

CORPUS THOMISTICUM  
Sancti Thomae de Aquino  
De unitate intellectus contra Averroistas

Textum a L. W. Keeler Taurini 1954 editum  
ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas  
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[69860] De unitate intellectus, pr. Sicut omnes homines naturaliter scire desiderant veritatem, ita naturale desiderium inest hominibus fugiendi errores, et eos cum facultas adfuerit confutandi. Inter alios autem errores indecentior videtur esse error quo circa intellectum erratur, per quem nati sumus devitatis erroribus cognoscere veritatem. Inolevit siquidem iam dudum circa intellectum error apud multos, ex dictis Averrois sumens originem, qui asserere nititur intellectum quem Aristoteles possibilem vocat, ipse autem inconvenienti nomine materialem, esse quamdam substantiam secundum esse a corpore separatam, nec aliquo modo uniri ei ut formam; et ulterius quod iste intellectus possibilis sit unus omnium hominum. Contra quae iam pridem plura conscripsimus; sed quia errantium impudentia non cessat veritati reniti, propositum nostrae intentionis est iterato contra eundem errorem conscribere aliqua, quibus manifeste praedictus error confutetur. Nec id nunc agendum est ut positionem praedictam in hoc ostendamus esse erroneam quia repugnat veritati fidei Christianae. Hoc enim satis in promptu cuique apparere potest. Subtracta enim ab hominibus diversitate intellectus, qui solus inter animae partes incorruptibilis et immortalis apparet, sequitur post mortem nihil de animabus hominum remanere nisi unicam intellectus substantiam; et sic tollitur retributio praemiorum et paenarum et diversitas eorundem. Intendimus autem ostendere positionem praedictam non minus contra philosophiae principia esse, quam contra fidei documenta. Et quia quibusdam, ut dicunt, in hac materia verba Latinorum non sapiunt, sed Peripateticorum verba sectari se dicunt, quorum libros numquam in hac materia viderunt, nisi Aristotelis qui fuit sectae Peripateticae institutor; ostendemus primo positionem praedictam eius verbis et sententiae repugnare omnino.

Caput 1

[69861] De unitate intellectus, cap. 1 tit. De sententia Aristotelis circa unitatem intellectus possibilis

[69862] De unitate intellectus, cap. 1 Accipienda est igitur prima definitio animae quam Aristoteles in secundo de anima ponit, dicens quod *anima est actus primus corporis physici organici*. Et ne forte aliquis diceret hanc definitionem non omni animae competere, propter hoc quod supra sub conditione dixerat: *si oportet aliquid commune in omni anima dicere*, quod intelligunt sic dictum quasi hoc esse non possit, accipienda sunt verba eius sequentia. Dicit enim: *universaliter quidem dictum est quid sit anima; substantia enim est quae est secundum rationem; hoc autem est quod quid erat esse huius corporis*, i. e. forma substantialis corporis physici organici. Et ne forte dicatur ab hac universalitate partem intellectivam excludi, hoc removetur per id quod postea dicit: *quod quidem igitur non sit anima separabilis a corpore, aut partes quaedam ipsius si partibilis apta nata est, non immanifestum est; quarundam enim partium actus est ipsarum. At vero secundum quasdam nihil prohibet, propter id quod nullius corporis sunt actus*. Quod non potest intelligi nisi de his quae ad partem

intellectivam pertinent, puta intellectus et voluntas. Ex quo manifeste ostenditur illius animae, quam supra universaliter definiverat Aristoteles dicens eam esse corporis actum, quasdam partes esse quae sunt quarumdam partium corporis actus, quasdam autem nullius corporis actus esse. Aliud enim est animam esse actum corporis, et aliud partem eius esse corporis actum, ut infra manifestabitur. Unde et in hoc eodem capitulo manifestat animam esse actum corporis per hoc quod aliquae partes eius sunt corporis actus, cum dicit: *considerare oportet in partibus quod dictum est*, scil. in toto. Adhuc autem manifestius apparet ex sequentibus quod sub hac generalitate definitionis etiam intellectus includitur (per ea quae sequuntur). Nam cum satis probaverit animam esse actum corporis, quia separata anima non est vivens in actu, quia tamen aliquid potest dici actu tale ad praesentiam alicuius, non solum si sit forma sed etiam si sit motor, sicut combustibile ad praesentiam comburentis actu comburitur, et quodlibet mobile ad praesentiam moventis actu movetur; posset alicui venire in dubium utrum corpus sic vivat actu ad praesentiam animae, sicut mobile movetur actu ad praesentiam motoris, an sicut materia est in actu ad praesentiam formae; et praecipue quia Plato posuit animam non uniri corpori ut formam, sed magis ut motorem et rectorem, ut patet per Plotinum et Gregorium Nyssenum, (quos ideo induco quia non fuerunt Latini sed Graeci). Hanc igitur dubitationem insinuat philosophus cum post praemissa subiungit: *amplius autem immanifestum si sit corporis actus anima sicut nauta navis*. Quia igitur post praemissa adhuc hoc dubium remanebat, concludit: *figuraliter quidem igitur sic determinetur et describatur de anima, quia scil. nondum ad liquidum demonstraverat veritatem*. Ad hanc igitur dubitationem tollendam, consequenter procedit ad manifestandum id quod est secundum se et secundum rationem certius, per ea quae sunt minus certa secundum se sed magis certa quoad nos, i. e. per effectus animae, qui sunt actus ipsius. Unde statim distinguit opera animae, dicens quod animatum distinguitur ab inanimato in vivendo, et quod multa sunt quae pertinent ad vitam, scil. intellectus, sensus, motus et status secundum locum, et motus nutrimenti et augmenti, ita quod cuicumque inest aliquid horum, dicitur vivere. Et ostenso quomodo ista se habeant ad invicem, i. e. qualiter unum sine altero horum possit esse, concludit in hoc quod anima sit omnium praedictorum principium, et quod anima determinatur, sicut per suas partes, vegetativo, sensitivo, intellectivo, motu, et quod haec omnia contingit in uno et eodem inveniri, sicut in homine. Et Plato posuit diversas esse animas in homine, secundum quas diversae operationes vitae ei convenient. Consequenter movet dubitationem: *utrum unumquodque horum sit anima per se, vel sit aliqua pars animae; et si sint partes unius animae, utrum differant solum secundum rationem, aut etiam differant loco*, i. e. organo. Et subiungit quod *de quibusdam non difficile hoc videtur, sed quaedam sunt quae dubitationem habent*. Ostendit enim consequenter quod manifestum est de his quae pertinent ad animam vegetabilem, et de his quae pertinent ad animam sensibilem, per hoc quod plantae et animalia quaedam decisa vivunt, et in qualibet parte omnes operationes animae, quae sunt in toto, apparent. Sed de quibus dubitationem habeat, ostendit subdens quod *de intellectu et perspectiva potentia nihil adhuc manifestum est*. Quod non dicit volens ostendere quod intellectus non sit anima, ut Commentator perverse exponit et sectatores ipsius; manifeste enim hic respondet ad id quod supra dixerat: *quaedam enim dubitationem habent*. Unde intelligendum est: nihil adhuc manifestum est, an intellectus sit anima vel pars animae; et si pars animae, utrum separata loco, vel ratione tantum. Et quamvis dicat hoc adhuc non esse manifestum, tamen quid circa hoc prima fronte appareat manifestat subdens: *sed videtur genus alterum animae esse*. Quod non est intelligendum, sicut Commentator et sectatores eius perverse exponunt, ideo dictum esse quia intellectus aequivoce dicatur anima, vel quod praedicta definitio sibi aptari non possit; sed qualiter sit hoc intelligendum apparet ex eo quod subditur: *et hoc solum contingere separari sicut perpetuum a corruptibili*. In hoc ergo est alterum genus, quia intellectus videtur esse quoddam perpetuum, aliae autem partes animae corruptibiles. Et quia corruptibile et perpetuum non videntur in unam substantiam convenire posse, videtur quod hoc solum de partibus animae, scil. intellectus, contingat separari, non quidem a corpore, ut Commentator perverse exponit, sed ab aliis partibus animae, ne in unam substantiam animae convenient. Et quod sic sit intelligendum patet ex eo quod subditur: *reliquae autem partes animae manifestum est ex his quod non separabiles sunt*, scil., substantia animae vel loco. De hoc enim supra quaesitum est, et hoc ex supradictis probatum est. Et quod non intelligatur de separabilitate a corpore, sed de separabilitate potentiarum ab invicem, patet per hoc quod subditur: *ratione autem quod alterae*, scil. sunt ad invicem *manifestum*. *Sensitivo enim esse et opinativo alterum*. Et sic manifeste quod hic determinatur, respondet quaestioni supra motae. Supra enim quaesitum est, utrum una pars animae ab alia separata sit ratione solum, aut etiam loco. Hic dimissa quaestione illa quantum ad intellectum, de quo nihil hic determinat, de aliis partibus animae dicit manifestum esse quod non sunt separabiles, scil. loco, sed sunt

alterae ratione. Hoc ergo habito quod anima determinatur vegetativo, sensitivo, intellectivo et motu, vult ostendere consequenter quod quantum ad omnes istas partes anima unitur corpori non sicut nauta navi, sed sicut forma. Et sic certificatum erit quid sit anima in communi, quod supra figuraliter tantum dictum est. Hoc autem probat per operationes animae sic. Manifestum est enim quod illud quo primo aliquid operatur est forma operantis, sicut dicimur scire anima, et scire scientia, per prius autem scientia quam anima, quia per animam non scimus nisi in quantum habet scientiam; et similiter sanari dicimur et corpore et sanitate, sed prius sanitate. Et sic patet scientiam esse formam animae, et sanitatem corporis. Ex hoc procedit sic: *anima est primum quo vivimus* (quod dicit propter vegetativum), *quo sentimus* (propter sensitivum), *et movemur* (propter motivum), *et intelligimus* (propter intellectivum); et concludit: *quare ratio quaedam utique erit et species, sed non ut materia et ut subiectum*. Manifeste ergo quod supra dixerat, animam esse actum corporis physici, hic concludit non solum de vegetativo, sensitivo et motivo, sed etiam de intellectivo. Fuit ergo sententia Aristotelis quod id quo intelligimus sit forma corporis physici. Sed ne aliquis dicat, quod id quo intelligimus non dicit hic intellectum possibilem, sed aliquid aliud, manifeste hoc excluditur per id quod Aristoteles in tertio de anima dicit, de intellectu possibili loquens: *dico autem intellectum, quo opinatur et intelligit anima*. Sed antequam ad verba Aristotelis quae sunt in tertio de anima accedamus, adhuc amplius circa verba ipsius in secundo de anima immoremur, ut ex collatione verborum eius ad invicem appareat quae fuerit eius sententia de anima. Cum enim animam in communi definivisset, incipit distinguere potentias eius; et dicit quod *potentiae animae sunt vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, intellectivum*. Et quod intellectivum sit intellectus, patet per id quod postea subdit, divisionem explanans: *alteris autem intellectivum et intellectus, ut hominibus*. Vult ergo quod intellectus sit potentia animae, quae est actus corporis. Et quod huius animae potentiam dixerit intellectum, et iterum quod supra posita definitio animae sit omnibus praedictis partibus communis, patet per id quod concludit: *manifestum igitur est quoniam eodem modo una utique erit ratio animae et figurae: neque enim ibi figura est praeter triangulum et quae consequenter sunt; neque hic anima praeter praedictas est*. Non est ergo quaerenda alia anima praeter praedictas, quibus communis est animae definitio supra posita. Neque plus de intellectu mentionem facit Aristoteles in hoc secundo, nisi quod postmodum subdit, quod *ultimum et minimum* (dicit esse) *ratiocinationem et intellectum*, quia scilicet in paucioribus est, ut per sequentia apparet. Sed quia magna differentia est, quantum ad modum operandi, inter intellectum et imaginationem, subdit quod *de speculativo intellectu altera ratio est*. Reservat enim hoc inquirendum usque ad tertium. Et ne quis dicat, sicut Averroes perverse exponit quod ideo dicit Aristoteles, quod de intellectu speculativo est alia ratio, quia intellectus neque est anima, neque pars animae; statim hoc excludit in principio tertii, ubi resumit de intellectu tractatum. Dicit enim: *de parte autem animae, qua cognoscit anima et sapit*. Nec debet aliquis dicere, quod hoc dicatur solum secundum quod intellectus possibilis dividitur contra agentem, sicut aliqui somniant. Hoc enim dictum est antequam Aristoteles probet esse intellectum possibilem et agentem; unde intellectum dicit hic partem in communi, secundum quod continet et agentem et possibilem, sicut supra in secundo manifeste distinxit intellectum contra alias partes animae, ut iam dictum est. Est autem consideranda mirabilis diligentia et ordo in processu Aristotelis. Ab his enim incipit in tertio tractare de intellectu quae in secundo reliquerat indeterminata. Duo autem supra reliquerat indeterminata circa intellectum. Primo quidem, utrum intellectus ab aliis partibus animae separetur ratione solum, aut etiam loco: quod quidem indeterminatum dimisit cum dixit: *de intellectu autem et perspectiva potentia nihil adhuc manifestum est*. Et hanc quaestionem primo resumit, cum dicit: *sive separabili existente* (scilicet ab aliis animae partibus), *sive non separabili secundum magnitudinem, sed secundum rationem*. Pro eodem enim accipit hic separabile secundum magnitudinem, pro quo supra dixerat separabile loco. Secundo, indeterminatum reliquerat de differentia intellectus ad alias animae partes, cum postmodum dixit: *de speculativo autem intellectu altera ratio est*. Et hoc statim quaerit, cum dicit: *considerandum quam habet differentiam*. Hanc autem differentiam talem intendit assignare, quae possit stare cum utroque praemissorum, scilicet sive sit separabilis anima magnitudine seu loco ab aliis partibus, sive non: quod ipse modus loquendi satis indicat. Considerandum enim dicit, quam habet intellectus differentiam ad alias animae partes, sive sit separabilis ab eis magnitudine seu loco, i. e. subiecto, sive non, sed secundum rationem tantum. Unde manifestum est quod non intendit hanc differentiam ostendere, quod sit substantia a corpore separata secundum esse (hoc enim non posset salvari cum utroque praedictorum); sed intendit assignare differentiam quantum ad modum operandi; unde subdit: *et quomodo sit quidem ipsum intelligere*. Sic igitur per ea quae ex verbis Aristotelis accipere possumus usque huc, manifestum est quod ipse

