare et secundum permutationem proportionum a se habet ad c, sicut b ad d; idest album ad phantasma albi sicut nigrum ad phantasma nigri; et sic se habet intellectus ad c et ad d, scilicet ad phantasma albi et nigri, sicut se habet sensus ad a et b, idest ad album et nigrum. Si igitur c et d, idest phantasmata albi et nigri, sunt inexistencia uni, idest iudicantur ab uno intellectu, sic se habebunt sicut a et b, idest album et nigrum, quae iudicantur ab uno sensu. Ita quod sicut sensus diiudicans haec duo erat unum subiecto, differens ratione; ita erit de intellectu. Et eadem ratio est, si accipiamus non homogena, ut scilicet a sit dulce, et b sit album. #13 N.13

Deinde cum dicit species quidem manifestat quod dixerat supra, quod cum intellectus affirmat vel negat bonum aut malum, fugit aut prosequitur; concludens ex praedictis, quod pars animae intellectiva intelligit species a phantasmatibus abstractas. Et sicut intellectui determinatur aliquid imitabile et fugiendum in illis, scilicet in sensibilibus, cum praesentia fuerint, ita et modo ad imitandum vel fugiendum, cum fiunt in phantasmatibus extra sensum, id est cum repraesentantur phantasmata in absentia sensibilibus. |#14 N.14 Et ponit exemplum de utroque. Et primo, quando movetur ad praesentiam sensibilibus, sicut homo sentiens aliquid quod fugiendum est, id est aliquod terribile, puta fremitum aliquem, sicut cum videt, quod ignis est accensus in civitate, videns ignem moveri, cognoscit communi, id est aliqua potentia communi diiudicativa, vel communi, id est ab eo quod communiter accidere solet, cognoscit, inquam, quoniam sunt praelia, vel quoniam est aliquid pugnans, et sic movetur aliquando intellectus ad fugiendum vel imitandum ex sensibili praesente. Aliquando autem ex phantasmatibus, aut intelligibilibus quae sunt in anima, ratiocinatur, et deliberat futura aut praesentia, tamquam si actu videret. Et cum iudicat aliquid esse laetum vel triste, fugit hoc, aut imitatur, ut ibi quando movebatur a praesenti sensibili. |#15 N.15 Deinde cum dicit et omnino comparat cognitionem intellectus practici et speculativi; dicens quod verum et falsum, id est vera et falsa cognitio intellectus in actione id est secundum quod pertinet ad intellectum practicum, et sine actione id est secundum quod pertinet ad intellectum speculativum, est in eodem genere, sive illud genus sit bonum sive malum. Quod potest dupliciter intelligi. Uno modo sic, quod res intellecta vel practice vel speculative, quandoque est bona, quandoque est mala. Neque diversificatur propter hoc genus rei, quod consideratur speculative vel practice. Alio modo potest intelligi, quod ipsa cognitio vera est quoddam bonum intellectus sive speculativi sive practici. Et ipsa cognitio falsa est quoddam malum intellectus, sive speculativi sive practici. |#16 N.16 Non ergo intendit comparare verum et falsum bono et malo secundum convenientiam generis, sed verum et falsum, quod est in actione, vero et falso quod est sine actione. Et hoc patet ex differentia quam subdit, dicens, quod differt, scilicet quod est in actione, et quod est sine actione, in eo quod est simpliciter et quodam. Nam intellectus speculativus considerat aliquod verum esse vel falsum in universali, quod est considerare simpliciter: intellectus autem practicus applicando ad particulare operabile, quia operatio in particularibus est. |#17 N.17 Deinde cum dicit abstractione autem quia dixerat Philosophus, quod nequaquam sine phantasmate intelligit anima, phantasmata autem a sensu accipiuntur; vult ostendere quomodo intellectus noster intelligit ea quae sunt a sensibus separata. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo intelligit mathematica, quae a materia sensibili abstrahuntur. Secundo, inquit utrum intelligat ea quae sunt secundum esse a materia separata, ibi, utrum autem contingat. Circa primum considerandum est, quod eorum quae sunt in rebus coniuncta, contingit unum sine altero intelligi, et vere, dummodo unum eorum non sit in ratione alterius. Si enim socrates sit musicus et albus, possumus intelligere albedinem, nihil de musica intelligendo. Non autem possumus intelligere hominem, nihil intelligendo de animali, quia animal est in ratione hominis. Sic ergo separando secundum intellectum, quae sunt secundum rem coniuncta modo praedicto, non contingit falsitas. |#18 N.18 Si autem intellectus intelligat ea quae sunt coniuncta, esse separata, esset intellectus falsus: ut puta si in praedicto exemplo, diceret musicum non esse album: ea vero, quae sunt in sensibilibus, abstrahit intellectus, non quidem intelligens ea esse separata, sed separatim vel seorsum ea intelligens. Et hoc est quod dicit, quod intellectus intelligit ea, quae sunt dicta per abstractionem, scilicet mathematica, hoc modo sicut dum intelligit simum secundum quod est simum, non intelligit separate, id est seorsum, simum a materia sensibili, quia materia sensibilis, scilicet nasus, cadit in definitione simi. |#19 N.19 Si autem intellectus intelligit aliquid in actu, in quantum est curvum, sine carne intelligit in quantum est curvum: non quidem ita quod intelligat curvum esse sine carne; sed quia intelligit curvum, non intelligendo carnem. Et hoc ideo, quia caro non ponitur in definitione curvi. Et sic intellectus intelligit omnia mathematica separate, tamquam si essent separata, quamvis non sint separata secundum rem. |#20 N.20 Non autem sic intelligit naturalia; quia in definitione naturalium ponitur materia sensibilis, non autem in definitione mathematicorum. Abstrahit tamen circa naturalia intellectus universale a particulari simili modo, in quantum intelligit naturam speciei sine principiis individuantibus, quae non cadunt in definitione speciei. Et omnino intellectus in actu est res intellecta, quia sicut res in sui ratione habent materiam vel non habent, sic ab intellectu percipiuntur. Et quia hunc modum abstractionis Plato non consideravit, coactus fuit ponere mathematica et species separatas, loco cuius ad praedictam abstractionem faciendam Aristoteles posuit intellectum agentem. |#21 N.21 Deinde cum dicit utrum autem movet quaestionem de his quae sunt separata a materia secundum esse, dicens quod posterius considerandum erit, utrum contingat intellectum nostrum non separatim a magnitudine, id est a corpore, intelligere aliquid separatorum, id est aliquam substantiam separatam. Haec enim quaestio hic determinari non potuit, quia nondum erat manifestum esse aliquas substantias separatas, nec quae vel quales sint. Unde haec quaestio pertinet ad metaphysicum: non tamen invenitur ab Aristotele soluta, quia complementum illius scientiae nondum ad nos pervenit, vel quia nondum est totus liber translatus, vel quia forte praecipuus morte non complevit. |#22 N.22 Considerandum tamen est quod intellectum hic dicit non separatim a corpore, in quantum est potentia quaedam animae, quae est actus corporis. Supra tamen dixit eum a corpore separatim, quia non habet aliquod organum deputatum suae operationi. |+13 Lectio 13 |#1 N.1 Postquam Philosophus determinavit de sensu et intellectu, nunc per ea quae de utroque dicta sunt ostendit quid de natura animae sit sentiendum. Et dividitur in partes duas. In prima ostendit, quod natura animae est quodammodo sicut antiqui credebant et quodammodo

