

Quaestio 76 **De unione animae ad corpus**

Prooemium

[31504] I^a q. 76 pr. Deinde considerandum est de unione animae ad corpus. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma. Secundo, utrum intellectivum principium numero multiplicetur secundum multiplicationem corporum; vel sit unus intellectus omnium hominum. Tertio, utrum in corpore cuius forma est principium intellectivum, sit aliqua alia anima. Quarto, utrum sit in eo aliqua alia forma substantialis. Quinto, quale debeat esse corpus cuius intellectivum principium est forma. Sexto, utrum tali corpori uniatur mediante aliquo alio corpore. Septimo, utrum mediante aliquo accidente. Octavo, utrum anima sit tota in qualibet parte corporis.

Articulus 1. Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma³

[31505] I^a q. 76 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectivum principium non uniatur corpori ut forma. Dicit enim philosophus, in III *De anima*⁴, quod intellectus est separatus, et quod nullius corporis est actus. Non ergo unitur corpori ut forma.

[31506] I^a q. 76 a. 1 arg. 2 Praeterea, omnis forma determinatur secundum naturam materiae cuius est forma, alioquin non requireretur proportio inter materiam et formam. Si ergo intellectus uniretur corpori ut forma, cum omne corpus habeat determinatam naturam, sequeretur quod intellectus haberet determinatam naturam. Et sic non esset omnium cognoscitivus, ut ex superioribus [Q. 75,

¹ I testi latini di Tommaso sono tratti da: <http://www.corpusthomisticum.org>.

Una buona edizione italiana delle opere dell'Aquinate è quella proposta dalle ESD – Edizioni Studio Domenicano. I testi di Platone e di Aristotele citati in italiano seguono le traduzioni delle edizioni Laterza.

² Il testo è stato parzialmente discusso al Seminario della Società Internazionale Tommaso d'Aquino – SITA (<http://www.sitaroma.com/sitaroma/index.html>), che si è tenuto a Bologna dal 1° al 4 maggio 2014.

³ Della questione si è occupato anche il Concilio di Vienne, nel 1312, riprovando gli errori attribuiti a Pietro di Giovanni Olivi: “Doctrinam omnem seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei, praedicto sacro approbante Concilio reprobamus” (Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 902; poi citato come DS. V. <http://catho.org/9.php?d=bx#bri>).

⁴ Cap. 4 (429a27-b5). “Non è ragionevole che [l'intelletto] sia mescolato al corpo, perché in tal caso assumerebbe qualità determinate, freddo e caldo, e avrebbe un organo al pari della facoltà sensitiva – e invece non ne ha nessuno -. Hanno ragione quindi quelli che sostengono che l'anima è il luogo delle forme,” ossia i Platonici, “solo che non l'anima intera è tale, ma l'intellettiva, e che non si tratta di forme in atto, ma in potenza.

Che però l'impassività della facoltà sensitiva sia diversa da quella della facoltà intellettuale appare chiaro dagli organi sensori e dal processo sensitivo. Il senso, infatti, non può sentire dopo un sensibile eccessivo, ad esempio un suono dopo suoni di intensità eccessiva, non può vedere né odorare dopo colori e odori troppo forti: l'intelletto, invece, quando ha pensato un oggetto molto intelligibile, non pensa di meno intelligibili inferiori, anzi di più: ciò perché la facoltà sensitiva non è indipendente dal corpo, mentre l'intelletto è separato”. Cf. il commento di San Tommaso, lett. 7 (d'ora in poi, i commenti di Tommaso sono indicati con “Lett.” ed il numero relativo): “Intellectus enim possibilis non est unum cum intelligibili, nisi secundum quod intellectus est in actu; sicut neque sensus est idem cum sensibili in potentia, ut supra habitum est. Species igitur intelligibilis non est forma intellectus possibilis, nisi secundum quod est intelligibilis actu: non est autem intelligibilis actu, nisi secundum quod est a phantasmatibus abstracta et remota. Manifestum est igitur, quod secundum quod unitur intellectui, est remota a phantasmatibus. Non igitur intellectus per hoc unitur nobiscum. Sed manifestum est, quod auctor huius positionis deceptus fuit per fallaciam accidentis, quasi sic arguens. Phantasmata sunt quodammodo unum cum specie intelligibili: species autem intelligibilis est unum cum intellectu possibili: ergo intellectus possibilis unitur phantasmatibus. Manifestum est autem quod hic incidit fallacia accidentis: quia species intelligibilis secundum quod est unum cum intellectu possibili, est abstracta a phantasmatibus, ut dictum est”.