voluit intellectum esse partem animae quae est actus corporis physici. Sed quia ex quibusdam verbis consequentibus, Averroistae accipere volunt intentionem Aristotelis fuisse, quod intellectus non sit anima quae est actus corporis, aut pars talis animae, ideo etiam diligentius eius verba sequentia consideranda sunt. Statim igitur post quaestionem motam de differentia intellectus et sensus, inquit secundum quid intellectus sit similis sensui, et secundum quid ab eo differat. Duo enim supra de sensu determinaverat, scil. quod sensus est in potentia ad sensibilia, et quod sensus patitur et corrumpitur ab excellentiis sensibilibus. Hoc ergo est quod quaerit Aristoteles dicens: *si igitur est intelligere sicut sentire, aut pati aliquid utique erit ab intelligibili*, ut scil. sic corrumpatur intellectus ab excellenti intelligibili, sicut sensus ab excellenti sensibili, *aut aliquid huiusmodi alterum*; i. e. aut intelligere est aliquid huiusmodi simile, scil. ei quod est sentire, alterum tamen quantum ad hoc quod non sit passibile. Huic igitur quaestioni statim respondet et concludit, non ex praecedentibus, sed ex sequentibus, quae tamen ex praecedentibus manifestantur, quod hanc partem animae oportet esse impassibilem, ut non corrumpatur sicut sensus; (est tamen quaedam alia passio eius, secundum quod intelligere communi modo pati dicitur). In hoc ergo differt a sensu. Sed consequenter ostendit in quo cum sensu conveniat, quia scilicet oportet huiusmodi partem esse susceptivam speciei intelligibilis, et quod sit in potentia ad huiusmodi speciem, et quod non sit hoc in actu secundum suam naturam; sicut et de sensu supra dictum est, quod est in potentia ad sensibilia et non in actu. Et ex hoc concludit, quod oportet *sic se habere sicut sensitivum ad sensibilia sic intellectum ad intelligibilia*. Hoc autem induxit ad excludendum opinionem Empedoclis et aliorum antiquorum, qui posuerunt quod cognoscens est de natura cogniti, utpote quod terram terra cognoscimus, aquam aqua. Aristoteles autem supra ostendit hoc non esse verum in sensu, quia sensitivum non est actu, sed potentia, ea quae sentit; et idem hic dicit de intellectu. Est autem differentia inter sensum et intellectum, quia sensus non est cognoscitivus omnium, sed visus colorum tantum, auditus sonorum, et sic de aliis; intellectus autem est simpliciter omnium cognoscitivus. Dicebant autem antiqui philosophi, existimantes quod cognoscens debet habere naturam cogniti, quod animam, ad hoc quod cognoscat omnia, necesse est ex principiis omnium esse commixtam. Quia vero Aristoteles iam probavit de intellectu, per similitudinem sensus, quod non est actu id quod cognoscit sed in potentia tantum, concludit e contrario, quod *necesse est intellectum, quia cognoscit omnia, quod sit immixtus*, i. e. non compositus ex omnibus, sicut Empedocles ponebat. Et ad hoc inducit testimonium Anaxagorae, non tamen de hoc eodem intellectu loquentis, sed de intellectu qui movet omnia. Sicut ergo Anaxagoras dixit illum intellectum esse immixtum, ut imperet movendo et segregando, hoc nos possumus dicere de intellectu humano, quod oportet eum esse immixtum ad hoc ut cognoscat omnia; et hoc probat consequenter, et habetur sic sequens littera in Graeco: *intus apparens enim prohibebit extraneum et obstruet*. Quod potest intelligi ex simili in visu: si enim esset aliquis color intrinsecus pupillae, ille color interior prohiberet videri extraneum colorem, et quodammodo obstrueret oculum ne alia videret. Similiter, si aliqua natura rerum, quas intellectus cognoscit, puta terra aut aqua, calidum aut frigidum, aut aliquid huiusmodi, esset intrinseca intellectui, illa natura intrinseca impediret ipsum et quodammodo obstrueret, ne alia cognosceret. Quia ergo omnia cognoscit, concludit quod non contingit ipsum habere aliquam naturam determinatam ex naturis sensibilibus quas cognoscit; sed hanc solam naturam habet quod sit possibilis, i. e. in potentia ad ea quae intelligit, quantum est ex sua natura; sed fit actu illa dum ea intelligit in actu, sicut sensus in actu fit sensibile in actu, ut supra in secundo dixerat. Concludit ergo quod intellectus antequam intelligat in actu nihil est actu eorum quae sunt; quod est contrarium his quae antiqui dicebant, scil. quod est actu omnia. Et quia fecerat mentionem de dicto Anaxagorae loquentis de intellectu qui imperat omnibus, ne crederetur de illo intellectu hoc conclusisse, utitur tali modo loquendi: *vocatus itaque animae intellectus dico autem intellectum quo opinatur et intelligit anima nihil est actu* et cetera. Ex quo duo apparent: primo quidem, quod non loquitur hic de intellectu qui sit aliqua substantia separata, sed de intellectu quem supra dixit potentiam et partem animae, quo anima intelligit; secundo, quod per supra dicta probavit, scil. quod intellectus non habet naturam in actu. Nondum autem probavit quod non sit virtus in corpore, ut Averroes dicit; sed hoc statim concludit ex praemissis; nam sequitur: *unde neque misceri est rationabile ipsum corpori*. Et hoc secundum probat per primum quod supra probavit, scil. quod intellectus non habet aliquam in actu de naturis rerum sensibilibus. Ex quo patet quod non miscetur corpori: quia si misceretur corpori, haberet aliquam de naturis corporeis; et hoc est quod subdit: *qualis enim utique aliquis fiet, aut calidus aut frigidus, si organum aliquod erit sicut sensitivo*. Sensus enim proportionatur suo organo et trahitur quodammodo ad suam naturam; unde etiam secundum immutationem organi immutatur operatio sensus. Sic ergo intelligitur illud non misceri corpori, quia non habet organum sicut sensus. Et quod intellectus animae

non habet organum, manifestat per dictum quorundam qui dixerunt quod anima est locus specierum, large accipientes locum pro omni receptivo, more Platonico; nisi quod esse locum specierum non convenit toti animae, sed solum intellectivae. Sensitiva enim pars non recipit in se species, sed in organo; pars autem intellectiva non recipit eas in organo, sed in se ipsa; item non sic est locus specierum quod habeat eas in actu, sed in potentia tantum. Quia ergo iam ostendit quid conveniat intellectui ex similitudine sensus, redit ad primum quod dixerat, quod *oportet partem intellectivam esse impassibilem*, et sic admirabili subtilitate ex ipsa similitudine sensus, concludit dissimilitudinem. Ostendit ergo consequenter quod non similiter sit impassibilis sensus et intellectus, per hoc quod sensus corrumpitur ab excellenti sensibili, non autem intellectus ab excellenti intelligibili. Et huius causam assignat ex supra probatis, quia *sensitivum non est sine corpore, sed intellectus est separatus*. Hoc autem ultimum verbum maxime assumunt ad sui erroris fulcimentum, volentes per hoc habere quod intellectus neque sit anima neque pars animae, sed quaedam substantia separata. Sed cito obliviscuntur eius quod paulo supra Aristoteles dixit. Sic enim hic dicitur quod *sensitivum non est sine corpore et intellectus est separatus*, sicut supra dixit quod intellectus *fieret qualis, aut calidus aut frigidus, si aliquod organum erit ei, sicut sensitivo*. Ea igitur ratione hic dicitur quod sensitivum non est sine corpore, intellectus autem est separatus, quia sensus habet organum, non autem intellectus. Manifestissime igitur apparet absque omni dubitatione ex verbis Aristotelis hanc fuisse eius sententiam de intellectu possibili, quod intellectus sit aliquid animae quae est actus corporis; ita tamen quod intellectus animae non habeat aliquod organum corporale, sicut habent ceterae potentiae animae. Quomodo autem hoc esse possit, quod anima sit forma corporis et aliqua virtus animae non sit corporis virtus, non difficile est intelligere, si quis etiam in aliis rebus consideret. Videmus enim in multis quod aliqua forma est quidem actus corporis ex elementis commixti, et tamen habet aliquam virtutem quae non est virtus alicuius elementi, sed competit tali formae ex altiori principio, puta corpore caelesti; sicut quod magnes habet virtutem attrahendi ferrum, et iaspis restringendi sanguinem. Et paulatim videmus, secundum quod formae sunt nobiliores, quod habent aliquas virtutes magis ac magis supergredientes materiam. Unde ultima formarum, quae est anima humana, habet virtutem totaliter supergredientem materiam corporalem, scil. intellectum. Sic ergo intellectus separatus est, quia non est virtus in corpore, sed est virtus in anima; anima autem est actus corporis. Nec dicimus quod anima, in qua est intellectus, sic excedat materiam corporalem quod non habeat esse in corpore; sed quod intellectus, quem Aristoteles dicit potentiam animae, non est actus corporis. Neque enim anima est actus corporis mediantibus suis potentiis, sed anima per se ipsam est actus corporis dans corpori esse specificum. Aliquae autem potentiae eius sunt actus partium quarundam corporis, perficientes ipsas ad aliquas operationes; sic autem potentia quae est intellectus, nullius corporis actus est, quia eius operatio non fit per organum corporale. Et ne alicui videatur quod hoc ex nostro sensu dicamus praeter Aristotelis intentionem, inducenda sunt verba Aristotelis expresse hoc dicentis. Quaerit enim in secundo Physic., *usque ad quantum oporteat cognoscere speciem et quod quid est*, non enim omnem formam considerare pertinet ad physicum. Et solvit subdens: *aut quemadmodum medicum nervum et fabrum aes, usquequo?* I. e. usque ad aliquem terminum. Et usque ad quem terminum ostendit subdens: *cuius enim causa unumquodque*; quasi dicat: in tantum medicus considerat nervum, in quantum pertinet ad sanitatem, propter quam medicus nervum considerat, et similiter faber aes propter artificium. Et quia physicus considerat formam in quantum est in materia (sic enim est forma corporis mobilis), similiter accipiendum quod naturalis in tantum considerat formam, in quantum est in materia. Terminus ergo considerationis physici de formis, est in formis quae sunt in materia quodammodo, et alio modo non in materia. Istae enim formae sunt in confinio formarum separatarum et materialium. Unde subdit: *et circa haec* (scil. terminatur consideratio naturalis de formis) *quae sunt separatae quidem species, in materia autem*. Quae autem sint istae formae, ostendit subdens: *homo enim hominem generat ex materia, et sol*. Forma ergo hominis est in materia, et separata: in materia quidem, secundum esse quod dat corpori (sic enim est terminus generationis); separata autem secundum virtutem quae est propria homini, scil. secundum intellectum. Non est ergo impossibile, quod aliqua forma sit in materia, et virtus eius sit separata, sicut expositum est de intellectu. Adhuc autem alio modo procedunt ad ostendendum quod Aristotelis sententia fuit quod intellectus non sit anima nec pars animae quae unitur corpori ut forma. Dicit enim Aristoteles in pluribus locis, intellectum esse perpetuum et incorruptibilem, sicut patet in secundo de anima, ubi dixit: *hoc solum contingere separari, sicut perpetuum a corruptibili*; et in primo, ubi dixit quod *intellectus videtur esse substantia quaedam, et non corrumpi*; et in tertio, ubi dixit: *separatus autem est solum hoc, quod vere est, et hoc solum immortale et perpetuum est* (quamvis hoc ultimum quidam non exponant de intellectu possibili, sed de intellectu agente). Ex