aliter. In secunda ostendit dependentiam intellectus a sensu, ibi, quoniam autem neque res. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod anima quodammodo est omnia sicut antiqui dixerunt. Secundo dicit quod aliter est omnia, quam illi dixerunt, ibi, necesse est autem. Dicit ergo primo, quod nunc recapitulantes quae dicta sunt de anima, ut ex his propositum ostendamus, dicamus quod omnia quodammodo est anima. Omnia enim quae sunt, aut sunt sensibilia, aut intelligibilia; anima autem est quodammodo omnia sensibilia et intelligibilia, quia in anima est sensus et intellectus sive scientia, sensus autem est quodammodo ipsa sensibilia, et intellectus intelligibilia, sive scientia scibilia. ¶#2 N.2 Et qualiter hoc sit oportet inquirere. Sensus enim et scientia dividuntur in res, idest dividuntur in actum et potentiam quemadmodum et res, ita tamen quod scientia et sensus quae sunt in potentia ad sensibilia et scibilia, se habent ad scibilia et sensibilia quae sunt in potentia; scientia vero et sensus quae sunt in actu, ordinantur in sensibilia et scibilia quae sunt in actu, sed tamen diversimode. Nam sensus in actu, et scientia vel intellectus in actu, sunt scibilia et sensibilia in actu. Sed potentia animae sensitivae, et id quod scire potest idest potentia intellectiva, non est ipsum sensibile vel scibile, sed est in potentia ad ipsa. Sensitivum quidem ad sensibile; quod autem scire potest, ad scibile. Relinquitur igitur quod anima quodammodo sit omnia. ¶#3 N.3 Deinde cum dicit necesse est ostendit quod alio modo est omnia, quam antiqui ponerent; et dicit, quod si anima est omnia, necesse est quod sit, vel ipsae res scibiles et sensibiles, sicut empedocles posuit quod terra terram cognoscimus, et aqua aquam, et sic de aliis; aut sit species ipsorum. Non autem anima est ipsa res, sicut illi posuerunt, quia lapis non est in anima, sed species lapidis. Et per hunc modum dicitur intellectus in actu esse ipsum intellectum in actu, inquantum species intellecti est species intellectus in actu. ¶#4 N.4 Ex quo patet quod anima assimilatur manui. Manus enim est organum organorum, quia manus datae sunt homini loco omnium organorum, quae data sunt aliis animalibus ad defensionem, vel impugnationem, vel cooperimentum. Omnia enim haec homo sibi manu praeparat. Et similiter anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quodammodo totum ens, inquantum secundum animam est quodammodo omnia, prout eius anima est receptiva omnium formarum. Nam intellectus est quaedam potentia receptiva omnium formarum intelligibilium, et sensus est quaedam potentia receptiva omnium formarum sensibilibium. ¶#5 N.5 Deinde cum dicit quoniam autem quia dixerat quod intellectus est quodammodo intelligibilis, sicut sensus sensibilis, posset aliquis credere, quod intellectus non dependeret a sensu. Et hoc quidem verum esset si intelligibilia nostri intellectus essent a sensibilibus separata secundum esse, ut Platonici posuerunt. Et ideo hic ostendit, quod intellectus indiget sensu. Et postmodum quod intellectus differt a phantasia, quae etiam a sensu dependet, ibi, est autem phantasia. Dicit ergo primo, quod quia nulla res intellecta a nobis, est praeter magnitudines sensibiles, quasi ab eis separata secundum esse, sicut sensibilia videntur abinvicem separata: necesse est quod intelligibilia intellectus nostri sint in speciebus sensibilibus secundum esse, tam illa quae dicuntur per abstractionem, scilicet mathematica, quam naturalia, quae sunt habitus et passiones sensibilibium. Et propter hoc sine sensu non potest aliquis homo addiscere quasi de novo acquirens scientiam, neque intelligere, quasi utens scientia habita. Sed oportet, cum aliquis speculatur in actu, quod simul formet sibi aliquod phantasma. Phantasmata enim sunt similitudines sensibilibium. ¶#6 N.6 Sed in hoc differunt ab eis, quia sunt praeter materiam. Nam sensus est susceptivus specierum sine materia, ut supradictum est. Phantasia autem est motus factus a sensu secundum actum. Patet autem ex hoc falsum esse, quod Avicenna ponit, quod intellectus non indiget sensu postquam acquisivit scientiam. Manifestum est enim quod postquam aliquis acquisivit habitum scientiae, necesse est ad hoc quod speculetur, quod utatur phantasmate; et propter hoc per laesionem organi impeditur usus scientiae iam acquisitae. ¶#7 N.7 Deinde cum dicit est autem ostendit differentiam inter phantasia et intellectum. Et primo quantum ad operationem communem intellectus, quae est compositio et divisio; dicens quod phantasia est alterum ab affirmatione vel negatione intellectus; quia in complexione intelligibilium iam est verum et falsum: quod non est in phantasia. Nam cognoscere verum et falsum est solius intellectus. ¶#8 N.8 Secundo ibi primi autem inquit in quo differant primi intellectus, idest intelligentiae indivisibilium, cum non sint phantasmata. Et respondet, quod non sunt sine phantasmatibus, sed tamen non sunt phantasmata, quia phantasmata sunt similitudines particularium, intellecta autem sunt universalia ab individuantibus conditionibus abstracta: unde phantasmata sunt indivisibilia in potentia, et non in actu. [+14 Lectio 14 ¶#1 N.1 Postquam Philosophus determinavit de partibus animae vegetativa, sensitiva et intellectiva, nunc quarto determinat de parte animae motiva. Et dividitur in partes duas. In prima dicit de quo est intentio. In secunda prosequitur, ibi, habet autem dubitationem. Dicit ergo primo, quod quia anima quae est animalium, definita est etiam ab antiquis philosophis secundum duas potentias, idest secundum quod habet potentiam ad duo quorum unum est discretio, quae fit per cognitionem, quae quidem discretio opus est intellectivae et sensitivae partis, aliud autem est movere secundum locum: de sensu et intellectu sunt tanta determinata, quanta in prioribus habita sunt. Sed nunc speculandum est de alia parte scilicet principio movente, quid animae sit. Utrum scilicet sit aliqua pars animae separabilis ab aliis, vel magnitudine, id est subiecto, ita quod habeat distinctum locum in corpore ab aliis potentiis, sicut Platonici posuerunt: vel sit separabilis ab aliis animae partibus, ratione tantum. An non sit pars animae, sed sit tota anima. Et dato quod sit aliqua pars animae, remanet considerandum utrum sit quaedam alia pars animae praeter illas quae consueverunt dici, et praeter eas quae a nobis dictae sunt, aut est una earum. ¶#2 N.2 Deinde cum dicit habet autem prosequitur suam intentionem. Et primo per modum disputationis. Secundo per modum determinationis, ibi, videntur autem haec duo. Circa primum duo facit. Primo

disputat contra distinctionem potentiarum animae. Secundo specialiter circa principium motus, quae pars animae sit, ibi, sed de motu secundum locum. Circa primum duo facit. Primo recitat divisionem potentiarum animae, quam quidam ponebant. Secundo disputat contra eas, ibi, secundum enim differentias. Dicit ergo primo, quod mox in principio huius inquisitionis habet dubitationem, quomodo oporteat distinguere partes animae, et quot sunt: quia secundum aliquem modum videntur infinitae esse, idest non posse comprehendi sub aliquo certo numero. Et hoc verum esset, si singulis operibus animae et motibus qui sunt ab anima, necesse esset attribuere diversas partes animae: et sic videtur quod non sint solum illae partes quas quidam determinant, scilicet rationalem, irascibilem, appetitivam, idest concupiscibilem. Haec quidem divisio non comprehendit omnes animae partes, sed solum vires motivas in homine. ¶#3 N.3 Alii autem distinguunt animae vires, per rationem habentem, et irrationabilem. Sed haec quidem divisio, licet secundum aliquem modum comprehendat animae partes omnes, non tamen est propria divisio partium animae, secundum quod sunt animae partes, sed solum secundum quod sunt in anima rationem habente; et sic utitur ea Aristoteles in primo ethicorum. ¶#4 N.4 Deinde cum dicit secundum enim obiicit contra praedictas divisiones multipliciter. Prima obiectio est, quod si istae differentiae secundum quas diversificant aliquae partes animae, sufficienter ad diversitatem in partibus animae constituendam, inveniuntur aliae partes maiorem differentiam habentes adinvicem, quam illae quae dictae sunt, de quibus etiam in hoc libro dictum est. Pars enim vegetativa est in plantis, et in omnibus animalibus, sive in omnibus viventibus, et sensitiva etiam est in omnibus animalibus: et manifestum est, quod vegetativa et sensitiva plus differunt abinvicem, et a rationali et concupiscibili et irascibili, quam irascibilis differat a concupiscibili: et tamen istae duae potentiae non comprehenduntur sub illis divisionibus. ¶#5 N.5 Et quod non comprehendantur sub prima divisione manifestum est. Patet enim quod neque vegetativa neque sensitiva potest dici esse rationalis, vel concupiscibilis, vel irascibilis. Unde hoc praetermisso, probat, quod haec non comprehendantur sub secunda divisione; dicens quod non de facili potest aliquis, vel vegetativam vel sensitivam ponere, vel irrationalem, vel rationem habentem. ¶#6 N.6 Et quidem quod neutra harum habeat rationem, manifestum est. Sed quod neque etiam aliqua earum sit irrationabilis, ex