art. 2] patet, quod est contra rationem intellectus. Non ergo intellectus unitur corpori ut forma.

[31507] I^a q. 76 a. 1 arg. 3 Praeterea, quaecumque potentia receptiva est actus alicuius corporis, recipit formam materialiter et individualiter, quia receptum est in recipiente secundum modum recipientis [Cf. Q. 75, art. 5]. Sed forma rei intellectae non recipitur in intellectu materialiter et individualiter, sed magis immaterialiter et universaliter, alioquin intellectus non esset cognoscitivus immaterialium et universalium, sed singularium tantum, sicut et sensus. Intellectus ergo non unitur corpori ut forma.

[31508] I^a q. 76 a. 1 arg. 4 Praeterea, eiusdem est potentia et actio, idem enim est quod potest agere, et quod agit. Sed actio intellectualis non est alicuius corporis, ut ex superioribus [Q. 75, art. 2] patet. Ergo nec potentia intellectiva est alicuius corporis potentia. Sed virtus sive potentia non potest esse abstractior vel simplicior quam essentia a qua virtus vel potentia derivatur. Ergo nec substantia intellectus est corporis forma.

[31509] I^a q. 76 a. 1 arg. 5 Praeterea, id quod per se habet esse, non unitur corpori ut forma, quia forma est quo aliquid est; et sic ipsum esse formae non est ipsius formae secundum se. Sed intellectivum principium habet secundum se esse, et est subsistens, ut supra dictum est. Non ergo unitur corpori ut forma.

[31510] I^a q. 76 a. 1 arg. 6 Praeterea, id quod inest alicui rei secundum se, semper inest ei. Sed formae secundum se inest uniri materiae, non enim per accidens aliquid, sed per essentiam suam est actus materiae; alioquin ex materia et forma non fieret unum substantialiter, sed accidentaliter. Forma ergo non potest esse sine propria materia. Sed intellectivum principium, cum sit incorruptibile, ut supra [Q. 75, art. 2] ostensum est, remanet corpori non unitum, corpore corrupto. Ergo intellectivum principium non unitur corpori ut forma.

[31511] I^a q. 76 a. 1 s. c. Sed contra, secundum philosophum, in VIII *Metaphysicorum*⁵, differentia sumitur a forma rei. Sed differentia constitutiva hominis est rationale; quod dicitur de homine ratione intellectivi principii. Intellectivum ergo principium est forma hominis.

[31512] I^a q. 76 a. 1 co. Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma eius cui operatio attribuitur, sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia; unde sanitas est forma corporis, et scientia animae. Et huius ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu, unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima, anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum; et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis. Et haec est demonstratio Aristotelis in II *De anima*⁶.

Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio quae est intelligere, sit huius hominis actio, experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit. Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter, ut patet per philosophum,

⁵ Cap. 2 (1043a2-19): vi è presentato il noto esempio della definizione della casa. Tommaso, nel commento, dice: “actus, idest differentia, praedicatur de materia, idest de genere” (Lett. 2).