quibus omnibus verbis apparet, quod Aristoteles voluit intellectum esse aliquid incorruptibile. Videtur autem quod nihil incorruptibile possit esse forma corporis corruptibilis. Non enim est accidentale formae, sed per se ei convenit esse in materia; alioquin ex materia et forma fieret unum per accidens. Nihil autem potest esse sine eo, quod inest ei per se. Ergo forma corporis non potest esse sine corpore. Si ergo corpus sit corruptibile, sequitur formam corporis corruptibilem esse. Praeterea, formae separatae a materia, et formae quae sunt in materia, non sunt eadem specie, ut probatur in septimo Metaph. Multo ergo minus una et eadem forma numero potest nunc esse in corpore nunc autem sine corpore. Destructo ergo corpore, vel destruitur forma corporis, vel transit ad aliud corpus. Si ergo intellectus est forma corporis, videtur ex necessitate sequi quod intellectus sit corruptibilis. Est autem sciendum, quod ratio haec Platonicos movit. Nam Gregorius Nyssenus, imponit Aristoteli, e contrario, quod quia posuit animam esse formam, quod posuerit eam esse corruptibilem. Quidam vero posuerunt propter hoc, animam transire de corpore in corpus. Quidam etiam posuerunt, quod anima haberet corpus quoddam incorruptibile, a quo nunquam separaretur. Et ideo ostendendum est per verba Aristotelis, quod sic posuit intellectivam animam esse formam quod tamen posuit eam incorruptibilem. In undecimo enim Metaph., postquam ostenderit quod formae non sunt ante materias, quia *quando sanatur homo tunc est sanitas, et figura aeneae sphaerae simul est cum sphaera aenea*; consequenter inquit utrum aliqua forma remaneat post materiam, et dicit sic, secundum translationem Boetii: *si vero aliquid posterius remaneat* (scil. post materiam) *considerandum est. In quibusdam enim nihil prohibet, ut si anima huiusmodi est, non omnis sed intellectus; omnem enim impossibile est fortasse*. Patet ergo quod animam, quae est forma quantum ad intellectivam partem, dicit nihil prohibere remanere post corpus, et tamen ante corpus non fuisse. Cum enim absolute dixisset, quod causae moventes sunt ante, non autem causae formales, non quaesivit utrum aliqua forma esset ante materiam, sed utrum aliqua forma remaneat post materiam; et dicit hoc nihil prohibere de forma quae est anima, quantum ad intellectivam partem. Cum igitur, secundum praemissa Aristotelis verba, haec forma quae est anima, post corpus remaneat, non tota, sed intellectus; considerandum restat quare magis anima secundum partem intellectivam post corpus remaneat, quam secundum alias partes, et quam aliae formae post suas materias. Cuius quidem rationem ex ipsis Aristotelis verbis assumere oportet. Dicit enim: *separatum autem est solum hoc quod vere est; et hoc solum immortale et perpetuum est*. Hanc igitur rationem assignare videtur quare hoc solum immortale et perpetuum esse videtur: quia hoc solum est separatum. Sed de quo hic loquatur, dubium esse potest, quibusdam dicentibus, quod loquitur de intellectu possibili; quibusdam, quod de agente: quorum utrumque apparet esse falsum, si diligenter verba Aristotelis considerentur. Nam de utroque Aristoteles dixerat ipsum esse separatum. Restat igitur quod intelligatur de tota intellectiva parte, quae quidem separata dicitur, quia non est ei aliquod organum, sicut ex verbis Aristotelis patet. Dixerat autem Aristoteles in principio libri de anima, quod *si est aliquid animae operum aut passionum proprium, continget utique ipsam separari; si vero nullum est proprium ipsius, non utique erit separabilis*. Cuius quidem consequentiae ratio talis est: quia unumquodque operatur in quantum est ens, eo igitur modo unicuique competit operari quo sibi competit esse. Formae igitur quae nullam operationem habent sine communicatione suae materiae, ipsae non operantur, sed compositum est quod operatur per formam. Unde huiusmodi formae ipsae quidem proprie loquendo non sunt, sed eis aliquid est. Sicut enim calor non calefacit, sed calidum; ita etiam calor non est proprie loquendo, sed calidum est per calorem; propter quod Aristoteles dicit in undecimo Metaph., quod de accidentibus non vere dicitur, quod sunt entia, sed magis quod sunt entis. Et similis ratio est de formis substantialibus, quae nullam operationem habent absque communicatione materiae, hoc excepto quod huiusmodi formae sunt principium essendi substantialiter. Forma igitur quae habet operationem secundum aliquam sui potentiam vel virtutem absque communicatione suae materiae, ipsa est quae habet esse, nec est per esse compositi tantum, sicut aliae formae, sed magis compositum est per esse eius. Et ideo destructo composito destruitur illa forma, quae est per esse compositi; non autem oportet quod destruat, ad destructionem compositi, illa forma per cuius esse compositum est et non ipsa per esse compositi. Si quis autem contra hoc obiiciat, quod Aristoteles dicit in primo de anima, quod *intelligere et amare et odire non sunt illius passionem* (i. e. animae), *sed huius habentis illud, secundum quod illud habet; quare et hoc corrupto neque memoratur neque amat: non enim illius erant, sed communis, quod quidem destructum est*; patet responsio per dictum Themistii hoc exponentis, qui dicit: *nunc dubitanti magis quam docenti assimilatur Aristoteles*. Nondum enim destruxerat opinionem dicentium non differre intellectum et sensum. Unde in toto illo capitulo loquitur de intellectu sicut de sensu. Quod patet praecipue ubi probat intellectum incorruptibilem per exemplum sensus, qui non corrumpitur ex senectute. Unde et per totum sub

conditione et sub dubio loquitur sicut inquirens, semper coniungens ea, quae sunt intellectus, his quae sunt sensus: quod praecipue apparet ex eo quod in principio solutionis dicit: *si enim et quam maxime dolere et gaudere et intelligere* et cetera. Si quis autem pertinaciter dicere vellet quod Aristoteles ibi loquitur determinando; adhuc restat responsio, quia intelligere dicitur esse actus coniuncti non per se, sed per accidens, in quantum scilicet eius obiectum, quod est phantasma, est in organo corporali, non quod iste actus per organum corporale exerceatur. Si quis autem quaerat ulterius: si intellectus sine phantasmate non intelligit, quomodo ergo anima habebit operationem intellectualem, postquam fuerit a corpore separata? Scire debet qui hoc obiicit, quod istam quaestionem solvere non pertinet ad naturalem. Unde Aristoteles in secundo Physic. dicit, de anima loquens: *quomodo autem separabile hoc se habeat et quid sit, philosophiae primae opus est determinare*. Aestimandum est enim quod alium modum intelligendi habebit separata, quam habeat coniuncta, similem scilicet aliis substantiis separatis. Unde non sine causa Aristoteles quaerit in tertio de anima, utrum intellectus non separatus a magnitudine intelligat aliquid separatum. Per quod dat intelligere quod aliquid poterit intelligere separatus, quod non potest non separatus. In quibus etiam verbis valde notandum est, quod cum superius utrumque intellectum (scilicet possibilem et agentem), dixerit separatum, hic tamen dicit eum non separatum. Est enim separatus, in quantum non est actus organi; non separatus vero, in quantum est pars sive potentia animae quae est actus corporis, sicut supra dictum est. Huiusmodi autem quaestiones certissime colligi potest, Aristotelem solvisse in his quae patet eum scripsisse de substantiis separatis, ex his quae dicit in principio duodecimi Metaph., quos etiam libros vidi numero X, licet nondum in lingua nostra translatos. Secundum hoc igitur patet quod rationes inductae in contrarium necessitatem non habent. Essentiale enim est animae quod corpori uniatur; sed hoc impeditur per accidens, non ex parte sua sed ex parte corporis quod corrumpitur; sicut per se competit levi sursum esse, et hoc est levi esse ut sit sursum, ut Aristoteles dicit in octavo Physic.; contingit tamen per aliquod impedimentum quod non sit sursum. Ex hoc etiam patet solutio alterius rationis. Sicut enim quod habet naturam ut sit sursum, et quod non habet naturam ut sit sursum, specie differunt; et tamen idem et specie et numero est quod habet naturam ut sit sursum, licet quandoque sit sursum et quandoque non sit sursum propter aliquod impedimentum: ita differunt specie duae formae, quarum una habet naturam ut uniatur corpori, alia vero non habet; sed tamen unum et idem specie et numero esse potest, habens naturam ut uniatur corpori, licet quandoque sit actu unitum, quandoque non actu unitum propter aliquod impedimentum. Adhuc autem ad sui erroris fulcimentum assumunt quod Aristoteles dicit in libro de generatione animalium, scilicet *intellectum solum de foris advenire et divinum esse solum*. Nulla autem forma quae est actus materiae, advenit de foris, sed educitur de potentia materiae. Intellectus igitur non est forma corporis. Obiiciunt etiam, quod omnis forma corporis mixti causatur ex elementis; unde si intellectus esset forma corporis humani, non esset ab extrinseco, sed esset ex elementis causatus. Obiiciunt etiam ulterius circa hoc, quia sequeretur quod etiam vegetativum et sensitivum esset ab extrinseco; quod est contra Aristotelem, praecipue si esset una substantia animae, cuius potentiae essent vegetativum, sensitivum et intellectivum; cum intellectus sit ab extrinseco, secundum Aristotelem. Horum autem solutio in promptu apparet secundum praemissa. Cum enim dicitur quod omnis forma educitur de potentia materiae, considerandum videtur, quid sit forma de potentia materiae educi. Si enim hoc nihil aliud sit quam materiam praexistere in potentia ad formam, nihil prohibet sic dicere materiam corporalem praexistisse in potentia ad animam intellectivam; unde Aristoteles dicit in libro de generatione animalium: *primum quidem omnia visa sunt vivere talia* (scilicet separata fetuum) *plantae vita*. *Consequenter autem palam quia et de sensitiva dicendum anima et de activa et de intellectiva; omnes enim necessarium potentia prius habere quam actu*. Sed quia potentia dicitur ad actum, necesse est ut unumquodque secundum eam rationem sit in potentia, secundum quam rationem convenit sibi esse actu. Iam autem ostensum est quod aliis formis, quae non habent operationem absque communicatione materiae, convenit sic esse actu, ut magis ipsae sint quibus composita sunt, et quodammodo compositis coexistentes, quam quod ipsae suum esse habeant; unde sicut totum esse earum est in concrectione ad materiam, ita totaliter educi dicuntur de potentia materiae. Anima autem intellectiva, cum habeat operationem sine corpore, non est esse suum solum in concrectione ad materiam; unde non potest dici quod educatur de materia, sed magis quod est a principio extrinseco. Et hoc ex verbis Aristotelis apparet: *relinquitur autem intellectum solum de foris advenire, et divinum esse solum*, et causam assignat subdens: *nihil enim ipsius operationi communicat corporalis operatio*. Miror autem unde secunda obiectio processerit, quod si anima intellectiva esset forma corporis mixti, quod causaretur ex commixtione elementorum, cum nulla anima ex commixtione elementorum causetur. Dicit enim Aristoteles