hoc manifestum esse potest: quia irrationabile est, vel quod est contrarium rationi, vel quod est natum habere rationem et non habet: quorum neutrum contingit dictis partibus. Si enim diceret tantum negationem rationis, non posset poni genus potentiarum animae. Unde manifestum videtur, quod praemissae divisiones potentiarum animae sint inconvenientes. ¶#7 N.7 Secundam rationem ad idem ponit ibi adhuc autem dicens quod pars animae phantastica, qua secundum rationem ab omnibus aliis differt, habet multam dubitationem cum qua praedictarum potentiarum debeat esse eadem vel altera; et praecipue si aliquis ponat partes animae separatas subiecto, sicut aliqui ponebant. ¶#8 N.8 Tertiam rationem ponit ibi adhuc autem dicit quod vis etiam appetitiva videtur esse altera ratione et potentia ab omnibus partibus animae. Et si secundum praedictam divisionem, partes animae subiecto distinguantur in rationalem et irrationalem inconveniens videbitur sequestrare, idest, dividere appetitivam in duas partes subiecto differentes: et tamen hoc oportebit, si quis dicat rationale et irrationale partes animae subiecto distinctas; quia quaedam appetitiva est in parte rationabili, idest voluntas, quaedam in parte irrationabili scilicet irascibilis et concupiscibilis. Et si quis distinguat partes animae in tres subiecto distinctas, scilicet rationalem, irrationalem et irascibilem, sequetur quod in unaquaque earum erit appetitus: in rationabili enim est voluntas, ut dictum est: irascibili inest appetitus, et similiter concupiscibili. Erunt igitur tres appetitus in anima subiecto differentes secundum praedictam divisionem. ¶#9 N.9 Sed quaeritur quare in appetitu sensitivo sunt duae potentiae appetitivae, scilicet irascibilis et concupiscibilis, in appetitu autem rationali est unus appetitus tantum, scilicet voluntas. Et dicendum est, quod potentiae distinguuntur secundum rationes obiectorum. Obiectum autem appetitivae est bonum apprehensum. ¶#10 N.10 Alio autem modo apprehendit bonum intellectus et sensus. Nam intellectus apprehendit bonum secundum universalem rationem boni; sensus autem apprehendit sub determinata ratione boni. Et ideo appetitus qui sequitur apprehensionem intellectus, est unus tantum. Appetitus autem qui sequuntur apprehensionem sensus, distinguuntur secundum diversam rationem boni apprehensi. Nam aliquid apprehensum per sensum, habet rationem boni appetibilis, inquantum est delectabile secundum sensum; et ad hoc bonum ordinatur concupiscibilis. Aliquid autem habet rationem boni et appetibilis, inquantum perficitur delectabilibus, quasi habens facultatem ad libitum utendi eis; et ad hoc ordinatur irascibilis, quae est quasi propugnatrix concupiscibilis. Et inde est quod animalia non irascuntur neque pugnant nisi propter delectabilia, id est propter cibos et venerea, ut dicitur in sexto de historiis animalium. ¶#11 N.11 Et propter hoc omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et terminantur in eis. Ira enim tristitia commovetur, et in delectationem finitur. Irati enim puniendo delectantur. Et propter hoc quidam dicunt, quod obiectum irascibilis est arduum. ¶#12 N.12 Quod autem a quibusdam dicitur, quod irascibilis ordinatur ad fugam mali, nullam omnino habet rationem. Eadem enim est potentia contrariorum, sicut visus albi et nigri: unde bonum et malum non possunt diversificare potentiam appetitivam. Et propter hoc, sicut amor boni pertinet ad concupiscibilem, ita odium mali, ut dicit Philosophus in nono ethicorum; et spes de bono et timor de malo pertinent ad irascibilem. ¶#13 N.13 Quartam rationem ponit ibi sed iam dicens, quod etiam illud, de quo nunc quaerimus, scilicet quid sit movens animal secundum locum, facit dubitationem circa praedictas divisiones; quia non videtur sub eis contineri. De motu autem augmenti et decrementi, qui est communis omnibus viventibus, manifestum est, quod habet principium commune omnibus viventibus, secundum generativam et vegetativam.

Quaedam autem aliae mutationes animalium sunt, sicut respiratio et exspiratio, somnus et vigilia, de quibus posterius determinandum est, quid causet ea. Habent enim multam dubitationem; et propter hoc specialem exigunt tractatum. |#14 N.14 Deinde cum dicit sed de motu procedit disputative ad inquirendum quid sit principium motus secundum locum in animalibus. Et primo ostendit, quod non sit vegetativa potentia. Secundo quod nec sensitiva, ibi, similiter autem neque sensitiva. Tertio quod nec intellectiva, ibi, at vero neque ratiocinativa. Quarto quod nec appetitiva, ibi, at vero neque appetitus. Dicit ergo primo, quod considerandum nunc est, quid sit movens animal secundum locum motu processivo. Et quod non sit potentia vegetativa, ostendit duabus rationibus: quarum prima talis est. Semper motus processivus secundum locum, est propter aliquid imaginatum et desideratum. Non enim animal movetur nisi appetens aut fugiens aliquid, nisi forte per violentiam: sed phantasia et appetitus non competit parti vegetativae: ergo pars vegetativa non est principium motus localis processivi. |#15 N.15 Secundam rationem ponit ibi, amplius et quae talis est. Pars vegetativa est etiam in plantis: si igitur pars vegetativa esset principium motus localis processivi, sequeretur quod plantae essent motivae suiipsarum secundum hunc motum, et haberent partes organicas convenientes huic motui: quod patet esse falsum. Non ergo pars vegetativa est principium motus localis processivi in animalibus. |#16 N.16 Deinde cum dicit similiter autem ostendit quod neque etiam sensus est principium talis motus, tali ratione. Sensus enim est omnibus animalibus: si ergo sensus esset principium praedicti motus, sequeretur quod omne animal hoc modo moveretur. Quod patet esse falsum: quia multa sunt habentia sensum, quae tamen manent semper in eodem loco, et sunt immobilia per finem, id est quamdiu vivunt. |#17 N.17 Et quia posset aliquis credere, quod non est propter hoc quod deficiat eis principium motivum, sed quia deficiunt eis instrumenta apta ad motum; ideo ad removendum hoc, subiungit quod natura nihil facit frustra, neque deficit in necessariis, nisi in animalibus orbatis et imperfectis, sicut sunt animalia monstruosa: quae quidem monstra animalibus accidunt praeter intentionem naturae, ex corruptione alicuius principii in semine. Sed animalia immobilia sunt perfecta in sua specie, et non sunt orbata quasi monstra: cuius signum est, quia generant sibi simile, et habent debitum augmentum et decrementum, quod non est in animalibus orbatis; ergo et in huiusmodi animalibus natura nihil facit frustra, neque deficit in necessariis. Unde sequitur, quod si haberent principium motus, quod haberent partes organicas dispositas ad motum processivum. Alias principium motivum esset in eis superfluum, et necessaria ad executionem potentiae motivae eis deficerent. Ex hoc autem accipere possumus, quod cuicumque inest aliquod principium vitae, insunt ei organa convenientia illi principio; et quod partes corporis sunt propter partes animae. |#18 N.18 Deinde cum dicit at vero neque ostendit quod etiam intellectus non est principium motivum: et dicit, quod neque ratiocinativa, quae vocatur intellectus, videtur esse movens. Unde accipere possumus, quod ratio et intellectus non sunt diversae partes animae, sed ipse intellectus dicitur ratio, in quantum per inquisitionem quamdam pervenit ad cognoscendum intelligibilem veritatem. |#19 N.19 Et quod intellectus non sit principium motus, probat primo quantum ad speculativum intellectum; quia cum intellectus speculativus speculative consideret ea quae sunt tantum speculabilia, et nullo modo agibilia, sicut cum considerat quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, et alia huiusmodi; manifestum est, quod speculativus intellectus non speculatur aliquid agibile, neque dicit aliquid de fugibili et persequibili; et sic non potest movere; quia semper motus est fugientis aliquid secundum appetitum aut prosequentis. |#20 N.20 Aliquando autem intellectus considerat aliquid agibile, non tamen practice, sed speculative, quia considerat ipsum in universali, et non secundum quod est principium particularis operis. Et de hoc consequenter dicit, quod neque intellectus, cum fuerit