⁶ Cap. 2 (414a12). “L’espressione ‘ciò per cui viviamo e sentiamo’ ha due sensi, allo stesso modo che l’altra ‘ciò per cui sappiamo’ (questa significa sia la scienza sia l’anima e, in verità, è con l’una e con l’altra che diciamo di sapere): similmente ‘ciò per cui siamo sani’ significa sia la salute sia una certa parte del corpo o il corpo intero. Di queste, scienza e salute sono la figura e la forma, la nozione e quasi l’atto del soggetto ricettore e cioè capace nell’un caso di sapere, nell’altro di star bene (noi pensiamo in effetti che è nel soggetto paziente e disposto che si realizzi l’atto degli agenti). Ora l’anima è ciò per cui primieramente viviamo, sentiamo, ragioniamo: di conseguenza dev’essere nozione e forma, non materia e sostrato”. Lett. 4: “ponit talem demonstrationem. Duorum, quorum utroque dicimur esse aliquid aut operari, unum, scilicet quod primum est, est quasi forma, et aliud quasi materia. Sed anima est primum quo vivimus, cum tamen vivamus anima et corpore: ergo anima est forma corporis viventis. Et haec est definitio superius de anima posita, quod anima est actus primus physici corporis potentia vitam habentis”.

V *Physic.*⁷, dicitur enim movere aliquid aut agere vel secundum se totum, sicut medicus sanat; aut secundum partem, sicut homo videt per oculus; aut per accidens, sicut dicitur quod album aedificat, quia accidit aedificatori esse album. Cum igitur dicimus Socratem aut Platonem intelligere, manifestum est quod non attribuitur ei per accidens, attribuitur enim ei in quantum est homo, quod essentialiter praedicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere quod Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit, dicens hominem esse animam intellectivam, aut oportet dicere quod intellectus sit aliqua pars Socratis. Et primum quidem stare non potest, ut supra ostensum est [Q. 75, art. 4], propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire, sentire autem non est sine corpore, unde oportet corpus aliquam esse hominis partem. Relinquitur ergo quod intellectus quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur. Hanc autem unionem Commentator, in III *De anima*⁸, dicit esse per speciem intelligibilem. Quae quidem habet duplex subiectum, unum scilicet intellectum possibilem; et aliud ipsa phantasmata quae sunt in organis corporeis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori huius vel illius hominis. Sed ista continuatio vel unio non sufficit ad hoc quod actio intellectus sit actio Socratis. Et hoc patet per similitudinem in sensu, ex quo Aristoteles procedit ad considerandum ea quae sunt intellectus. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, ut dicitur in III *De anima*⁹, sicut colores ad visum. Sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili. Patet autem quod ex hoc quod colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti, non enim dicimus quod paries videat, sed magis quod videatur. Ex hoc ergo quod species

⁷ Cap. 1 (224a21): (trad. di Antonio Russo) “Tutto ciò che cangia cangia o per accidente” [“il musico passeggia”] oppure si dice che una cosa cangia solo perché cangia qualche parte di essa [“l’intero corpo guarisce, perché guariscono l’occhio o il petto”]; “vi è, però, qualcosa che si muove non per accidente, né perché si muova qualche sua parte, ma perché essa si muove originariamente”, o meglio nella sua totalità. “Ciò vale anche per il motore: uno muove per accidente, un altro in relazione ad una parte, perché ciò che provoca il moto è solo qualcuna delle cose che gli appartengono, un altro, infine, muove per sé originariamente” nella sua totalità “come il medico guarisce o la mano percuote”. Lett. 1, nn.2-3: “tribus modis dicitur transmutari... Tripliciter dicitur aliquid movere... per accidens, sicut musicus aedificat... secundum partem... sicut homo dicitur percutere quia manus eius percutit... primo et per se, sicut medicus sanat”. Naturalmente, il richiamo all’esperienza è valido contro Platone, Averroè, l’idealismo hegeliano...