immediate post verba praemissa: *omnis quidem igitur animae virtus altero corpore visa est participare et diviniore vocatis elementis; ut autem differunt honorabilitate animae et vilitate invicem, sic et talis differt natura. Omnium quidem enim in spermate existit quod facit generativa esse spermata, vocatum calidum; hoc autem non ignis neque talis virtus est, sed interceptus in spermate et in spumoso spiritus aliquis, et in spiritu natura proportionalis existens astrorum ordinationi. Ergo, ex mixtione elementorum necdum intellectus, sed nec anima vegetativa producitur. Quod vero tertio obiicitur, quod sequeretur vegetativum et sensitivum esse ab extrinseco, non est ad propositum. Iam enim patet ex verbis Aristotelis, quod ipse hoc indeterminatum relinquit, utrum intellectus differat ab aliis partibus animae subiecto et loco, ut Plato dixit, vel ratione tantum. Si vero detur quod sint idem subiecto, sicut verius est, nec adhuc inconveniens sequitur. Dicit enim Aristoteles in secundo de anima, quod *similiter se habent ei quod de figuris, et quae secundum animam sunt. Semper enim in eo quod est consequenter, est potentia quod prius est, in figuris et in animatis; ut in tetragono quidem trigonum est, in sensitivo autem vegetativum*. Si autem idem subiecto est etiam intellectivum (quod ipse sub dubio relinquit), similiter dicendum esset quod vegetativum et sensitivum sunt in intellectivo, ut trigonum et tetragonum in pentagono. Est autem tetragonum quidem a trigono simpliciter alia figura specie, non autem a trigono quod est potentia in ipso; sicut nec quaternarius a ternario qui est pars ipsius, sed a ternario qui est seorsum existens. Et si contingeret diversas figuras a diversis agentibus produci, trigonum quidem seorsum a tetragono existens haberet aliam causam producentem quam tetragonum, sicut et habet aliam speciem; sed trigonum quod est in tetragono, haberet eandem causam producentem. Sic igitur vegetativum quidem seorsum a sensitivo existens, alia species animae est, et aliam causam productivam habet; eadem tamen causa productiva est sensitivi, et vegetativi quod inest sensitivo. Si ergo sic dicatur, quod vegetativum et sensitivum quod inest intellectivo, est a causa extrinseca a qua est intellectivum, nullum inconveniens sequitur. Non enim inconveniens est, effectum superioris agentis habere virtutem quam habet effectus inferioris agentis, et adhuc amplius; unde et anima intellectiva, quamvis sit ab exteriori agente, habet tamen virtutes quas habent anima vegetativa et sensitiva, quae sunt ab inferioribus agentibus. Sic igitur, diligenter consideratis fere omnibus verbis Aristotelis quae de intellectu humano dixit, apparet eum huius fuisse sententiae quod anima humana sit actus corporis, et quod eius pars sive potentia sit intellectus possibilis.*

## Caput 2

[69863] De unitate intellectus, cap. 2 tit. De relatione intellectus possibilis ad hominem secundum alios Peripateticos

[69864] De unitate intellectus, cap. 2 Nunc autem considerare oportet quid alii Peripatetici de hoc ipso senserunt. Et accipiamus primo verba Themistii in commento de anima, ubi sic dicit: *intellectus iste quem dicimus in potentia (...) magis est animae connaturalis (scil. quam agens); dico autem non omni animae, sed solum humanae. Et sicut lumen potentia visui et potentia coloribus adveniens, actu quidem visum fecit et actu colores, ita et intellectus iste qui actu (...) non solum ipsum actu intellectum fecit, sed et potentia intelligibilia actu intelligibilia ipse instituit*. Et post pauca concludit: *quam igitur rationem habet ars ad materiam, hanc et intellectus factivus ad eum qui in potentia (...) propter quod et in nobis est intelligere quando volumus. Non enim est ars materiae exterioris (...) sed investitur toti potentia intellectui qui factivus; ac si utique aedificator lignis et aeri aeri non ab extrinseco existeret, per totum autem ipsum penetrare potens erit. Sic enim et qui secundum actum intellectus intellectui potentia superveniens, unum fit cum ipso*. Et post pauca concludit: *non igitur sumus aut qui potentia intellectus, aut qui actu. Si quidem igitur in compositis omnibus ex eo quod potentia et ex eo quod actu, aliud est hoc et aliud est esse huic, aliud utique erit ego et mihi esse. Et ego quidem est compositus intellectus ex potentia et actu, mihi autem esse ex eo quod actu est. Quare et quae meditor et quae scribo, scribit quidem intellectus compositus ex potentia et actu, scribit autem non qua potentia sed qua actu; operari enim inde sibi derivatur*. Et post pauca adhuc manifestius: *sicut igitur aliud est animal et aliud animali esse, animali autem esse est ab anima animalis, sic et aliud quidem ego, aliud autem mihi esse. Esse igitur mihi ab anima, et hac non omni. Non enim a sensitiva, materia enim erat phantasiae. Neque rursum a phantastica, materia enim erat potentia intellectus. Neque eius qui potentia intellectus, materia enim est factivi*.



*A solo igitur factivo est mihi esse. Et post pauca subdit: et usque ad hunc progressa natura cessavit, tanquam nihil habens alterum honoratius, cui faceret ipsum subiectum. Nos itaque sumus activus intellectus. Et postea reprobans quorundam opinionem dicit: cum praedixisset (scil. Aristoteles) in omni natura hoc quidem materiam esse, hoc autem quod materiam movet aut perficit, necesse ait et in anima existere has differentias, et esse aliquem hunc talem intellectum in omnia fieri, hunc talem in omnia facere. In anima enim ait esse talem intellectum et animae humanae velut quamdam partem honoratissimam. Et post pauca dicit: ex eadem etiam littera hoc contingit confirmare, quod putat (scil. Aristoteles) aut nostri aliquid esse activum intellectum, aut nos. Patet igitur ex praemissis verbis Themistii, quod non solum intellectum possibilem, sed etiam agentem partem animae humanae esse dicit, et Aristotelem ait hoc sensisse; et iterum, quod homo est id quod est, non ex anima sensitiva, ut quidam mentiuntur, sed ex parte intellectiva et principaliori. Et Theophrasti quidem libros non vidi, sed eius verba introducit Themistius in commento, quae sunt talia, sic dicens: melius est autem et dicta Theophrasti proponere de intellectu potentia et de eo qui actu. De eo igitur qui potentia haec ait: intellectus autem qualiter a foris existens et tanquam superpositus, tamen connaturalis? Et quae natura ipsius? Hoc quidem enim nihil esse secundum actum, potentia autem omnia bene, sicut et sensus. Non enim sic accipiendum est ut neque sit ipse, litigiosum est enim, sed ut subiectam quamdam potentiam, sicut et in materialibus. Sed hoc a foris igitur, non ut adiectum, sed ut in prima generatione comprehendens ponendum. Sic igitur Theophrastus, cum quaesivisset duo: primo quidem, quomodo intellectus possibilis sit ab extrinseco, et tamen nobis connaturalis; et secundo, quae sit natura intellectus possibilis; respondet primo ad secundum: quod est in potentia omnia, non quidem sicut nihil existens, sed sicut sensus ad sensibilia. Et ex hoc concludit responsonem primae quaestionis, quod non intelligitur sic esse ab extrinseco, quasi aliquid adiectum accidentaliter vel tempore praecedente, sed a prima generatione, sicut continens et comprehendens naturam humanam. Quod autem Alexander intellectum possibilem posuerit esse formam corporis, etiam ipse Averroes confitetur, quamvis, ut arbitror, perverse verba Alexandri acceperit, sicut et verba Themistii praeter eius intellectum assumit. Nam quod dicit, Alexandrum dixisse intellectum possibilem non esse aliud quam praeparationem, quae est in natura humana, ad intellectum agentem et ad intelligibilia: hanc praeparationem nihil aliud intellexit, quam potentiam intellectivam quae est in anima ad intelligibilia. Et ideo dixit eam non esse virtutem in corpore, quia talis potentia non habet organum corporale, et non ex ea ratione, ut Averroes impugnat, secundum quod nulla praeparatio est virtus in corpore. Et ut a Graecis ad Arabes transeamus, primo manifestum est quod Avicenna posuit intellectum virtutem animae quae est forma corporis. Dicit enim sic in suo libro de anima: intellectus activus (i. e. practicus) eget corpore et virtutibus corporalibus ad omnes actiones suas. Contemplativus autem intellectus eget corpore et virtutibus eius, sed nec semper nec omnino. Sufficit enim ipse sibi per seipsum. Nihil autem horum est anima humana; sed anima est id quod habet has virtutes et, sicut postea declarabimus, est substantia solitaria, i. e. per se, quae habet aptitudinem ad actiones, quarum quaedam sunt quae non perficiuntur nisi per instrumenta et per usum eorum ullo modo; quaedam vero sunt, quibus non sunt necessaria instrumenta aliquo modo. Item, in prima parte dicit quod anima humana est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis, secundum quod attribuitur ei agere actiones electione deliberationis, et adinvenire meditando, et secundum hoc quod apprehendit universalia. Sed verum est quod postea dicit et probat quod anima humana, secundum id quod est sibi proprium, i. e. secundum vim intellectivam, non sic se habet ad corpus ut forma, nec eget ut sibi praeparetur organum. Deinde subiungenda sunt verba Algazelis sic dicentis: cum commixtio elementorum fuerit pulchrioris et perfectioris aequalitatis, qua nihil possit inveniri subtilius et pulchrius (...) tunc fiet apta ad recipiendum a datore formarum formam pulchriorem formis aliis, quae est anima hominis. Huius vero animae humanae duae sunt virtutes: una operans et altera sciens, quam vocat intellectum, ut ex consequentibus patet. Et tamen postea multis argumentis probat, quod operatio intellectus non fit per organum corporale. Haec autem praemisimus, non quasi volentes ex philosophorum auctoritatibus reprobare suprapositum errorem, sed ut ostendamus, quod non soli Latini, quorum verba quibusdam non sapiunt, sed etiam Graeci et Arabes hoc senserunt, quod intellectus sit pars vel potentia seu virtus animae quae est corporis forma. Unde miror ex quibus Peripateticis hunc errorem se assumpsisse gloriantur, nisi forte quia minus volunt cum ceteris Peripateticis recte sapere, quam cum Averroee oberrare, qui non tam fuit Peripateticus, quam philosophiae Peripateticae depravator.*

[69865] De unitate intellectus, cap. 3 tit. Rationes ad probandum unitatem intellectus possibilis