speculatus, id est speculative consideraverit, aliquid huiusmodi, id est aliquid agibile, nondum praecipit prosequi vel fugere: sicut cum multoties intelligimus terribile aliquid vel delectabile. Sed intellectus non iubet timere vel desiderare; sed aliquando movetur cor ad timendum, absque imperio intellectus. Et si iterum delectabile moveat appetitum, erit aliqua alia pars, quam cor, quae movetur. |#21 N.21 Et hoc dicit propter opinionem Platonis, qui posuit partes animae esse subiecto distinctas; ita quod irascibilis, cuius est timere, sit in corde, et concupiscibilis sit in aliqua alia parte corporis, puta in hepate. Sic igitur manifestum est, quod intellectus speculative considerando aliquid agibile, non movet. Ex quo patet, quod intellectus speculativus nullo modo movet aliquid. |#22 N.22 Deinde cum dicit amplius et probat, quod nec etiam intellectus practicus movet: dicens, quod nec etiam intellectu practico praecipiente, quod contingit cum intelligentia dicit aliquid fugiendum aut prosequendum, non propter hoc homo movetur, sed agit secundum concupiscentiam; sicut patet de incontinentibus, qui habent rationem rectam, sed non inhaerent rationi rectae; unde videtur quod intellectus non moveat. Probat autem idem ex medicis, qui habentes scientiam medicativam non sanantur, quia non faciunt ea in seipsis, quae praecipit ars eis. Ex quo videtur, quod agere secundum scientiam non sit scientiae practicae, sed alicuius alterius. |#23 N.23 Deinde cum dicit at vero ostendit quod pars appetita non sit dominativa super hunc motum, quia videmus quod continentes appetunt et concupiscunt, sed non operantur ea quorum habent appetitum. E converso est in incontinentibus, ut manifestius apparet in septimo ethic.. Videtur igitur quod neque appetitus moveat. |#15 Lectio 15 |#1 N.1 Postquam Philosophus processit disputative ad inquirendum quid sit principium motus localis in animalibus, hic determinat veritatem. Et primo ostendit in universali, quid sit principium motus. Secundo quomodo hoc principium diversimode in diversis reperitur, ibi, omnino quidem igitur. Circa primum duo facit. Primo ostendit quid sit principium motus in animalibus. Secundo docet ordinem, quomodo motus iste completer, quantum ad motores et mobilia, ibi, specie quidem igitur. Circa primum tria



facit. Primo ponit esse duo principia motus. Secundo reducit ea in unum, ibi, intellectus autem. Tertio solvit obiectionem superius positam, ibi, quoniam autem. Dicit ergo primo, quod consideratis his quae praedicta sunt, cum manifestum sit quod vegetativa pars non sit movens, et similiter neque sensus, cum non omnia, in quibus haec sunt, moveri inveniuntur, ut patet ex dictis: videntur duo haec esse moventia, scilicet appetitus et intellectus; ita tamen quod sub intellectu phantasia comprehendatur, quae habet aliquid simile intellectui, inquantum movet ad absentiam sensibilibus sicut intellectus, quia haec etiam est principium motus. |#2 N.2 Multi enim homines praetermissa scientia intellectus, sequuntur in suis motibus phantasiam, sicut illi, qui non secundum rationem agunt, sed impetu moventur ad aliquid agendum. Et in aliis animalibus manifestum est, quod nunquam intellectus est neque ratio quae movere possit, sed solum phantasia. In hominibus vero est phantasia et intellectus. Sic ergo manifestum est, quod utraque haec movent; scilicet intellectus comprehendens sub se phantasiam, et appetitus. |#3 N.3 Deinde cum dicit intellectus autem reducit praedicta moventia in unum. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit propositum. Secundo ex eo, quod est ostensum, assignat causam cuiusdam accidentis circa motum animalium, ibi, intellectus quidem igitur. Tertio improbat divisionem potentiarum, quam antiqui ponebant, ibi, dividitibus autem. Dicit ergo primo, quod intellectus, qui movet, est intellectus qui ratiocinatur propter aliquid, non propter ratiocinari tantum; et hic est intellectus practicus, qui differt a speculativo secundum finem. Nam speculativus speculatur veritatem, non propter aliquid aliud, sed propter seipsum tantum; practicus autem speculatur veritatem propter operationem. |#4 N.4 Et manifestum est, quod omnis appetitus est propter aliquid. Stultum enim est dicere, quod aliquis appetat propter appetere. Nam appetere est quidam motus in aliud tendens. Sed illud cuius est appetitus, scilicet appetibile, est principium intellectus practici. Nam illud, quod est primo appetibile, est finis a quo incipit consideratio intellectus practici. Cum enim volumus aliquid deliberare de agendis, primo supponimus finem, deinde procedimus per ordinem ad inquirendum illa, quae sunt propter finem; sic procedentes semper a posteriori ad prius, usque ad illud, quod nobis imminet primo agendum. Et hoc est quod subdit quod ultimum de actione intellectus practici, est principium actionis; idest illud, unde debemus actionem incipere. Unde rationabiliter dictum est, quod haec duo sunt moventia, scilicet appetitus, et intellectus practicus. Quia enim ipsum appetibile, quod est primum consideratum ab intellectu practico, movet, propter hoc dicitur intellectus practicus movere, quia scilicet eius principium, quod est appetibile, movet. |#5 N.5 Et quod dicitur de intellectu, intelligendum est etiam de phantasia; quia cum phantasia movet, non movet sine appetitu. Non enim movet, nisi inquantum repraesentat appetibile, sicut nec intellectus. |#6 N.6 Sic igitur apparet, quod unum est movens, scilicet appetibile; hoc enim appetitum movet, et est principium intellectus, quae duo ponebantur moventia. |#7 N.7 Et hoc rationabile est, quod haec duo moventia reducantur in unum, quod est appetibile: quia si ponebantur haec duo intellectus et appetitus esse moventia, respectu eiusdem motus, cum unius effectus sit una causa propria, necesse est quod moveant haec duo secundum aliquam communem speciem. Non est autem dicendum quod appetitus moveat sub specie intellectus, sed magis e converso; quia intellectus non invenitur movens sine appetitu; quia voluntas, secundum quam movet intellectus, est quidam appetitus. |#8 N.8 Et ratio huius assignatur in nono metaphysicorum: quia cum ratio scientiae practicae se habeat ad opposita, non movet, nisi determinetur ad unum per appetitum. Sed appetitus movet sine ratione, sicut patet ex his quae ex concupiscentia moventur. Concupiscentia enim est appetitus quidam. Exemplificat autem magis de concupiscentia quam de ira, quia ira habet aliquid rationis, non autem concupiscentia, ut probat Philosophus in septimo ethicorum. Et sic patet quod moventia reducantur in unum, quod est appetibile. |#9 N.9 Deinde cum dicit intellectus quidem assignat ex praedictis rationem cuiusdam accidentis circa motum vel actionem; ostendens scilicet quare in actionibus et motibus nostris erramus. Et dicit quod omnis intellectus est rectus: quod intelligendum est de intellectu principiorum. Non enim erramus circa prima principia in operabilibus, cuiusmodi sunt, nulli nocendum esse, non esse aliquid iniuste agendum, et similia; sicut nec erramus circa prima principia in speculativis. In his autem quae sunt post principia, si quidem recte consideramus, procedit ex rectitudine quae est circa prima principia. Si autem a rectitudine deviamus, procedit ex errore qui accidit in ratiocinando. Sed appetitus et phantasia, qui etiam movent, sunt et cum rectitudine, et sine rectitudine. Et ideo in actionibus nostris contingit deficere a rectitudine secundum quod deficimus ab intellectu et ratione. Unde patet ex praedictis quod appetibile semper movet. |#10 N.10 Hoc autem appetibile, est aut vere bonum, quando persistitur in iudicio intellectus recti, aut apparens bonum quando declinat a iudicio intellectus recti, propter appetitum vel phantasiam. Non autem omne bonum est appetibile et movens, sed bonum agibile, quod est bonum applicatum ad operationem; et hoc contingit aliter se habere, sicut omnia quae nostrae actioni subduntur. Unde bonum ultimum et necessarium in sua universitate consistens, non movet. Manifestum est igitur quod potentia animae quae dicitur appetitus, sit movens. |#11 N.11 Deinde cum dicit dividitibus autem excludit illud quod antiqui dixerunt de distinctione partium motivarum; dicens, quod dividitibus partes animae in rationalem, irascibilem et concupiscibilem, si ipsi intendunt distinguere potentias animae abinvicem separatas, multo plures fient quam ipsi ponant; scilicet vegetativum, sensitivum, intellectivum, consiliativum, et appetitivum. Distinguit autem consiliativum ab appetitivo, sicut in sexto ethicorum distinguitur ratiocinativum quod est contingentium, a scientifico, quod est necessarium, et ea ratione quae ibi tangitur. Hae autem partes animae plus differunt abinvicem quam concupiscibile et irascibile, quae comprehenduntur sub appetitu sensitivo; unde plures sunt partes, quam ipsi