⁸ Comm. 5: “Se infatti ammettessimo che l’intelletto materiale è moltiplicato secondo il numero dei singoli uomini, dovrebbe essere qualcosa di individuale, o corpo o facoltà di un corpo [aut corpus, aut virtus in corpore] ... Ma così la facoltà dell’intelletto coinciderebbe con quella del senso o non vi sarebbe alcuna differenza tra l’essere della forma dentro o fuori dall’anima. La materia individuale, infatti, non riceve forme se non determinate ed individuali”. Averroè o Ibn Roshd (1126-1198). V. Sigieri di Brabante, *Questiones in tertium de anima* (1266): “Averroè presenta questo argomento: se vi fossero tanti intelletti quanti singoli uomini, l’intelletto sarebbe una facoltà del corpo”; “Dico che l’intelletto in natura non è qualcosa che sia moltiplicato numericamente”; “E’ infatti mediante l’intelletto che ci appaiono le forme astratte. Ora, io sostengo che l’intelletto ci è unito in atto per il fatto che esso pensa a partire dalle forme dell’immaginazione”. Vedi: [docenti.lett.unisi.it/files/14/4/8/1/testo_7.doc](http://www.docenti.lett.unisi.it/files/14/4/8/1/testo_7.doc); http://www.uniroma2.it/didattica/filreli/deposito/8_AVERROE_E_L'ACCORDO_DELLA_LEGGE_DIVINA_CON_L_A_FILOSOFIA.doc.

⁹ Capp. 5 (430a10): “in certo senso anche la luce fa i colori in potenza colori in atto”, 7 (431a14): “All’anima dianoetica le immagini tengono il posto delle sensazioni” (τῆ δὲ διανοητικῆ ψυχῆ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει). Lett. 10, n. 728: l’intelletto agente non è habitus principiorum; “dicit quodam modo, quia... color secundum se ipsum est visibilis... lumen facit... dyaphanum esse in actu ut moveri posse a colore et sic color videatur; intellectus autem agens facit ipsa intelligibilia esse in actu”; 12, n. 770: “phantasmata se habent ad intellectivam partem animae, sicut sensibilia ad sensum. Unde sicut sensus movetur a sensibilibus, ita intellectus a phantasmatibus. Et sicut, cum sensus apprehendit aliquid sicut delectabile vel triste, prosequitur illud aut fugit, ita etiam cum intellectus apprehendit aliquid, affirmans vel negans esse bonum vel malum, fugit aut prosequitur. Ex ipso autem modo loquendi Aristotelis duplex est attendenda differentia inter intellectum et sensum: quia in sensu erant tria. Nam ex apprehensione boni vel mali, non statim sequebatur desiderium vel fuga, sicut hic circa intellectum; sed sequebatur delectatio et tristitia, et ex hoc ulterius desiderium et fuga. Cuius ratio est, quia sicut sensus non apprehendit bonum universale, ita appetitus sensitivae partis non movetur a bono vel malo universali, sed a quodam determinato bono, quod est delectabile secundum sensum, et quodam determinato malo, quod est contristans secundum sensum. In parte autem intellectiva est apprehensio boni et mali universalis: unde et appetitus intellectivae partis movetur statim ex bono vel malo apprehenso. Secunda differentia est quod de intellectu dicit simpliciter quod affirmat vel negat; sed de sensu, quod quasi affirmat vel negat. Cuius ratio ex dictis patet. Ex hoc autem quod dixerat, concludit ulterius, quod si phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut sensibile ad sensum; sicut sensus non potest sentire sine sensibili, ita anima non potest intelligere sine phantasmate”.

phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quod Socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat; sed quod ipse, vel eius phantasmata intelligantur. Quidam¹⁰ autem dicere voluerunt quod intellectus unitur corpori ut motor; et sic ex intellectu et corpore fit unum, ut actio intellectus toti attribui possit. Sed hoc est multipliciter vanum. Primo quidem, quia intellectus non movet corpus nisi per appetitum, cuius motus praesupponit operationem intellectus. Non ergo quia movetur Socrates ab intellectu, ideo intelligit, sed potius e converso, quia intelligit, ideo ab intellectu movetur Socrates. Secundo quia, cum Socrates sit quoddam individuum in natura cuius essentia est una, composita ex materia et forma; si intellectus non sit forma eius, sequitur quod sit praeter essentiam eius; et sic intellectus comparabitur ad totum Socratem sicut motor ad motum. Intelligere autem est actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio. Non ergo intelligere potest attribui Socrati propter hoc quod est motus ab intellectu. Tertio, quia actio motoris nunquam attribuitur moto nisi sicut instrumento, sicut actio carpentarii serrae. Si igitur intelligere attribuitur Socrati quia est actio motoris eius, sequitur quod attribuat ei sicut instrumento. Quod est contra philosophum, qui vult¹¹ quod intelligere non sit per instrumentum corporeum. Quarto quia, licet actio partis attribuat toti, ut actio oculi homini; nunquam tamen attribuitur alii parti, nisi forte per accidens, non enim dicimus quod manus videat, propter hoc quod oculus videt. Si ergo ex intellectu et Socrate dicto modo fit unum, actio intellectus non potest attribui Socrati. Si vero Socrates est totum quod componitur ex unione intellectus ad reliqua quae sunt Socratis, et tamen intellectus non unitur aliis quae sunt Socratis nisi sicut motor; sequitur quod Socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter; sic enim aliquid est ens, quomodo et unum. Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit, quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma. Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanae. Natura enim uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, inquantum est homo, est intelligere, per hanc enim omnia animalia transcendit. Unde et Aristoteles, in libro *Ethic.*¹², in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur, quod est huius operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma. Sed considerandum est quod, quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam. Unde videmus quod forma mixti corporis habet aliquam operationem quae non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis plus quam forma metalli, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde intantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et haec virtus dicitur intellectus. Est autem attendendum quod, si quis poneret animam componi ex materia et forma, nullo modo posset dicere animam esse formam corporis¹³. Cum enim forma sit actus, materia vero sit ens in potentia tantum; nullo modo id quod est ex materia et forma compositum, potest esse alterius forma secundum se totum. Si autem secundum aliquid sui sit forma, id quod est forma dicimus animam, et id cuius est forma dicimus primum animatum, ut supra [Q. 75, a. 5] dictum est. [31513] I^a q. 76 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut philosophus dicit in II *Physic.*¹⁴,

¹⁰ Ad esempio, vedi: Platone, *Alcibiade I*, capp. 24-25: l'uomo è l'anima che si serve del corpo come strumento, così come il calzolaio usa gli arnesi, ma anche le mani e gli occhi come strumenti; *Fedro*, cap. 30: "questa tomba, che ora ci portiamo in giro col nome di corpo, imprigionati in esso come un'ostrica"; cf., sull'anima del mondo, *Timeo*, cap. 15; *Leggi*, X capp. 8-9: "l'anima muove in giro il sole, la luna e le altre stelle"; V. anche Guglielmo di Auxerre, *De anima*, c.1, P. VII (II, 72); c. 6 P. XXXV (II, 194). Ma gli argomenti di Tommaso valgono anche contro l'idealismo tedesco.

¹¹ *De anima*, III, cap. 4. Lett. 7. Vedi sopra.

¹² X, cap. 7: (trad. di A. Russo) "Se dunque in confronto alla natura dell'uomo l'intelletto è qualcosa di divino, anche la vita conforme ad esso sarà divina in confronto alla vita umana... E se essa è la parte dominante e migliore, sembrerebbe che ciascuno di noi consista proprio in essa". Lett. 10.

¹³ Come fa, ad esempio, San Bonaventura.