[69866] De unitate intellectus, cap. 3 Ostenso igitur ex verbis Aristotelis et aliorum sequentium ipsum, quod intellectus est potentia animae quae est corporis forma, licet ipsa potentia, quae est intellectus, non sit alicuius organi actus, *quia nihil ipsius operationi communicat corporalis operatio*, ut Aristoteles dicit; inquirendum est per rationes quid circa hoc sentire sit necesse. Et quia, secundum doctrinam Aristotelis, oportet ex actibus principia actuum considerare, ex ipso actu proprio intellectus qui est intelligere, primo hoc considerandum videtur. In quo nullam firmiorem rationem habere possumus ea quam Aristoteles ponit, et sic argumentatur: anima est primum quo vivimus et intelligimus; ergo est ratio quaedam et species corporis cuiusdam. Et adeo huic rationi innititur, quod eam dicit esse demonstrationem; nam in principio capituli sic dicit: *non solum quod quid est oportet definitivam rationem ostendere, sicut plures terminorum dicunt, sed et causam inesse et demonstrare*; et ponit exemplum: sicut demonstratur quid est tetragonismus, i. e. quadratum per inventionem mediae lineae proportionalis. Virtus autem huius demonstrationis et insolubilitas apparet, quia quicumque ab hac via divertere voluerint, necesse habent inconveniens dicere. Manifestum est enim quod hic homo singularis intelligit: nunquam enim de intellectu quaeremus, nisi intelligeremus; nec cum quaerimus de intellectu, de alio principio quaerimus, quam de eo quo nos intelligimus. Unde et Aristoteles dicit: *dico autem intellectum quo intelligit anima*. Concludit autem sic Aristoteles: quod si aliquid est primum principium quo intelligimus, oportet illud esse formam corporis; quia ipse prius manifestavit, quod illud quo primo aliquid operatur, est forma. Et patet hoc per rationem, quia unumquodque agit in quantum est actu; est autem unumquodque actu per formam; unde oportet illud, quo primo aliquid agit, esse formam. Si autem dicas quod principium huius actus, qui est intelligere, quod nominamus intellectum, non sit forma, oportet te invenire modum quo actio illius principii sit actio huius hominis. Quod diversimode quidam conati sunt dicere. Quorum unus, Averroes, ponens huiusmodi principium intelligendi quod dicitur intellectus possibilis, non esse animam nec partem animae, nisi aequivoce, sed potius quod sit substantia quaedam separata, dixit quod intelligere illius substantiae separatae est intelligere mei vel illius, in quantum intellectus ille possibilis copulatur mihi vel tibi per phantasmata quae sunt in me et in te. Quod sic fieri dicebat. Species enim intelligibilis, quae fit unum cum intellectu possibili, cum sit forma et actus eius, habet duo subiecta: unum ipsa phantasmata, aliud intellectum possibilem. Sic ergo intellectus possibilis continuatur nobiscum per formam suam mediantibus phantasmatibus; et sic, dum intellectus possibilis intelligit, hic homo intelligit. Quod autem hoc nihil sit, patet tripliciter. Primo quidem, quia sic continuatio intellectus ad hominem non esset secundum primam eius generationem, ut Theophrastus dicit et Aristoteles innuit in secundo Physic., ubi dicit quod terminus naturalis considerationis de formis est ad formam, secundum quam homo generatur ab homine et a sole. Manifestum est autem quod terminus considerationis naturalis est in intellectu. Secundum autem dictum Averrois, intellectus non continuaretur homini secundum suam generationem, sed secundum operationem sensus, in quantum est sentiens in actu. Phantasia enim est motus a sensu secundum actum, ut dicitur in libro de anima. Secundo vero, quia ista coniunctio non esset secundum aliquid unum, sed secundum diversa. Manifestum est enim quod species intelligibilis, secundum quod est in phantasmatibus, est intellecta in potentia; in intellectu autem possibili est secundum quod est intellecta in actu, abstracta a phantasmatibus. Si ergo species intelligibilis non est forma intellectus possibilis nisi secundum quod est abstracta a phantasmatibus, sequitur quod per speciem intelligibilem non continuatur phantasmatibus, sed magis ab eis est separatus. Nisi forte dicatur quod intellectus possibilis continuatur phantasmatibus, sicut speculum continuatur homini cuius species resultat in speculo. Talis autem continuatio manifestum est quod non sufficit ad continuationem actus; manifestum est enim quod actio speculi, quae est repraesentare, non propter hoc potest attribui homini: unde nec actio intellectus possibilis propter praedictam copulationem posset attribui huic homini qui est Socrates, ut hic homo intelligeret. Tertio, quia dato quod una et eadem species numero esset forma intellectus possibilis, et esset simul in phantasmatibus: nec adhuc talis copulatio sufficeret ad hoc, quod hic homo intelligeret. Manifestum est enim, quod per speciem intelligibilem aliquid intelligitur, sed per potentiam intellectivam aliquid intelligit; sicut etiam per speciem sensibilem aliquid sentitur, per potentiam autem sensitivam aliquid sentit. Unde paries, in quo est color, cuius species sensibilis in actu est in visu, videtur, non videt, animal autem habens potentiam visivam, in qua est talis species, videt. Talis autem est praedicta copulatio intellectus possibilis ad hominem, in quo sunt phantasmata quorum species sunt in intellectu possibili, qualis est copulatio

parietis in quo est color, ad visum in quo est species sui coloris. Sicut igitur paries non videt, sed videtur eius color; ita sequeretur quod homo non intelligeret, sed quod eius phantasmata intelligerentur ab intellectu possibili. Impossibile est ergo salvari quod hic homo intelligat, secundum positionem Averrois. Quidam vero videntes quod secundum viam Averrois sustineri non potest quod hic homo intelligat, in aliam diverterunt viam, et dicunt quod intellectus unitur corpori ut motor; et sic, in quantum ex corpore et intellectu fit unum, ut ex movente et moto, intellectus est pars huius hominis; et ideo operatio intellectus attribuitur huic homini, sicut operatio oculi, quae est videre, attribuitur huic homini. Quaerendum est autem ab eo qui hoc ponit, primo, quid sit hoc singulare quod est Socrates: utrum Socrates sit solus intellectus, qui est motor; aut sit motum ab ipso, quod est corpus animatum anima vegetativa et sensitiva; aut sit compositum ex utroque. Et quantum ex sua positione videtur, hoc tertium accipiet: quod Socrates sit aliquid compositum ex utroque. Procedamus ergo contra eos per rationem Aristotelis in *Metaph.*: quid est igitur quod facit unum hominem? Omnium enim quae plures partes habent et non sunt quasi coacervatio totum, sed est aliquod totum praeter partes, est aliqua ratio unum essendi: sicut in quibusdam tactus, in quibusdam viscositas, aut aliquid aliud huiusmodi (...) palam autem quia si sic transformant, ut consueverunt definire et dicere, non contingit reddere et solvere dubitationem. Si autem est ut dicimus: hic quidem materia, illud vero forma, et hoc quidem potestate, illud vero actu, non adhuc dubitatio videbitur esse. Sed si tu dicas, quod Socrates non est unum quid simpliciter, sed unum quid aggregatione motoris et moti, sequuntur multa inconvenientia. Primo quidem, quia cum unumquodque sit similiter unum et ens, sequitur quod Socrates non sit aliquod ens, et quod non sit in specie nec in genere; et ulterius, quod non habeat aliquam actionem, quia actio non est nisi entis. Unde non dicimus quod intelligere nautae sit intelligere huius totius quod est nauta et navis, sed nautae tantum; et similiter intelligere non erit actus Socratis, sed intellectus tantum utentis corpore Socratis. In solo enim toto quod est aliquid unum et ens, actio partis est actio totius; et si quis aliter loquatur, improprie loquitur. Et si tu dicas, quod hoc modo caelum intelligit per motorem suum, est assumptio difficilioris. Per intellectum enim humanum oportet nos devenire ad cognoscendum intellectus superiores, et non e converso. Si vero dicatur quod hoc individuum, quod est Socrates, est corpus animatum anima vegetativa et sensitiva, ut videtur sequi secundum eos qui ponunt quod hic homo non constituitur in specie per intellectum, sed per animam sensitivam nobilitatam ex aliqua illustratione seu copulatione intellectus possibilis: tunc intellectus non se habet ad Socratem, nisi sicut movens ad motum. Sed secundum hoc actio intellectus quae est intelligere, nullo modo poterit attribui Socrati. Quod multipliciter apparet. Primo quidem per hoc quod dicit philosophus in nono *Metaph.*, quod *quorum diversum erit aliquid praeter usum quod fit, horum actus in facto est, ut aedificatio in aedificato, et contextio in contexto; similiter autem et in aliis, et totaliter motus in moto. Quorum vero non est aliud aliquod opus praeter actionem, in eis existit actio, ut visio in vidente et speculatio in speculante.* Sic ergo, etsi intellectus ponatur uniri Socrati ut movens, nihil proficit ad hoc quod intelligere sit in Socrate, nedum quod Socrates intelligat: quia intelligere est actio quae est in intellectu tantum. Ex quo etiam patet falsum esse quod dicunt, quod intellectus non est actus corporis, sed ipsum intelligere. Non enim potest esse alicuius actus intelligere, cuius non sit actus intellectus: quia intelligere non est nisi in intellectu, sicut nec visio nisi in visu; unde nec visio potest esse alicuius, nisi illius cuius actus est visus. Secundo, quia actio moventis propria non attribuitur instrumento aut moto, sed magis e converso, actio instrumenti attribuitur principali moventi: non enim potest dici quod serra disponat de artificio; potest tamen dici quod artifex secet, quod est opus serrae. Propria autem operatio ipsius intellectus est intelligere; unde, dato etiam quod intelligere esset actio transiens in alterum sicut movere, non sequitur quod intelligere conveniret Socrati, si intellectus uniatur ei solum ut motor. Tertio, quia in his quorum actiones in alterum transeunt, opposito modo attribuuntur actiones moventibus et motis. Secundum aedificationem enim aedicator dicitur aedificare, aedificium vero aedificari. Si ergo intelligere esset actio in alterum transiens sicut movere, adhuc non esset dicendum quod Socrates intelligeret, ad hoc quod intellectus uniretur ei ut motor, sed magis quod intellectus intelligeret, et Socrates intelligeretur; aut forte quod intellectus intelligendo moveret Socratem, et Socrates moveretur. Contingit tamen quandoque, quod actio moventis traducitur in rem motam, puta cum ipsum motum movet ex eo quod movetur, et calefactum calefacit. Posset ergo aliquis sic dicere, quod motum ab intellectu, qui intelligendo movet, ex hoc ipso quod movetur, intelligit. Huic autem dicto Aristoteles resistit in secundo de anima, unde principium huius rationis assumpsimus. Cum enim dixisset quod id quo primo scimus et sanamur est forma, scil. scientia et sanitas, subiungit: *videtur enim in patiente et disposito, activorum inesse actus.* Quod exponens Themistius dicit: *nam etsi ab aliis aliquando scientia et sanitas est, puta a docente et medico; tamen*

*in patiente et disposito facientium inexistere actus ostendimus prius, in his quae de natura.* Est ergo intentio Aristotelis, et evidenter est verum, quod quando motum movet et habet actionem moventis, oportet quod insit ei actus aliquis a movente, quo huiusmodi actionem habeat; et hoc est primum quo agit, et est actus et forma eius, sicut si aliquid est calefactum, calefacit per calorem qui inest ei a calefaciente. Detur ergo quod intellectus moveat animam Socratis, vel illustrando vel quocumque modo: hoc quod est relictum ab impressione intellectus in Socrate, est primum quo Socrates intelligit. Id autem quo primo Socrates intelligit, sicut sensu sentit, Aristoteles probavit esse in potentia omnia, et per hoc non habere naturam determinatam, nisi hanc quod sit possibilis; et per consequens, quod non misceatur corpori, sed sit separatus. Dato ergo, quod sit aliquis intellectus separatus movens Socratem, tamen adhuc oportet quod iste intellectus possibilis, de quo Aristoteles loquitur, sit in anima Socratis, sicut et sensus, qui est in potentia ad omnia sensibilia, quo Socrates sentit. Si autem dicatur quod hoc individuum, quod est Socrates, neque est aliquid compositum ex intellectu et corpore animato, neque est corpus animatum tantum, sed est solum intellectus; haec iam erit opinio Platonis, qui, ut Gregorius Nyssenus refert, *propter hanc difficultatem non vult hominem ex anima et corpore esse, sed animam corpore utentem et velut indutam corpore.* Sed et Plotinus, ut Macrobius refert, ipsam animam hominem esse testatur, sic dicens: *ergo qui videtur, non ipse verus homo est, sed ille a quo regitur quod videtur. Sic, cum morte animalis discedit animatio, cadit corpus a regente viduatum; et hoc est quod videtur in homine mortale. Anima vero, quae verus homo est, ab omni mortalitatis conditione aliena est.* Qui quidem Plotinus, unus de magnis commentatoribus, ponitur inter commentatores Aristotelis, ut Simplicius refert in commento praedicamentorum. Haec autem sententia nec a verbis Aristotelis multum aliena videtur. Dicit enim in nono Ethic., quod *boni hominis est bonum elaborare et sui ipsius gratia: intellectivi enim gratia quod unusquisque esse videtur.* Quod quidem non dicit propter hoc quod homo sit solus intellectus, sed quia id quod est in homine principalius est intellectus; unde in consequentibus dicit, quod *quemadmodum civitas principalissimum maxime esse videtur, et omnis alia constitutio, sic et homo;* unde subiungit, quod *unusquisque homo vel est hoc, scil. intellectus, vel maxime.* Et per hunc modum arbitror et Themistium in verbis supra positis, et Plotinum in verbis nunc inductis, dixisse quod homo est anima vel intellectus. Quod enim homo non sit intellectus tantum, vel anima tantum, multipliciter probatur. Primo quidem, ab ipso Gregorio Nysseno, qui inducta opinione Platonis subdit: *habet autem hic sermo difficile vel indissolubile quid. Qualiter enim unum esse potest cum indumento anima? Non enim unum est tunica cum induto.* Secundo, quia Aristoteles in septimo Metaph. probat quod homo et equus et similia non sunt solum forma, sed totum quoddam ex materia et forma ut universaliter; singulare vero ex ultima materia ut Socrates iam est, et in aliis similiter. Et hoc probavit per hoc, quod nulla pars corporis potest definiri sine parte aliqua animae; et recedente anima, nec oculus nec caro dicitur nisi aequivoce: quod non esset, si homo aut Socrates esset tantum intellectus aut anima. Tertio, sequeretur quod, cum intellectus non moveat nisi per voluntatem, ut probatur in tertio de anima, hoc esset de rebus subiectis voluntati, quod retineret homo corpus cum vellet, et abiiceret cum vellet: quod manifeste patet esse falsum sic igitur patet quod intellectus non unitur Socrati solum ut motor; et quod, etiam si hoc esset, nihil proficeret ad hoc quod Socrates intelligeret. Qui ergo hanc positionem defendere volunt, aut confiteantur se nihil intelligere, et indignos esse cum quibus aliqui disputent, aut confiteantur quod Aristoteles concludit: quod id quo primo intelligimus est species et forma. Potest etiam hoc concludi ex hoc, quod hic homo in aliqua specie collocatur. Speciem autem sortitur unumquodque ex forma. Id igitur per quod hic homo speciem sortitur, forma est. Unumquodque autem ab eo speciem sortitur, quod est principium propriae operationis speciei. Propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere; per hoc enim differt ab aliis animalibus: et ideo in hac operatione Aristoteles felicitatem ultimam constituit. Principium autem quo intelligimus est intellectus, ut Aristoteles dicit. Oportet igitur ipsum uniri corpori ut formam, non quidem ita quod ipsa intellectiva potentia sit alicuius organi actus, sed quia est virtus animae, quae est actus corporis physici organici. Adhuc, secundum istorum positionem, destruuntur moralis philosophiae principia: subtrahitur enim quod est in nobis. Non enim est aliquid in nobis nisi per voluntatem; unde et hoc ipsum voluntarium dicitur, quod in nobis est. Voluntas autem in intellectu est, ut patet per dictum Aristotelis in tertio de anima; et per hoc quod in substantiis separatis est intellectus et voluntas; et per hoc etiam, quod contingit per voluntatem aliquid in universali amare vel odire, sicut odimus latronum genus, ut Aristoteles dicit in sua rhetorica. Si igitur intellectus non est aliquid huius hominis ut sit vere unum cum eo, sed unitur ei solum per phantasmata, vel sicut motor, non erit in hoc homine voluntas, sed in intellectu separato. Et ita hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquis eius actus erit laudabilis vel vituperabilis: quod est divellere