ponant. ¶12 N.12 Deinde cum dicit quoniam excludit quamdam obiectionem supra positam ad ostendendum quod appetitus non movet, per hoc quod continentes appetitum non sequuntur. Sed haec ratio solvitur; quia in homine sunt contrarii appetitus, quorum unum continentes sequuntur, et alii repugnant. Dicit ergo, quod quia possunt fieri appetitus contrarii adinvicem, hoc contingit cum ratio concupiscentiae contrariatur: et fit idest accidit hoc in habentibus sensum temporis, idest qui non solum cognoscunt quod in praesenti est, sed considerant praeteritum et futurum; quia intellectus quandoque ab aliquo concupiscibili retrahere iubet, propter futuri considerationem. Sicut cum febricitanti, ex iudicio intellectus videtur a vino abstinendum esse, ne febris incalescat. Sed concupiscentia incitat ad accipiendum propter ipsum iam, idest propter illud quod in praesenti est: videtur enim quod in praesenti est delectabile, esse simpliciter delectabile et bonum, ex eo quod non consideratur ut futurum. ¶13 N.13 Deinde cum dicit specie quidem ostendit ordinem motus. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quomodo moventia sunt unum, et quomodo plura. Secundo quomodo ordinantur adinvicem, ibi, quoniam autem tria sunt. Tertio summarie determinat de unoquoque eorum quaedam, quae ad motum requiruntur, ibi, nunc autem. Dicit ergo primo, quod si moventia considerantur formaliter et secundum speciem, unum erit movens, scilicet appetibile vel appetitivum, quia inter omnia primum movens est appetibile; hic enim est movens non motum, inquantum est imaginatum vel intellectum. Manifestum est enim, quod secunda moventia non moventur, nisi inquantum participant primum. Unde omnia conveniunt in specie primi moventis. Quamvis autem omnia conveniant in specie primi moventis, tamen numero sunt plura. ¶14 N.14 Deinde cum dicit quoniam autem assignat ordinem motus; et dicit quod tria sunt quae inveniuntur in motu. Unum, quod est movens, et aliud est organum quo movens movet, et tertium est quod movetur. Movens autem est duplex: unum quidem immobile, et aliud quod est movens motum. In motu igitur animalis, movens quod non movetur, est bonum actuale, quod movet appetitum prout est intellectum vel imaginatum. Sed movens motum, est ipse appetitus; quia omne quod appetit, inquantum appetit movetur, et ipsum appetere est quidam actus vel motus, prout motus est actus perfecti, prout dictum est de operatione sensus et intellectus. Quod autem movetur est animal. Organum autem, quo appetitus movet, est aliquid corporeum, scilicet quod est primum organum motus; et ideo de huiusmodi organis considerandum est in operationibus communibus animae et corporis. Determinat enim de hoc in libro de causa motus animalium. In hoc enim libro intendit determinare de anima secundum se. ¶15 N.15 Deinde cum dicit nunc autem summarie determinat de organo motus localis: et dicit, in summa, quod primum movens organice oportet tale esse, ut in eodem sit et principium et finis motus, sicut in quadam circulatione, in qua est gibbosum et concavum, quorum unum est quasi finis, et aliud quasi principium. Nam concavum est sicut finis, gibbosum autem videtur esse sicut principium motus. Secundum concavitatem enim contrahitur in seipso, secundum gibbositatem vero attenditur eius dilatatio, prout ab ipso fit principium motus et pulsus. ¶16 N.16 Et quia in ipso est principium motus et finis; principium autem motus oportet esse immobile in unoquoque motu, sicut cum movetur manus quiescit brachium, et cum movetur brachium quiescit humerus, et sicut omnis motus ab aliquo immobili procedit; oportet quod in ipso organo motus quod est cor, sit aliquid quiescens, inquantum est principium motus, et aliud quod movetur, inquantum motus terminatur ad ipsum. Et haec duo in ipso, scilicet quiescens et motum sunt diversa ratione, licet subiecto et magnitudine sint abinvicem inseparabilia. ¶17 N.17 Et quod oporteat id esse principium motus et finis, et per consequens quiescens et mobile, manifestum est ex hoc, quod omnis motus animalis componitur ex pulsu et tractu. In pulsu autem id quod est movens, est tantum principium motus, quia pellens elongat a se id quod pellitur. Sed in tractu id quod movet est terminus motus, quia trahens ad se movet id quod trahitur. Et propter hoc oportet quod primum organum motus localis in animali, sit et ut principium motus, et ut terminus. ¶18 N.18 Et ideo oportet quod in eo sit aliquid manens, et tamen quod hinc incipiat motus, sicut apparet in motu circulari. Nam corpus quod circulariter movetur, propter immobilitatem centri et polorum, non mutat totaliter locum, nisi forte ratione; sed secundum totum manet in eodem loco secundum subiectum; partes autem variant locum subiecto, et non ratione tantum: sic etiam est in omni motu cordis. Nam cor in eadem parte corporis confixum manet, sed movetur secundum dilatationem et constrictionem, ut causet motum pulsus et tractus; et sic quodammodo est mobile, et quodammodo quiescens. ¶16 Lectio 16 ¶1 N.1 Postquam Philosophus determinavit de principio motivo secundum localem motum in communi et secundum se, nunc determinat de ipso per comparisonem ad diversa genera animalium. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quid sit commune omnibus animalibus participantibus motum. Secundo quomodo principium motivum inveniatur in animalibus imperfectis, ibi, considerandum autem de imperfectis. Tertio ostendit quomodo hoc principium motus sit in animali perfectissimo, quod est homo, differenter ab aliis animalibus, ibi, sensibilis quidem. Dicit ergo primo, quod omne animal inquantum est appetitivum, sic est suiipsius motivum. Nam appetitus est causa propria motus. Sed appetitivum non est sine phantasia, quae est vel rationalis, vel sensibilis. Sensibili autem phantasia, alia animalia ab homine participant, non autem rationali phantasia. ¶2 N.2 Considerandum autem est, quod sicut supra dictum est, sicut sub intellectu phantasia comprehendit, ita etiam phantasia usque ad intellectum extendit, sequens nominis rationem. Nam phantasia apparatus quaedam est: apparet autem aliquid et secundum sensum et secundum rationem. Phantasia etiam habet suam operationem in absentia sensibilium, ut ratio et intellectus. ¶3 N.3 Deinde cum dicit considerandum autem ostendit quid sit principium motus in animalibus imperfectis. Et dicuntur animalia imperfecta, quibus inest solum sensus tactus. Et dicit, quod considerandum est quid moveat ea; utrum