¹⁴ Cap. 2 (194b12): "L'uomo infatti è generato dall'uomo, ma anche dal sole". Lett. 4: "cuilibet formae determinatur propria materia: et hoc est quod subdit, quod sub alia forma oportet esse aliam materiam. Unde relinquitur quod

ultima formarum naturalium, ad quam terminatur consideratio philosophi naturalis, scilicet anima humana, est quidem separata, sed tamen in materia; quod ex hoc probat, quia homo ex materia generat hominem, et sol. Separata quidem est secundum virtutem intellectivam, quia virtus intellectiva non est virtus alicuius organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi intelligere enim est actus qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Sed in materia est inquantum ipsa anima cuius est haec virtus, est corporis forma, et terminus generationis humanae. Sic ergo philosophus dicit in III de anima quod intellectus est separatus, quia non est virtus alicuius organi corporalis.

[31514] I^a q. 76 a. 1 ad 2 Et per hoc patet responsio ad secundum et tertium. Sufficit enim ad hoc quod homo possit intelligere omnia per intellectum, et ad hoc quod intellectus intelligat immaterialia et universalia, quod virtus intellectiva non est corporis actus.

[31515] I^a q. 76 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem. Et ideo nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse corporis actum; quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma.

[31516] I^a q. 76 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore, non autem aliae formae.

[31517] I^a q. 76 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum quod secundum se convenit animae corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum; ita anima humana manet in suo esse cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem¹⁵.

TESTI COLLEGATI

Summa contra Gentiles II, 56. Per quem modum substantia intellectualis possit corpori uniri
Substantia intellectualis non potest corpori uniri per modum mixtionis. Quae enim miscentur, oportet ad invicem alterata esse...

Non potest uniri corpori per modum contactus proprie sumpti. Tactus enim non nisi corporum est... neque continuatione, neque compositione aut colligatione...

Est tamen quidam modus contactus quo substantia intellectualis corpori uniri potest. Corpora enim naturalia tangendo se alterant: et sic ad invicem uniuntur non solum secundum ultima quantitatis, sed etiam secundum similitudinem qualitatis aut formae, dum alterans formam suam imprimat in alteratum...

Si igitur sint aliqua agentia quae quantitatis ultimis non tangant, dicentur nihilominus tangere, inquantum agunt: secundum quem modum dicimus quod contristans nos tangit. Hoc igitur modo tangendi possibile est uniri substantiam intellectualem corpori per contactum. Agunt enim substantiae intellectuales in corpora et movent ea, cum sint immateriales et magis in actu existentes.

Hic autem tactus non est quantitatis, sed virtutis. Unde differt hic tactus a tactu corporeo in tribus. Primo quidem, quia hoc tactu id quod est indivisibile potest tangere divisibile. Quod in tactu corporeo non potest accidere: nam puncto non potest tangi nisi indivisibile aliquid. Substantia autem intellectualis, quamvis sit indivisibilis, potest tangere quantitatem divisibilem, inquantum agit in ipsam. Alio enim modo est indivisibile punctum, et substantia intellectualis. Punctum quidem sicut quantitatis terminus: et ideo habet situm determinatum in continuo, ultra quem porrigi non potest. Substantia autem intellectualis est indivisibilis quasi extra genus quantitatis existens. Unde non determinatur ei indivisibile aliquid quantitatis ad tangendum. Secundo, quia tactus quantitatis

eiusdem scientiae naturalis est considerare formam et materiam”.

¹⁵ Cf. Q. 75, art. 4, ad 2: l’anima separata non è persona.

est solum secundum ultima: tactus autem virtutis est ad totum quod tangitur. Sic enim tangitur secundum quod patitur et movetur. Hoc autem fit secundum quod est in potentia. Potentia vero est secundum totum, non secundum ultima totius. Unde totum tangitur. Ex quo patet tertia differentia. Quia in tactu quantitatis, qui fit secundum extrema, oportet esse tangens extrinsecum ei quod tangitur; et non potest incedere per ipsum, sed impeditur ab eo. Tactus autem virtutis, qui competit substantiis intellectualibus, cum sit ad intima, facit substantiam tangentem esse intra id quod tangitur, et incedentem per ipsum absque impedimento.