principia moralis philosophiae. Quod cum sit absurdum, et vitae humanae contrarium (non enim esset necesse consiliari, nec leges ferre), sequitur quod intellectus sic uniatur nobis ut vere ex eo et nobis fiat unum; quod vere non potest esse nisi eo modo quo dictum est, ut sit scilicet potentia animae quae unitur nobis ut forma. Relinquitur igitur hoc absque omni dubitatione tenendum, non propter revelationem fidei, ut ipsi dicunt, sed quia hoc subtrahere est niti contra manifeste apparentia. Rationes vero quas in contrarium adducunt, non difficile est solvere. Dicunt enim quod ex hac positione sequitur quod intellectus sit forma materialis, et non sit denudata ab omnibus naturis rerum sensibilibus; et quod per consequens quidquid recipitur in intellectu, recipietur sicut in materia individualiter et non universaliter. Et ulterius, quod si est forma materialis, quod non est intellecta in actu; et ita intellectus non poterit se intelligere, quod est manifeste falsum: nulla enim forma materialis est intellecta in actu sed in potentia tantum; fit autem intellecta in actu per abstractionem. Horum autem solutio apparet ex his quae praemissa sunt. Non enim dicimus animam humanam esse formam corporis secundum intellectivam potentiam, quae, secundum doctrinam Aristotelis, nullius organi actus est: unde remanet quod anima, quantum ad intellectivam potentiam, sit immaterialis, et immaterialiter recipiens, et se ipsam intelligens. Unde et Aristoteles signanter dicit quod *anima est locus specierum, non tota, sed intellectus*. Si autem contra hoc obiiciatur, quod potentia animae non potest esse immaterialior aut simplicior quam eius essentia: optime quidem procederet ratio si essentia humanae animae sic esset forma materiae, quod non per esse suum esset, sed per esse compositi, sicut est de aliis formis, quae secundum se nec esse nec operationem habent praeter communicationem materiae, quae propter hoc materiae immersae dicuntur. Anima autem humana, quia secundum suum esse est, cui aequaliter communicat materia non totaliter comprehendens ipsam, eo quod maior est dignitas huius formae quam capacitas materiae; nihil prohibet quin habeat aliquam operationem vel virtutem ad quam materia non attingit. Consideret autem qui hoc dicit, quod si hoc intellectivum principium, quo nos intelligimus, esset secundum esse separatum et distinctum ab anima quae est corporis nostri forma, esset secundum se intelligens et intellectum; et non quandoque intelligeret, quandoque non; neque etiam indigeret ut se ipsum cognosceret per intelligibilia et per actus, sed per essentiam suam, sicut aliae substantiae separatae. Neque etiam esset conveniens quod ad intelligendum indigeret phantasmatis nostris: non enim invenitur in rerum ordine quod superiores substantiae ad suas principales perfectiones indigeant inferioribus substantiis, sicut nec corpora caelestia formantur aut perficiuntur ad suas operationes ex corporibus inferioribus. Magnam igitur improbabilitatem continet sermo dicentis quod intellectus sit quoddam principium secundum substantiam separatum, et tamen quod per species a phantasmatis acceptas perficiatur et fiat actu intelligens.

#### Caput 4

[69867] De unitate intellectus, cap. 4 tit. Reprobatur sententia ponentium unum intellectum in omnibus hominibus

[69868] De unitate intellectus, cap. 4 His igitur consideratis, quantum ad id quod ponunt intellectum non esse animam quae est nostri corporis forma, neque partem ipsius, sed aliquid secundum substantiam separatum; considerandum restat de hoc quod dicunt intellectum possibilem esse unum in omnibus. Forte enim de agente hoc dicere, aliquam rationem haberet, et multi philosophi hoc posuerunt. Nihil enim inconveniens videtur sequi, si ab uno agente multa perficiantur, quemadmodum ab uno sole perficiuntur omnes potentiae visivae animalium ad videndum; quamvis etiam hoc non sit secundum intentionem Aristotelis, qui posuit intellectum agentem esse aliquid in anima, unde comparavit ipsum lumini. Plato autem ponens intellectum unum separatum, comparavit ipsum soli, ut Themistius dicit. Est enim unus sol, sed plura lumina diffusa a sole ad videndum. Sed quidquid sit de intellectu agente, dicere intellectum possibilem esse unum omnium hominum, multipliciter impossibile apparet. Primo quidem, quia si intellectus possibilis est quo intelligimus, necesse est dicere quod homo singularis intelligens vel sit ipse intellectus, vel intellectus formaliter ei inhaereat, non quidem ita quod sit forma corporis, sed quia est virtus animae quae est forma corporis. Si quis autem dicat quod homo singularis est ipse intellectus, consequens est quod hic homo singularis non sit alius ab illo homine singulari, et quod omnes homines sint unus homo, non quidem participatione speciei, sed secundum unum individuum. Si vero intellectus inest nobis formaliter, sicut iam dictum est, sequitur quod diversorum corporum sint diversae animae. Sicuti

enim homo est ex corpore et anima, ita hic homo, ut Callias aut Socrates, ex hoc corpore et ex hac anima. Si autem animae sunt diversae, et intellectus possibilis est virtus animae qua anima intelligit, oportet quod differat numero; quia nec fingere possibile est quod diversarum rerum sit una numero virtus. Si quis autem dicat quod homo intelligit per intellectum possibilem sicut per aliquid sui, quod tamen est pars eius, non ut forma sed sicut motor; iam ostensum est supra quod hac positione facta, nullo modo potest dici quod Socrates intelligat. Sed demus quod Socrates intelligat per hoc quod intellectus intelligit, licet intellectus sit solum motor, sicut homo videt per hoc quod oculus videt; et, ut similitudinem sequamur, ponatur quod omnium hominum sit unus oculus numero: inquirendum restat, utrum omnes homines sint unus videns vel multi videntes. Ad cuius veritatis inquisitionem considerare oportet quod aliter se habet de primo movente, et aliter de instrumento. Si enim multi homines utantur uno et eodem instrumento numero, dicentur multi operantes; puta, cum multi utuntur una machina ad lapidis projectionem vel elevationem. Si vero principale agens sit unum, quod utatur multis ut instrumentis, nihilominus operans est unum, sed forte operationes diversae propter diversa instrumenta; aliquando autem et operatio una, etsi ad eam multa instrumenta requirantur. Sic igitur unitas operantis attenditur non secundum instrumenta, sed secundum principale quod utitur instrumentis. Praedicta ergo positione facta, si oculus esset principale in homine, qui uteretur omnibus potentiis animae et partibus corporis quasi instrumentis, multi habentes unum oculum essent unus videns. Si vero oculus non sit principale hominis, sed aliquid sit eo principalius quod utitur oculo, quod diversificaretur in diversis, essent quidem multi videntes sed uno oculo. Manifestum est autem quod intellectus est id quod est principale in homine, et quod utitur omnibus potentiis animae et membris corporis tanquam organis; et propter hoc Aristoteles subtiliter dixit quod homo est intellectus vel maxime. Si igitur sit unus intellectus omnium, ex necessitate sequitur quod sit unus intelligens, et per consequens unus volens, et unus utens pro suae voluntatis arbitrio omnibus illis secundum quae homines diversificantur ad invicem. Et ex hoc ulterius sequitur quod nulla differentia sit inter homines quantum ad liberam voluntatis electionem, sed eadem sit omnium, si intellectus, apud quem solum residet principalitas et dominium utendi omnibus aliis, est unus et indivisus in omnibus: quod est manifeste falsum et impossibile. Repugnat enim his quae apparent, et destruit totam scientiam moralem et omnia quae pertinent ad conversationem civilem, quae est hominibus naturalis, ut Aristoteles dicit. Adhuc, si omnes homines intelligunt uno intellectu, qualitercumque eis uniatur, sive ut forma sive ut motor, de necessitate sequitur quod omnium hominum sit unum numero ipsum intelligere quod est simul et respectu unius intelligibilis: puta, si ego intelligo lapidem et tu similiter, oportebit quod una et eadem sit intellectualis operatio et mei et tui. Non enim potest esse eiusdem activi principii, sive sit forma sive motor, respectu eiusdem obiecti, nisi una numero operatio eiusdem speciei in eodem tempore; quod manifestum est ex his quae philosophus declarat in quinto Physic. Unde si essent multi homines habentes unum oculum, omnium visio non esset nisi una respectu eiusdem obiecti in eodem tempore. Similiter ergo, si intellectus sit unus omnium, sequitur quod omnium hominum idem intelligentium eodem tempore, sit una actio intellectualis tantum; et praecipue cum nihil eorum, secundum quae ponuntur homines differre ab invicem, communicet in operatione intellectuali. Phantasmata enim praecursoria sunt actioni intellectus, sicut colores actioni visus: unde per eorum diversitatem non diversificaretur actio intellectus, maxime respectu unius intelligibilis, secundum quae tamen ponunt diversificari scientiam huius a scientia alterius, in quantum hic intelligit ea quorum phantasmata habet, et ille alia quorum phantasmata habet. Sed in duobus qui idem sciunt et intelligunt, ipsa operatio intellectualis per diversitatem phantasmatum nullatenus diversificari potest. Adhuc autem ostendendum est quod haec positio manifeste repugnat dictis Aristotelis. Cum enim dixisset de intellectu possibili, quod est separatus et quod est in potentia omnia, subiungit quod *cum sic singula fiat* (scil. in actu), *ut sciens dicitur qui secundum actum*, i. e. hoc modo sicut scientia est actus, et sicut sciens dicitur esse in actu in quantum habet habitum. Unde subdit: *hoc autem confestim accidit cum possit operari per seipsum. Est quidem igitur et tunc potentia quodammodo, non tamen similiter sicut ante addiscere aut invenire*. Et postea, cum quaesivisset *si intellectus simplex est et impassibile et nulli nihil habet commune, sicut dixit Anaxagoras, quomodo intelliget, si intelligere pati aliquid est?* Et ad hoc solvendum respondet dicens quod *potentia quodammodo est intelligibilia intellectus, sed actu nihil antequam intelligat. Oportet autem sic sicut in tabula nihil est actu scriptum; quod quidem accidit in intellectu*. Est ergo sententia Aristotelis quod intellectus possibilis ante addiscere aut invenire est in potentia, sicut tabula in qua nihil est actu scriptum; sed post addiscere et invenire est actu secundum habitum scientiae, quo potest per seipsum operari, quamvis et tunc sit in potentia ad considerare in actu. Ubi tria notanda sunt. Primum, quod habitus scientiae est