scilicet in eis sit phantasia et concupiscentia, vel non. Videtur autem, quod in eis sit concupiscentia, quia in eis videtur esse laetitia et tristitia. Retrahunt enim se, cum ab aliquo nocivo tanguntur, et aperiunt se et extendunt in illud quod est eis conveniens; quod non fieret, nisi in eis esset dolor et delectatio. Si haec autem sunt in eis, necessarium est quod in eis sit concupiscentia. Sed cum concupiscentia ex sensu fiat delectationis, sequitur quod concupiscentia non sit sine phantasia. |#4 N.4 Restat ergo quaerendum, quomodo in eis sit phantasia. Et respondet quod sicut moventur, ita inest huiusmodi animalibus et phantasia et concupiscentia. Moventur autem non determinate, quasi intendunt aliquem determinatum locum, in suo motu, sicut accidit in animalibus quae moventur motu processivo, quae imaginantur aliquid distans, et illud concupiscunt et ad illud moventur. Sed huiusmodi animalia imperfecta non imaginantur aliquid distans, quia nihil imaginantur nisi ad praesentiam sensibilis. Sed cum laeduntur imaginantur illud ut nocivum, et retrahunt se; et cum delectantur, extendunt se super illud, et applicant se illi. Et sic in eis est phantasia vel concupiscentia indeterminata, in quantum imaginantur et concupiscunt aliquid ut conveniens non autem ut hoc aut illud, hic aut ibi; sed habent confusam imaginationem et concupiscentiam. |#5 N.5 Deinde cum dicit sensibilis igitur ostendit quod principium motivum sit in hominibus. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quomodo principium movens in hominibus est ratio deliberans. Secundo quomodo aliquando deliberatio rationis per appetitum vincitur, ibi, vincit autem. Tertio ostendit quae ratio sit movens, ibi, scientificum autem. Dicit ergo primo, quod phantasia sensibilis, ut ex dictis patet, est etiam in aliis animalibus; sed illa, quae est per deliberationem, est tantum in rationalibus; quia considerare utrum hoc sit agendum, aut hoc quod est deliberare, opus est rationis. |#6 N.6 Et in tali consideratione necesse est accipere aliquam unam regulam, vel finem, vel aliquid huiusmodi, ad quod mensuretur quid sit magis agendum. Manifestum est enim quod homo, imitatur, id est desiderat, id quod est magis in bonitate, et id quod est melius: melius autem semper diiudicamus aliqua mensura: et ideo oportet accipere aliquam mensuram in deliberando quid magis sit agendum. Et hoc est medium ex quo ratio practica syllogizat quid sit eligendum. Unde manifestum est, quod ratio deliberans potest ex pluribus phantasmatis unum facere, scilicet ex tribus, quorum unum praeeligitur alteri, et tertium est quasi mensura, quae praelegit. |#7 N.7 Et haec est causa, quare animalia non habent opinionem, licet habeant phantasiam; quia non possunt uti syllogismo, per quem unum praeeligant alteri. Sed deliberatio rationis habet illam, scilicet opinionem, alias non faceret ex pluribus phantasmatis unum. Et inde est, quod appetitus inferior, qui sequitur phantasiam, non habet deliberationem, sed absque deliberatione movetur ad concupiscendum vel irascendum, quia scilicet sequitur phantasiam sensibilem. |#8 N.8 Deinde cum dicit vincit autem ostendit quomodo deliberatio rationis vincatur ab appetitu inferiori; et dicit quod appetitus inferior, qui est sine deliberatione, vincit deliberationem, et removet hominem ab eo quod deliberavit. Aliquando e converso appetitus movet appetitum, scilicet superior, qui est rationis deliberantis, eum qui est phantasiae sensibilis, sicut in corporibus caelestibus, sphaera superior movet inferiorem; quod accidit cum aliquis continens fuerit. Continentis enim est, per deliberationem rationis vincere passiones. |#9 N.9 Et iste est naturalis ordo, ut superior appetitus moveat inferiorem; quia etiam in corporibus caelestibus naturaliter sphaera superior principalior est et movet inferiorem, ita quod inferior movetur tribus motibus localibus. Sicut sphaera Saturni movetur et motu diurno, qui est super polos mundi, et motu contrario, qui est super polos zodiaci, et praeter hoc motu proprio. Et similiter appetitus inferior, etsi aliquid de motu proprio retineat, movetur tamen naturali ordine, motu appetitus superioris, et motu rationis deliberantis. Si autem e converso accidit, quod appetitus superior transmoveatur ab inferiori, hoc est praeter ordinem naturalem. Unde et hoc facit peccatum in moribus, sicut peccata sunt monstra in natura. |#10 N.10 Deinde cum dicit scientificum autem ostendit quae ratio sit movens. Et primo sciendum est quod ratio speculativa, quam appellat scientificam, non movet, sed in quiete est, quia nihil de imitando vel fugiendo dicit, ut supra dictum est. Ratio autem practica, quaedam est universalis, et quaedam particularis. Universalis quidem, sicut quae dicit, quod oportet talem tale agere, sicut filium honorare parentes. Ratio autem particularis dicit quod hoc quidem est tale, et ego talis, puta quod ego filius, et hunc honorem debeo nunc exhibere parenti. |#11 N.11 Haec autem iam opinio movet, sed non autem illa quae est universalis. Aut si utraque movet, illa quae est universalis, movet ut causa prima et quiescens, particularis vero ut causa proxima, et quodammodo motui applicata. Nam operationes et motus in particularibus sunt; unde oportet ad hoc quod motus sequatur, quod opinio universalis ad particularia applicetur. Et propter hoc etiam peccatum in actionibus accidit, quando opinio in particulari operabili corrumpitur propter aliquam delectationem, vel propter aliquam aliam passionem, quae talem universalem opinionem non corrumpit. |+17 Lectio 17 |#1 N.1 Postquam Philosophus determinavit de singulis partibus animae, hic ostendit quomodo adinvicem ordinantur. Et primo ostendit, quod necesse est animae partem vegetabilem in omnibus viventibus inveniri. Secundo ostendit quod sensitiva non est in omnibus, sed in aliquibus, ibi, sensum autem non necesse. Dicit ergo primo, ex his quae supra de partibus animae determinata sunt, concludens, quod omne quod vivit, et per consequens quamcumque partem animae habens, necesse est quod habeat animam vegetabilem a principio suae generationis usque ad suam corruptionem. Ex quo innuit hoc esse in animalibus, quae generantur et corrumpuntur, intelligendum. |#2 N.2 Hoc autem probat sic: quia necesse est quod omne vivens quod generatur, habeat augmentum et statum et decrementum: sed haec non possunt accidere sine alimento, quia tempore augmenti oportet quod plus de alimento convertatur, quam sufficiat ad conservationem praesistentis magnitudinis: tempore autem status, aequaliter; sed tempore diminutionis,

minus. Cum igitur uti alimento pertineat ad partem vegetabilem, necesse est quod haec pars animae sit in omnibus viventibus, quae generantur et corrumpuntur. Et sic patet ordo istius partis animae ad alias partes animae; quia omnes aliae praesupponunt istam. ¶#3 N.3 Deinde cum dicit sensum autem ostendit quomodo se habeat pars sensitiva ad viventia. Et primo ostendit quod non est in omnibus viventibus. Secundo ostendit in quibus viventibus sit, ibi, animal autem necesse. Dicit ergo primo, quod non est necessarium quod omnia viventia habeant sensum, quia sensus tactus (sine quo nullus alius potest esse, et per consequens neque aliquod animal, cuius ratio perficitur ex hoc quod habet sensum) esse non potest in aliquo corpore simplici, quia organum sensus tactus necesse est esse in quadam medietate inter contraria, ut supra ostensum est: quod nulli corpori simplici convenit, cum in corporibus simplicibus sint excellentiae qualitatum sensibilium, puta in igne excellentia calidi, in aqua, excellentia frigidi. ¶#4 N.4 Similiter etiam quaecumque non sunt susceptiva specierum sine materia, non habent sensum. Nam sensus est susceptivus specierum sine materia, ut supra dictum est. Sunt autem quaedam viventia, scilicet plantae, quae sunt propinqua corporibus simplicibus propter earum terrestreitatem, et non recipiunt species sensibilium, nisi per materialem immutationem; non ergo omnia viventia habent sensum. ¶#5 N.5 Deinde cum dicit animal autem ostendit quod omnia animalia habent sensum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit hoc de animalibus quae moventur motu processivo. Secundo simpliciter de omnibus animalibus, ibi, at vero. Circa primum duo facit. Primo ostendit propositum. Secundo excludit quoddam per quod posset suae rationi obviari, ibi, non potest autem corpus. Dicit ergo primo, quod necesse est quod animal sensum habeat. Ad quod probandum proponit, primo quod natura nihil facit frustra: quia omnia, quae sunt in natura, sunt propter aliud, idest proveniunt ex necessitate ex his, quae propter aliquid sunt. Sicut natura facit membra propter aliquas operationes. Sed ex hoc quod membra sunt talis dispositionis, sequitur quod habeant aliqua accidentia, sicut quod habeant pilositates quasdam, vel colores, vel corruptiones, quae non sunt propter finem, sed magis proveniunt ex necessitate materiae. Sic igitur, cum natura operetur propter aliquid, si res naturales non possent pervenire ad finem, quem natura intendit, essent frustra. ¶#6 N.6 Sed natura fecit corpus processivum, id est animalis quod potest moveri motu processivo, sic organizatum et dispositum, propter motum, et ut per motum ulterius prosequeretur alimentum, per quod conservaretur in esse. Hoc autem non posset esse, si non haberet sensum; quia non discerneret