Sic igitur substantia intellectualis potest corpori uniri per contactum virtutis. Quae autem uniuntur secundum talem contactum, non sunt unum simpliciter. Sunt enim unum in agendo et patiando... Relinquitur igitur inquirendum utrum ex substantia intellectuali et corpore possit sic fieri unum sicut quod est ratione unum. Ex duobus autem permanentibus non fit aliquid ratione unum nisi sicut ex forma substantiali et materia: ex subiecto enim et accidente non fit ratione unum; non enim est eadem ratio hominis et albi. Hoc igitur inquirendum relinquitur, utrum substantia intellectualis corporis alicuius forma substantialis esse possit...

Summa contra Gentiles II, 57. Positio Platonis de unione animae intellectualis ad corpus

Plato posuit... quod anima intellectualis non unitur corpori sicut forma materiae, sed solum sicut motor mobili, dicens animam esse in corpore sicut nautam in navi. Et sic unio animae et corporis non esset nisi per contactum virtutis, de quo supra dictum est... Posuit quod homo non sit aliquid compositum ex anima et corpore: sed quod ipsa anima utens corpore sit homo; sicut Petrus non est aliquid compositum ex homine et indumento, sed homo utens indumento.

Hoc autem esse impossibile ostenditur. Animal enim et homo sunt quaedam sensibilia et naturalia...

Impossibile est quod eorum quae sunt diversa secundum esse, sit operatio una. Dico autem operationem unam, non ex parte eius in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente... sunt tamen aliquae operationes communes sibi et corpori, ut timere et irasci et sentire et huiusmodi: haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicuius determinatae partis corporis, ex quo patet quod simul sunt animae et corporis operationes. Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri...

Huic autem rationi secundum Platonis sententiam obviatur. Nihil enim inconueniens est moventis et moti, quamvis secundum esse diversorum, esse eundem actum: nam motus est idem actus moventis sicut a quo est, moti autem sicut in quo est...

Sed hoc esse non potest. Quia, ut probat philosophus in II de anima, *sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus exterioribus*. Unde non potest homo sentire absque exteriori sensibili: sicut non potest aliquid moveri absque movente. Organum igitur sensus movetur et patitur in sentiendo, sed ab exteriori sensibili...

Anima igitur sensitiva non se habet in sentiendo sicut movens et agens, sed sicut id quo patiens patitur...

Esse et agere duobus attribuitur, quorum unum se habet ad alterum sicut forma ad materiam: dicimus enim quod homo est sanus corpore et sanitate, et quod est sciens scientia et anima, quorum scientia est forma animae scientis, et sanitas corporis sani. Vivere autem et sentire attribuitur animae et corpori: dicimur enim et vivere et sentire anima et corpore. Sed anima tamen sicut principio vitae et sensus.

Similiter se habet tota anima sensitiva ad totum corpus sicut pars ad partem. Pars autem ita se habet ad partem quod est forma et actus eius: visus enim est forma et actus oculi. Ergo anima est forma et actus corporis.

Summa contra Gentiles II, 59. Quod intellectus possibilis hominis non est substantia separata

Fuerunt autem et alii alia adinventionem utentes in sustinendo quod substantia intellectualis non possit uniri corpori ut forma. Dicunt enim quod intellectus, etiam quem Aristoteles possibilem vocat, est quaedam substantia separata non coniuncta nobis ut forma.

Et hoc confirmare nituntur ex verbis Aristotelis qui dicit, de hoc intellectu loquens, quod est separatus, et immixtus corpori, et simplex, et impassibilis...