actus primus ipsius intellectus possibilis, qui secundum hunc fit actu et potest per seipsum operari. Non autem scientia est solum secundum phantasmata illustrata, ut quidam dicunt, vel quaedam facultas quae nobis acquiritur ex frequenti meditatione et exercitio, ut continuemur cum intellectu possibili per nostra phantasmata. Secundo, notandum est quod ante nostrum addiscere et invenire ipse intellectus possibilis est in potentia, sicut tabula in qua nihil est scriptum. Tertio, quod per nostrum addiscere seu invenire, ipse intellectus possibilis fit actu. Haec autem nullo modo possunt stare, si sit unus intellectus possibilis omnium qui sunt et erunt et fuerunt. Manifestum est enim quod species conservantur in intellectu est enim locus specierum, ut supra philosophus dixerat; et iterum scientia est habitus permanens. Si ergo per aliquem praecedentium hominum factus est in actu secundum aliquas species intelligibiles, et perfectus secundum habitum scientiae, ille habitus et illae species in eo remanent. Cum autem omne recipiens sit denudatum ab eo quod recipit, impossibile est quod per meum addiscere aut invenire, illae species acquirantur in intellectu possibili. Etsi enim aliquis dicat, quod per meum invenire intellectus possibilis secundum aliquid fiat in actu de novo, puta si ego aliquid intelligibilium invenio, quod a nullo praecedentium est inventum: tamen in addiscendo hoc contingere non potest; non enim possum addiscere nisi quod docens scivit. Frustra ergo dixit quod ante addiscere aut invenire intellectus erat in potentia. Sed et si quis addat, homines semper fuisse secundum opinionem Aristotelis: sequitur quod non fuerit primus homo intelligens; et sic per phantasmata nullius species intelligibiles sunt acquisitae in intellectu possibili, sed sunt species intelligibiles intellectus possibilis aeternae. Frustra ergo Aristoteles posuit intellectum agentem, qui faceret intelligibilia in potentia intelligibilia actu. Frustra etiam posuit, quod phantasmata se habent ad intellectum possibilem sicut colores ad visum, si intellectus possibilis nihil a phantasmatis accipit. Quamvis et hoc ipsum irrationabile videatur, quod substantia separata a phantasmatis nostris accipiat, et quod non possit se intelligere nisi post nostrum addiscere aut intelligere; quia Aristoteles post verba praemissa subiungit: *et ipse seipsum tunc potest intelligere*, scil. post addiscere aut invenire. Substantia enim separata secundum seipsam est intelligibilis: unde per suam essentiam se intelligeret intellectus possibilis, si esset substantia separata; nec indigeret ad hoc speciebus intelligibilibus ei supervenientibus per nostrum intelligere aut invenire. Si autem haec inconvenientia velint evadere, dicendo quod omnia praedicta Aristoteles dicit de intellectu possibili secundum quod continuatur nobis, et non secundum quod in se est: primo quidem dicendum est quod verba Aristotelis hoc non sapiunt; immo de ipso intellectu possibili loquitur secundum id quod est proprium sibi, et secundum quod distinguitur ab agente. Deinde si non fiat vis de verbis Aristotelis, ponamus, ut dicunt, quod intellectus possibilis ab aeterno habuerit species intelligibiles, per quas continuetur nobiscum secundum phantasmata quae sunt in nobis. Oportet enim quod species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili, et phantasmata quae sunt in nobis, aliquo horum trium modorum se habeant: quorum unus est, quod species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili, sint acceptae a phantasmatis quae sunt in nobis, ut sonant verba Aristotelis; quod non potest esse secundum praedictam positionem, ut ostensum est. Secundus autem modus est, ut illae species non sint acceptae a phantasmatis, sed sint irradiantes supra phantasmata nostra; puta, si species aliquae essent in oculo irradiantes super colores qui sunt in pariete. Tertius autem modus est, ut neque species intelligibiles, quae sunt in intellectu possibili, sint receptae a phantasmatis, neque imprimant aliquid supra phantasmata. Si autem ponatur secundum, scil. quod species intelligibiles illustrent phantasmata et secundum hoc intelligantur: primo quidem sequitur quod phantasmata fiunt intelligibilia actu, non per intellectum agentem, sed per intellectum possibilem secundum suas species. Secundo, quod talis irradiatio phantasmatum non poterit facere quod phantasmata sint intelligibilia actu: non enim fiunt phantasmata intelligibilia actu nisi per abstractionem; hoc autem magis erit receptio quam abstractio. Et iterum, cum omnis receptio sit secundum naturam recepti, irradiatio specierum intelligibilium quae sunt in intellectu possibili, non erit in phantasmatis quae sunt in nobis, intelligibiliter, sed sensibiliter et materialiter; et sic nos non poterimus intelligere universale per huiusmodi irradiationem. Si autem species intelligibiles intellectus possibilis neque accipiuntur a phantasmatis, neque irradiant super ea, erunt omnino disparatae et nihil proportionales habentes, nec phantasmata aliquid facient ad intelligendum; quod manifeste repugnat. Sic igitur omnibus modis impossibile est quod intellectus possibilis sit unus tantum omnium hominum.

[69870] De unitate intellectus, cap. 5 Restat autem nunc solvere ea quibus pluralitatem intellectus possibilis nituntur excludere. Quorum primum est, quia omne quod multiplicatur secundum divisionem materiae, est forma materialis: unde substantiae separatae a materia non sunt plures in una specie. Si ergo plures intellectus essent in pluribus hominibus, qui dividuntur ad invicem numero per divisionem materiae, sequeretur ex necessitate quod intellectus esset forma materialis: quod est contra verba Aristotelis et probationem ipsius qua probat quod intellectus est separatus. Si ergo est separatus et non est forma materialis, nullo modo multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Huic autem rationi tantum innituntur, quod dicunt quod Deus non posset facere plures intellectus unius speciei in diversis hominibus. Dicunt enim quod hoc implicaret contradictionem: quia habere naturam ut numeraliter multiplicetur, est aliud a natura formae separatae. Procedunt autem ulterius, ex hoc concludere volentes quod nulla forma separata est una numero nec aliquid individuatum. Quod dicunt ex ipso vocabulo apparere: quia non est unum numero nisi quod est unum de numero; forma autem liberata a materia non est unum de numero, quia non habet in se causam numeri, eo quod causa numeri est a materia. Sed ut a posterioribus incipiamus, videntur vocem propriam ignorare in hoc quod ultimo dictum est. Dicit enim Aristoteles in quarto Metaph., quod *cuiusque substantia unum est non secundum accidens*, et quod *nihil est aliud unum praeter ens*. Substantia ergo separata si est ens, secundum suam substantiam est una; praecipue cum Aristoteles dicat in octavo Metaph., quod ea quae non habent materiam, non habent causam ut sint unum et ens. Unum autem, in quinto Metaph., dicitur quadrupliciter, scil. numero, specie, genere, proportione. Nec est dicendum quod aliqua substantia separata sit unum tantum specie vel genere, quia hoc non est esse simpliciter unum. Relinquitur ergo quod quaelibet substantia separata sit unum numero. Nec dicitur aliquid unum numero, quia sit unum de numero: non enim numerus est causa unius, sed e converso, sed quia in numerando non dividitur; unum enim est id quod non dividitur. Nec iterum hoc verum est, quod omnis numerus causetur ex materia: frustra enim Aristoteles quaesivisset numerum substantiarum separatarum. Ponit etiam Aristoteles in quinto Metaph. quod multum dicitur non solum numero, sed specie et genere. Nec etiam hoc verum est, quod substantia separata non sit singularis et individuum aliquid: alioquin non haberet aliquam operationem, cum actus sint solum singularium, ut philosophus dicit; unde contra Platonem argumentatur in septimo Metaph., quod si ideae sunt separatae, non praedicabitur de multis idea, nec poterit definiri, sicut nec alia individua quae sunt unica in sua specie, ut sol et luna. Non enim materia est principium individuationis in rebus materialibus, nisi in quantum materia non est participabilis a pluribus, cum sit primum subiectum non existens in alio. Unde et de idea Aristoteles dicit quod, si idea esset separata, esset quaedam, i. e. individua, quam impossibile esset praedicari de multis. Individuae ergo sunt substantiae separatae et singulares; non autem individuantur ex materia, sed ex hoc ipso quod non sunt natae in alio esse, et per consequens nec participari a multis. Ex quo sequitur quod si aliqua forma nata est participari ab aliquo, ita quod sit actus alicuius materiae, illa potest individuari et multiplicari per comparisonem ad materiam. Iam autem supra ostensum est, quod intellectus est virtus animae quae est actus corporis. In multis igitur corporibus sunt multae animae, et in multis animabus sunt multae virtutes intellectuales quae vocantur intellectus; nec propter hoc sequitur quod intellectus sit virtus materialis, ut supra ostensum est. Si quis autem obiiciat quod, si multiplicantur secundum corpora, sequitur quod destructis corporibus, non remaneant multae animae, patet solutio per ea quae supra dicta sunt. Unumquodque enim sic est ens, sicut unum, ut dicitur in quarto Metaph. Sicut igitur esse animae est quidem in corpore in quantum est forma corporis, nec est ante corpus; tamen destructo corpore, adhuc remanet in suo esse: ita unaquaeque anima remanet in sua unitate, et per consequens multae animae in sua multitudine. Valde autem ruditer argumentantur ad ostendendum, quod hoc Deus facere non possit, quod sint multi intellectus, credentes hoc includere contradictionem. Dato enim quod non esset de natura intellectus quod multiplicaretur, non propter hoc oporteret quod intellectum multiplicari includeret contradictionem. Nihil enim prohibet aliquid non habere in sua natura causam alicuius, quod tamen habet illud ex alia causa: sicut grave non habet ex sua natura quod sit sursum, tamen grave esse sursum, non includit contradictionem; sed grave esse sursum secundum suam naturam contradictionem includeret. Sic ergo si intellectus naturaliter esset unus omnium, quia non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa, nec esset implicatio contradictionis. Quod dicimus non propter propositum, sed magis ne haec argumentandi forma ad alia extendatur; sic enim possent concludere quod Deus non potest facere quod mortui resurgant, et quod caeci ad