corruptibilia, quae possunt ei obviare, et sic corrumperetur, et non perveniret ad finem quem natura intendit, ut scilicet conservetur alimento, quod ex motu acquiritur. Quomodo enim alerentur, nisi quaerent alimentum per motum? ¶#7 N.7 Nec est instantia de animalibus immobilibus; quia animalibus manentibus, id est immobilibus existit adiunctum illud unde nata sunt nutriri, unde non oportet quod a remotis quaerant. Manifestum est igitur, quod si corpora processiva non haberent sensum, non possent consequi finem ad quem natura ordinavit, et ita essent frustra; quod est inconveniens. ¶#8 N.8 Deinde cum dicit non potest excludit quoddam, per quod posset obviari praedictae rationi. Posset enim aliquis dicere, quod corpus processivum potest pervenire ad finem intentum a natura discernendo corruptibilia per intellectum, etiam si non haberet sensum. Sed excludit hoc, dicens, quod corpus non existens mansivum, sed processivum, non potest habere animam, et intellectum discernentem nociva, ita quod non habeat sensum, neque si sit generabile, neque si sit ingenerabile. Et de generabili quidem ostensum est. Nam viventia generabilia habentia intellectum sunt tantum homines. Intellectus autem humanus indiget sensu, ut supra ostensum est. ¶#9 N.9 Sed quod dicit, quod neque illud quod est ingenerabile habet intellectum sine sensu, videtur esse falsum secundum opinionem Aristotelis. Nam corpora caelestia, quae ponit esse animata, habent de partibus animae, intellectum. Non habent autem sensum, cum sint corpora uniformia, non habentia distinctionem in organis, quae requiruntur ad sensum. Unde quidam sic exponunt, ut ibi terminetur sententia, ubi dicit generabile autem: ut sit sensus, quod nullum corpus non manens, non potest habere intellectum sine sensu, dummodo sit generabile. Sed quod subdit, at vero neque ingenerabile, est principium alterius sententiae: ac si dicat, quod hoc quod dictum est de corpore generabili, non sic se habet circa corpus ingenerabile, ut scilicet non possit habere intellectum sine sensu. ¶#10 N.10 Et hoc est quod subdit, quare enim non habebit. Intelligendum est magis relative quam interrogative; ut sit sensus, quod causa, quare corpus ingenerabile, scilicet corpus caeleste, non habet sensum, licet habeat intellectum, est ista: quia si haberet sensum, aut hoc esset ut exinde esset aliquid melius animae corporis, aut exinde esset melius corpori caelesti: sed neutrum horum est, quia anima corporis caelestis non magis intelligeret per sensum, quam sine sensu; intelligit enim per modum substantiarum separatarum ea quae sunt secundum se intelligibilia. Neque etiam corpus caeleste magis posset conservari in esse, propter sensum; quia non est possibile ipsum corrumpi, unde non indiget sensu ad vitandum corruptentia. Sed ad hunc sensum non adaptatur conclusio consequens, scilicet quod nullum corpus non manens, idest non immobile, habet animam sine sensu. Nisi forte dicatur, quod haec conclusio, non sequitur ex eo quod immediate dictum est, sed ex eo quod primo fuit dictum. ¶#11 N.11 Quia igitur haec expositio extorta videtur, dicendum est, quod per corpus ingenerabile non intelligit corpus caeleste, sed corpora quorundam animalium aereorum quae ponebant Platonici nominantes ea Daemones; quos quidem Apuleius Platonius sic definit. Daemones sunt animalia corpore aerea, mente rationalia, animo passiva, tempore aeterna. Et de huiusmodi animalium corporibus vult Philosophus ostendere, quod non est possibile quod habeant intellectum sine sensu, sicut Platonici posuerunt; ut interrogative legatur quod dicitur: quare enim non habebit, scilicet huiusmodi corpus sensum? quasi dicat: non est huius rationem assignare. Si enim non habet, aut hoc est propter bonum animae, aut propter bonum corporis.

Sed neutrum horum; quia sine sensu neque anima eius intelligit melius, neque corpus magis conservabitur. Et ex hoc statim directe sequitur conclusio, quam inducit, quod nullum corpus mobile habens animam, careat sensu. Apparet autem, hanc esse intentionem Aristotelis, ex hoc quod immediate subiungit, quod impossibile est aliquod corpus simplex esse corpus animalis. ¶12 N.12 Deinde cum dicit at vero ostendit quod sensus sit simpliciter necessarius omni animali. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit propositum. Secundo inducit quamdam conclusionem ex dictis, ibi, manifestum igitur quoniam necesse. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi, hoc autem ex his. Proponit autem duo: quorum primum est quod si aliquod corpus habet sensum, necesse est quod vel sit simplex, vel mistum. Et impossibile est quod sit simplex: quia si esset corpus simplex, non haberet tactum, quem quidem sensum necesse est omne animal habere, non solum animalia processiva, sed etiam animalia immobilia, sicut ostendit supra. ¶13 N.13 Deinde cum dicit hoc autem probat propositum. Et primo, quod sensus tactus sit in omnibus animalibus. Secundo, quod corpus animalis non possit esse corpus simplex, ibi, quod autem possibile. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod necesse est inesse omnibus animalibus sensum tactus. Secundo, quod alii sensus a sensu tactus non insunt omnibus, ibi, alii autem propter bonum etc.. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod necesse est tactum inesse omnibus animalibus. Secundo ostendit idem de gustu, ibi, propter quod et gustus. Dicit ergo primo, quod hoc, scilicet quod necesse sit tactum inesse omnibus animalibus, manifestum est ex his quae nunc dicentur. Animal enim est corpus animatum. Omne autem corpus, scilicet generabile et corruptibile, est tangibile; et dico tangibile, quod est sensibile tactu. Corpora autem caelestia quae sunt ingenerabilia et incorruptibilia, non sunt tangibilia. Non enim sunt de natura elementorum, ut possint habere qualitates elementares, quae sunt qualitates tangibiles. Sed omnia corpora corruptibilia necesse est habere qualitates tangibiles, cum sint vel elementa simplicia, vel ex elementis composita. ¶14 N.14 Et ex hoc concludit, quod necesse est corpus animalis habere sensum tactus si debeat salvari corpus animalis; quia cum corpus animalis sit tangibile, idest habens tangibiles qualitates, et similiter corpora quae ipsum tangunt, immutari potest corpus animalis ab his quae ipsum tangunt, naturali immutatione usque ad suam corruptionem. Aliter autem est de aliis sensibus quae sentiunt per alia media, et non tangendo, sicut olfactus, visus et auditus. Unde illa sensibilia cum sint remota, non tangunt corpus animalis, nec possunt alterare ipsum ad corruptionem, sicut tangibilia. Et ideo nisi animal haberet sensum tactus, per quem discerneret convenientia a corruptivis, non posset haec fugere et illa accipere, et ita non posset salvari animal. Necessarium est igitur ad salutem animalis, quod habeat sensum tactus. ¶15 N.15 Deinde cum dicit propter quod ostendit idem de gustu; scilicet quod gustus est sicut tactus quidam. Est enim gustus alimenti: quo scilicet discernitur alimentum, utrum sit conveniens vel non. Alimentum autem est quoddam corpus tangibile. Nutrit enim ex hoc quod est calidum, humidum, frigidum et siccum. Ex eisdem enim nutrimur ex quibus sumus. Sed sonus et color et odor nihil faciunt ad alimentum neque ad augmentum vel ad decrementum. Sapor autem confert ad alimentum, inquantum est sequela complexionis. Sic igitur patet, quod gustus est quidam tactus, quia est sensus alicuius tangibilis et vegetativi, id est nutritivi, scilicet alimenti. Et sic patet quod hi sensus necessarii sunt animali. Ex quo etiam manifestum est, quod animal non potest esse sine tactu. ¶16 N.16 Deinde cum dicit alii autem ostendit quod alii sensus non insunt omnibus animalibus, sed quibusdam. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit propositum. Secundo manifestat quoddam quod dixerat, ibi, sicut enim movens. Dicit ergo primo, quod alii sensus, scilicet visus, auditus et olfactus, convenienti animali non propter necessitatem, sed propter bene esse. Sed necessarium est eos inesse non cuilibet generi animalium, sed quibusdam, scilicet quae moventur motu processivo: quia si debet huiusmodi animal salvari, non solum debet sentire id quod tangit, sed debet sentire id quod est a longe, quia ad aliquid remotum movetur. Hoc autem, scilicet quod sentiat aliquid a longe, erit, si habeat sensus, qui sentiant per medium; eo quod medium patitur et movetur a sensibili, sensus autem a medio. ¶17 N.17 Et hoc ostendit consequenter cum dicit sicut enim ostendit per simile in motu locali. Videmus enim quod movens secundum locum, facit permutationem usque ad aliquem determinatum locum; quia quod primo depellit, facit, ut illud depulsum, iterum depellat aliud; et sic primum depellens movet tertium per medium. Et primum quidem movens depellit, sed non depellitur; ultimum autem, ubi terminatur motus, depellitur, sed non depellit. Medium autem habet utrumque; scilicet quod depellit et depellitur; et contingit multa media esse talia. Et sicut hoc est in motu locali, ita contingit in alteratione, quod sit primum movens et ultimum motum, et medium quod sit movens et motum. ¶18 N.18 Sed in hoc tamen differt, quod primum alterans manet secundum locum dum alterat; quod non contingit dici de pellente. Et ponit exemplum, sicut si aliquis tangat ceram liquefactam, usque ad illum terminum mota est, quousque per actionem caloris actio tangentis pertingit. Sed lapis, quia durus est, non est susceptivus talis impressionis. In aqua autem talis actio magis protenditur procul, quam in cera. Sed adhuc aer, qui est passibilior, in maxime remotum movetur, et facit et patitur, ut medium existens, dummodo maneat et sit unus; ut scilicet non interrumpatur per aliquod obstaculum interpositum. Et ideo circa repercussionem sensus, melius est dicere, quod aer patiatur a figura et colore, quousque permanet unus et continuus, quod contingit quando est lenis, et non interruptus, quam quod radii egredientes a visu repercutiantur a visibili, ut Platonici posuerunt. Et ideo aer sic motus a figura et colore, movebit visum inquantum visibile immutat totum aerem usque ad visum. Et esset simile de cera et sigillo, si figura sigilli imprimeretur in ceram usque ad ultimum terminum eius, sicut visibile imprimit speciem suam in aerem usque ad visum. ¶18 Lectio 18 ¶1 N.1 Postquam Philosophus ostendit quod tactus de

necessitate inest omnibus animalibus, hic intendit ostendere quod impossibile sit corpus animalis esse simplex, puta quod sit igneum, vel aereum, sicut Platonici posuerunt quaedam animalia esse aerea. Hoc autem probat, quia nullum alium sensum contingit esse sine tactu: oportet enim omne animal habere tactum, ut ostensum est, et per consequens oportet quod omne corpus animatum, scilicet anima sensibili, sit tale, ut per ipsum possit fieri sensus tactus. Omnia autem elementa praeter terram, possunt esse organa, vel media aliorum sensuum, scilicet aer et aqua, eo quod aer et aqua faciunt sentire per alterum, idest per medium. Sed tactus non fit per medium, sed in tangendo ipsa sensibilia; et ideo sic nominatur, quamvis et alii sensus sentiant quodammodo in tangendo, non quidem immediate, sed per medium. Nam sensibile tangit sensum per medium, sicut et per medium immutat ipsum. Solus autem sensus tactus in tangendo sensibile sentit per seipsum, et non per aliquod medium. |#2 N.2 Ex quo manifestum est, quod corpus animalis debet esse tale, ut per ipsum possit fieri tactus, non autem, ut per ipsum possit fieri visus et auditus: quia hi sensus fiunt per medium extrinsecum. Et, quia corpus animalis oportet esse tale ut per ipsum fiat sensus tactus, impossibile est quod ullum elementorum sit corpus animalis: neque terra, per quam non sunt alii sensus: neque alia elementa, per quae fiunt alii sensus. |#3 N.3 Cuius ratio est, quia illud, per quod fit tactus, oportet esse medium inter qualitates tangibiles, ad hoc quod sit susceptivum earum, utpote in potentia existens ad eas, ut supra ostensum est. Et hoc est verum non solum respectu qualitatum terrae, sed etiam omnium tangibilium qualitatum. In corporibus autem simplicibus non invenitur medium inter qualitates tangibiles, sed inveniuntur ipsae qualitates, secundum extremitatem contrarietatis. Et inde manifestum est, quod per nullum corpus simplex, nec per aliquid corporibus simplicibus vicinum, potest fieri sensus tactus. Et ideo ossibus, capillis et talibus partibus non sentimus, quia superabundat in eis quod terrae est, et non reducuntur ad medium, prout tactus requirit. |#4 N.4 Propter istam etiam rationem, plantae nullum habent sensum, quia habent multum de terrestri, et sine tactu non est possibile esse aliquem alium sensum, nec tactum fieri possibile per aliquod simplex elementum. Sic ergo manifestum est, quod nullum corpus simplex potest esse animatum anima sensibili. |#5 N.5 Deinde cum dicit manifestum igitur concludit ex praedictis habitudinem sensuum ad animalia. Et primo quantum ad tactum. Secundo quantum ad alios sensus, ibi alios autem sensus. Dicit ergo primo, quod cum necesse sit omne animal habere tactum, ut ostensum est, manifestum est quod solum per privationem huius sensus, scilicet tactus, necesse est animalia mori. Hic enim sensus convertitur cum animali, nec aliquid potest ipsum habere nisi sit animal, nec aliquid potest esse animal nisi habeat hunc sensum. |#6 N.6 Et inde ulterius concludit, quod sensibilia aliorum sensuum si sint excellentia corrumpunt quidem singulos sensus, puta nimis fulgida corrumpunt visum, et fortes soni corrumpunt auditum: quia tamen corruptis his sensibus, potest animal remanere, horum excellentiae non corrumpunt animal nisi per accidens, inquantum scilicet accidit animal pati simul ab aliquibus tangibilibus corruptentibus; puta si simul cum sono fiat depulsio et ictus, ut accidit in tonitruo, ex quo interdum animalia moriuntur. Et similiter ab his quae videntur, aliqua moriuntur, non inquantum sunt visa, sed inquantum aerem inficiunt, ut dicitur de quibusdam venenosis. Et similiter intelligendum est de odoribus, secundum quod cum malis odoribus interdum adiungitur corruptio aeris. Et ita etiam de sapore est, quod potest corrumpere animal, non inquantum sapor est, sed inquantum sapor adiungitur aliqua qualitas tangibilis, puta quod talis sapor consequitur calorem excedentem vel frigus. |#7 N.7 Sed excellentia qualitatum tangibilium corrumpit animal per se, et non per accidens: quia omnis excellentia sensibilis corrumpit sensum. Unde quod tangi potest, idest tangibile si fuerit excellens, corrumpit tactum. Secundum autem hunc sensum determinatur vita animalis; tamdiu enim durat animal, quamdiu durat sensus tactus in eo. Ostensum est enim quod impossibile est esse animal sine tactu: unde manifestum est quod excellentiae tangibilium, non solum corrumpunt sensum tactus, sed etiam corrumpunt animal inquantum hunc solum sensum necesse est inesse animali. |#8 N.8 Deinde cum dicit alios autem ostendit qualiter se habeant alii sensus ad animal: et dicit quod alios sensus habet animal, non propter necessitatem sui esse, quia sine eis potest esse et vivere, sed propter bene esse; sicut visum habet, qui videt in aere et in aqua, ut videat per aerem et aquam ea quae procul sunt. Et non solum per aerem et aquam, sed etiam per quodcumque diaphanum, quia etiam per corpora caelestia videmus. Gustum autem habet animal propter delectationem et tristitiam, quae est in cibo, ut sentiat delectationem in alimento, et sic concupiscat ipsum, et moveatur ad quaerendum ipsum. |#9 N.9 Sed notandum est quod supra posuit gustum necessarium animalibus, inquantum est tactus quidam alimenti; hic autem numerat ipsum inter sensus non necessarios, inquantum est discretivus saporum, qui faciunt alimentum delectabile vel triste, ut accipiatur facilius, vel refutetur. Et quod dicitur de gustu intelligendum est de odoratu, quia per odoratum attrahuntur animalia ad alimentum a remotis; licet etiam in hominibus sit alia species et alia utilitas odoratus, ut in libro de sensu et sensato dicitur. |#10 N.10 Auditus autem est in animali ad hoc, quod ei aliquid significetur. Est enim necessarium quod conceptiones unius animalis alteri significantur, secundum quod unum animal iuvatur ex altero, ut patet maxime in gregabilibus animalibus, in quibus geniti educantur a generantibus. Et ideo oportet etiam quod animal habeat linguam, per quam sonando significet suas affectiones alteri. Et haec dicta de anima ad praesens sufficient.