visum rearentur. Adhuc autem ad munimentum sui erroris aliam rationem inducunt. Quaerunt enim utrum intellectum in me et in te sit unum penitus, aut duo in numero et unum in specie. Si unum intellectum, tunc erit unus intellectus. Si duo in numero et unum in specie, sequitur quod intellecta habebunt rem intellectam: quaecumque enim sunt duo in numero et unum in specie, sunt unum intellectum, quia est una quidditas per quam intelligitur; et sic procedetur in infinitum, quod est impossibile. Ergo impossibile est quod sint duo intellecta in numero in me et in te; est ergo unum tantum, et unus intellectus numero tantum in omnibus. Quaerendum est autem ab his qui tam subtiliter se argumentari putant, utrum quod sint duo intellecta in numero et unum in specie, sit contra rationem intellecti in quantum est intellectum, aut in quantum est intellectum ab homine. Et manifestum est, secundum rationem quam ponunt, quod hoc est contra rationem intellecti in quantum est intellectum. De ratione enim intellecti, in quantum huiusmodi, est quod non indigeat quod ab eo aliquid abstrahatur, ad hoc quod sit intellectum. Ergo secundum eorum rationem simpliciter concludere possumus quod sit unum intellectum tantum, et non solum unum intellectum ab omnibus hominibus. Et si est unum intellectum tantum, secundum eorum rationem, sequitur quod sit unus intellectus tantum in toto mundo, et non solum in hominibus. Ergo intellectus noster non solum est substantia separata, sed etiam est ipse Deus; et universaliter tollitur pluralitas substantiarum separatarum. Si quis autem vellet respondere quod intellectum ab una substantia separata et intellectum ab alia non est unum specie, quia intellectus differunt specie, seipsum deciperet; quia id quod intelligitur comparatur ad intelligere et ad intellectum, sicut obiectum ad actum et potentiam. Obiectum autem non recipit speciem ab actu neque a potentia, sed magis e converso. Est ergo simpliciter concedendum quod intellectum unius rei, puta lapidis, est unum tantum non solum in omnibus hominibus, sed etiam in omnibus intelligentibus. Sed inquirendum restat quid sit ipsum intellectum. Si enim dicant quod intellectum est una species immaterialis existens in intellectu, latet ipsos quod quodammodo transeunt in dogma Platonis, qui posuit quod de rebus sensibilibus nulla scientia potest haberi, sed omnis scientia habetur de forma una separata. Nihil enim refert ad propositum, utrum aliquis dicat quod scientia quae habetur de lapide, habetur de una forma lapidis separata, an de una forma lapidis quae est in intellectu: utrobique enim sequitur quod scientiae non sunt de rebus quae sunt hic, sed de rebus separatis solum. Sed quia Plato posuit huiusmodi formas immateriales per se subsistentes, poterat etiam cum hoc ponere plures intellectus, participantibus ab una forma separata unius veritatis cognitionem. Isti autem quia ponunt huiusmodi formas immateriales (quas dicunt esse intellecta) in intellectu, necesse habent ponere quod sit unus intellectus tantum, non solum omnium hominum, sed etiam simpliciter. Est ergo dicendum secundum sententiam Aristotelis quod intellectum, quod est unum, est ipsa natura vel quidditas rei. De rebus enim est scientia naturalis et aliae scientiae, non de speciebus intellectis. Si enim intellectum esset non ipsa natura lapidis quae est in rebus, sed species quae est in intellectu, sequeretur quod ego non intelligerem rem quae est lapis, sed solum intentionem quae est abstracta a lapide. Sed verum est quod natura lapidis prout est in singularibus, est intellecta in potentia; sed fit intellecta in actu per hoc quod species a rebus sensibilibus, mediantibus sensibus, usque ad phantasiam perveniunt, et per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur, quae sunt in intellectu possibili. Hae autem species non se habent ad intellectum possibilem ut intellecta, sed sicut species quibus intellectus intelligit (sicut et species quae sunt in visu non sunt ipsa visa, sed ea quibus visus videt), nisi in quantum intellectus reflectitur supra seipsum, quod in sensu accidere non potest. Si autem intelligere esset actio transiens in exteriorem materiam, sicut comburere et movere, sequeretur quod intelligere esset secundum modum quo natura rerum habet esse in singularibus, sicut combustio ignis est secundum modum combustibilis. Sed quia intelligere est actio in ipso intelligente manens, ut Aristoteles dicit in nono Metaph., sequitur quod intelligere sit secundum modum intelligentis, i. e. secundum exigentiam speciei qua intelligens intelligit. Haec autem, cum sit abstracta a principiis individualibus, non repraesentat rem secundum conditiones individuales, sed secundum naturam universalem tantum. Nihil enim prohibet, si aliqua duo coniunguntur in re, quin unum eorum repraesentari possit etiam in sensu sine altero: unde color mellis vel pomi videtur a visu sine eius sapore. Sic igitur intellectus intelligit naturam universalem per abstractionem ab individualibus principiis. Est ergo unum quod intelligitur et a me et a te, sed alio intelligitur a me et alio a te, i. e. alia specie intelligibili; et aliud est intelligere meum, et aliud tuum; et alius est intellectus meus, et alius tuus. Unde et Aristoteles in praedicamentis dicit aliquam scientiam esse singularem quantum ad subiectum, ut quaedam grammatica in subiecto quidem est anima, de subiecto vero nullo dicitur. Unde et intellectus meus, quando intelligit se intelligere, intelligit quemdam singularem actum; quando autem intelligit intelligere simpliciter, intelligit aliquid universale. Non enim singularitas repugnat intelligibilitati, sed materialitas: unde,

cum sint aliqua singularia immaterialia, sicut de substantiis separatis supra dictum est, nihil prohibet huiusmodi singularia intelligi. Ex hoc autem apparet quomodo sit eadem scientia in discipulo et doctore. Est enim eadem quantum ad rem scitam, non tamen quantum ad species intelligibiles quibus uterque intelligit; quantum enim ad hoc, individuatur scientia in me et in illo. Nec oportet quod scientia quae est in discipulo causetur a scientia quae est in magistro, sicut calor aquae a calore ignis; sed sicut sanitas quae est in infirmo, a sanitate quae est in anima medici. Sicut enim in infirmo est principium naturale sanitatis, cui medicus auxilia subministrat ad sanitatem perficiendam, ita in discipulo est principium naturale scientiae, scil. intellectus agens et prima principia per se nota; doctor autem subministrat quaedam adminicula, deducendo conclusiones ex principiis per se notis. Unde et medicus nititur eo modo sanare quo natura sanaret, scil. calefaciendo et infrigidando; et magister eodem modo inducit ad scientiam, quo inveniens per seipsum scientiam acquireret, procedendo scil. de notis ad ignota. Et sicut sanitas in infirmo fit non secundum potestatem medici, sed secundum facultatem naturae; ita et scientia causatur in discipulo non secundum virtutem magistri, sed secundum facultatem addiscentis. Quod autem ulterius obiiciunt, quod si remanerent plures substantiae intellectuales, destructis corporibus, sequeretur quod essent otiosae; sicut Aristoteles in undecimo Metaph. argumentatur, quod si essent substantiae separatae non moventes corpus, essent otiosae: si bene litteram Aristotelis considerassent, de facili possent dissolvere. Nam Aristoteles, antequam hanc rationem inducat, praemittit: *quare et substantias et principia immobilia tot rationabile suscipere; necessarium enim dimittatur fortioribus dicere*. Ex quo patet quod ipse probabilitatem quamdam sequitur, non necessitatem inducit. Deinde, cum otiosum sit quod non pertingit ad finem ad quem est, non potest dici etiam probabiliter quod substantiae separatae essent otiosae, si non moverent corpora; nisi forte dicatur, quod motiones corporum sint fines substantiarum separatarum, quod est omnino impossibile, cum finis sit potior his quae sunt ad finem. Unde nec Aristoteles hic inducit quod essent otiosae si non moverent corpora, sed quod *omnem substantiam impassibilem secundum se optimum sortitam finem esse oportet existimare*. Est enim perfectissimum uniuscuiusque rei ut non solum sit in se bonum, sed ut bonitatem in aliis causet. Non erat autem manifestum qualiter substantiae separatae causarent bonitatem in inferioribus, nisi per motum aliquorum corporum. Unde ex hoc Aristoteles quamdam probabilem rationem assumit, ad ostendendum quod non sunt aliqua substantiae separatae, nisi quae per motus caelestium corporum manifestantur, quamvis hoc necessitatem non habeat, ut ipsemet dicit. Concedimus autem quod anima humana a corpore separata non habet ultimam perfectionem suae naturae, cum sit pars naturae humanae. Nulla enim pars habet omnimodam perfectionem si a toto separetur. Non autem propter hoc frustra est; non enim est animae humanae finis movere corpus, sed intelligere, in quo est sua felicitas, ut Aristoteles probat in decimo Ethic. Obiiciunt etiam ad sui erroris assertionem, quia si intellectus essent plures plurium hominum, cum intellectus sit incorruptibilis, sequeretur quod essent actu infiniti intellectus secundum positionem Aristotelis, qui posuit mundum aeternum et homines semper fuisse. Ad hanc autem obiectionem sic respondet Algazel in sua metaphysica: dicit enim quod *in quocumque fuerit unum istorum sine alio, quantitas vel multitudo sine ordine, infinitas non removebitur ab eo, sicut a motu caeli*. Et postea subdit: *similiter et animas humanas, quae sunt separabiles a corporibus per mortem, concedimus esse infinitas numero, quamvis habeant esse simul, quoniam non est inter eas ordinatio naturalis, qua remota desinant esse animae: eo quod nullae earum sunt causae aliis, sed simul sunt, sine prius et posterius natura et situ. Non enim intelligitur in eis prius et posterius secundum naturam nisi secundum tempus creationis suae. In essentiis autem earum, secundum quod sunt essentiae, non est ordinatio ullo modo, sed sunt aequales in esse; e contrario spatiis et corporibus et causae et causato*. Quomodo autem hoc Aristoteles solveret, a nobis sciri non potest, quia illam partem metaphysicae non habemus, quam fecit de substantiis separatis. Dicit enim philosophus in secundo Physic., quod de formis quae sunt separatae, in materia autem (in quantum sunt separabiles), considerare est opus philosophiae primae. Quidquid autem circa hoc dicatur, manifestum est quod ex hoc nullam angustiam Catholici patiuntur, qui ponunt mundum incepisse. Patet autem falsum esse quod dicunt hoc fuisse principium apud omnes philosophantes, et Arabes et Peripateticos, quod intellectus non multiplicetur numeraliter, licet apud Latinos non. Algazel enim Latinus non fuit, sed Arabs. Avicenna etiam, qui Arabs fuit, in suo libro de anima sic dicit: *prudencia et stultitia et alia huiusmodi similia, non sunt nisi in essentia animae (...) ergo anima non est una sed est multae numero, et eius species una est*. Et ut Graecos non omitteremus, ponenda sunt circa hoc verba Themistii in commento. Cum enim quaesivisset de intellectu agente, utrum sit unus aut plures, subiungit solvens: *aut primus quidem illustrans est unus, illustrati autem et illustrantes sunt plures. Sol quidem enim est unus, lumen autem dices modo aliquo partiri ad visus*.

*Propter hoc enim non solem in comparatione posuit (scil. Aristoteles), sed lumen; Plato autem solem.* Ergo patet per verba Themistii quod nec intellectus agens, de quo Aristoteles loquitur, est unus qui est illustrans, nec etiam possibilis qui est illustratus. Sed verum est quod principium illustrationis est unum, scil. aliqua substantia separata, vel Deus secundum Catholicos, vel intelligentia ultima secundum Avicennam. Unitatem autem huius separati principii probat Themistius per hoc, quod docens et addiscens idem intelligit, quod non esset nisi esset idem principium illustrans. Sed verum est quod postea dicit quosdam dubitasse de intellectu possibili, utrum sit unus. Nec circa hoc plus loquitur, quia non erat intentio eius tangere diversas opiniones philosophorum, sed exponere sententias Aristotelis, Platonis et Theophrasti; unde in fine concludit: *sed quod quidem dixi pronunciare quidem de eo quod videtur philosophis, singularis est studii et sollicitudinis. Quod autem maxime aliquis utique ex verbis quae collegimus, accipiat de his sententiam Aristotelis et Theophrasti, magis autem et ipsius Platonis, hoc promptum est propalare.* Ergo patet quod Aristoteles et Theophrastus et Themistius et ipse Plato non habuerunt pro principio, quod intellectus possibilis sit unus in omnibus. Patet etiam quod Averroes perverse refert sententiam Themistii et Theophrasti de intellectu possibili et agente. Unde merito supradiximus eum philosophiae Peripateticae perversorem. Unde mirum est quomodo aliqui, solum commentum Averrois videntes, pronuntiare praesumunt, quod ipse dicit, hoc sensisse omnes philosophos Graecos et Arabes, praeter Latinos. Est etiam maiori admiratione vel etiam indignatione dignum, quod aliquis Christianum se profitens tam irreverenter de Christiana fide loqui praesumpserit; sicut cum dicit quod *Latini pro principio hoc non recipiunt*, scil. quod sit unus intellectus tantum, *quia forte lex eorum est in contrarium.* Ubi duo sunt mala: primo, quia dubitat an hoc sit contra fidem; secundo, quia se alienum innuit esse ab hac lege. Et quod postmodum dicit: *haec est ratio per quam Catholici videntur habere suam positionem*, ubi sententiam fidei positionem nominat. Nec minoris praesumptionis est quod postmodum asserere audeat: *Deum non posse facere quod sint multi intellectus, quia implicat contradictionem.* Adhuc autem gravius est quod postmodum dicit: *per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero; firmiter tamen teneo oppositum per fidem.* Ergo sentit quod fides sit de aliquibus, quorum contraria de necessitate concludi possunt. Cum autem de necessitate concludi non possit nisi verum necessarium, cuius oppositum est falsum impossibile, sequitur secundum eius dictum quod fides sit de falso impossibili, quod etiam Deus facere non potest: quod fidelium aures ferre non possunt. Non caret etiam magna temeritate, quod de his quae ad philosophiam non pertinent, sed sunt purae fidei, disputare praesumit, sicut quod anima patiat ab igne Inferni, et dicere sententias doctorum de hoc esse reprobandas. Pari enim ratione posset disputare de Trinitate, de incarnatione, et de aliis huiusmodi, de quibus non nisi caecutiens loqueretur. Haec igitur sunt quae in destructionem praedicti erroris conscripsimus, non per documenta fidei, sed per ipsorum philosophorum rationes et dicta. Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia, velit contra haec quae scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis nec coram pueris qui nesciunt de tam arduis iudicare; sed contra hoc scriptum rescribat, si audeat; et inveniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios veritatis zelatores, per quos eius errori resistetur, vel ignorantiae consulatur.