Quia intellectus possibilis recipit omnes species rerum sensibilibus ut in potentia ad ea existens, oportet quod omnibus careat. Sicut pupilla, quae recipit omnes species colorum, caret omni

colore... Impossibile est igitur intellectum possibilem esse mixtum corpori, aut esse actum seu formam alicuius corporis.

Si esset forma alicuius corporis materialis... intellectus possibilis reciperet formas ut sunt individuales. Et sic non cognosceret universalia...

Materia prima non est cognoscitiva formarum quas recipit. Si ergo eadem esset receptio intellectus possibilis et materiae primae, nec intellectus possibilis cognosceret formas receptas...

Impossibile est in corpore esse virtutem infinitam: ut probatur ab Aristotele in VIII Physicor. Intellectus autem possibilis est quodammodo virtutis infinitae: iudicamus enim per ipsum res infinitas secundum numerum, in quantum per ipsum cognoscimus universalia, sub quibus comprehenduntur particularia infinita in potentia...

Ex his autem motus est Averroes... ad ponendum intellectum possibilem, quo intelligit anima, esse separatum secundum esse a corpore, et non esse formam corporis...

Determinat etiam modum quo continuatur nobiscum, dicens quod species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut visibile in actu est forma potentiae visivae. Unde ex intellectu possibili et forma intellecta in actu fit unum... Coniungitur autem nobis mediante phantasmate, quod est subiectum quoddam illius formae intellectae. ...

Quod autem haec frivola sint et impossibilia facile est videre. Habens enim intellectum est intelligens. Intelligitur autem id cuius species intelligibilis intellectui unitur. Per hoc igitur quod species intelligibilis intellectui unita est in homine per aliquem modum, non habebit homo quod sit intelligens, sed solum quod intelligatur ab intellectu separato.

Sic species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut species visibilis in actu est forma potentiae visivae, sive ipsius oculi. Species autem intellecta comparatur ad phantasma sicut species visibilis in actu ad coloratum quod est extra animam: et hac similitudine ipse utitur, et etiam Aristoteles. Similis igitur continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma quod in nobis est, et potentiae visivae ad colorem qui est in lapide. Haec autem continuatio non facit lapidem videre, sed solum videri. Ergo...

Id quo aliquid operatur oportet esse formam eius: nihil enim agit nisi secundum quod est actu; actu autem non est aliquid nisi per id quod est forma eius... Aristoteles probat animam esse formam, per hoc quod animal per animam vivit et sentit. Homo autem intelligit, et non nisi per intellectum... Oportet igitur intellectum possibilem formaliter uniri nobis, et non solum per suum obiectum.

Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum: sicut sensus in actu et sensibile in actu. Non autem intellectus in potentia et intelligibile in potentia: sicut nec sensus in potentia et sensibile in potentia... Sic autem solum continuatur nobiscum species intelligibilis secundum quod est in phantasmatis, secundum positionem praedictam. Non igitur continuatur nobiscum secundum quod est unum cum intellectu possibili ut forma eius. Igitur non potest esse medium quo continetur intellectus possibilis nobiscum... Patet autem eum qui hanc positionem induxit, aequivocatione deceptum fuisse. Colores enim extra animam existentes, praesente lumine, sunt visibiles actu ut potentes movere visum: non autem ut actu sensata, secundum quod sunt unum cum sensu in actu. Et similiter phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, ut possint movere intellectum possibilem: non autem ut sint intellecta actu, secundum quod sunt unum cum intellectu possibili facto in actu.

Ubi invenitur altior operatio viventis, ibi invenitur altior species vitae, correspondens illi actioni. In plantis enim invenitur sola actio ad nutritionem pertinens. In animalibus autem invenitur altior actio, scilicet sentire et moveri secundum locum: unde et animal vivit altiori specie vitae. Sed adhuc in homine invenitur altior operatio ad vitam pertinens quam in animali, scilicet intelligere. Ergo homo habebit altiorem speciem vitae. Sed vita est per animam. Habebit igitur homo altiorem animam, qua vivit, quam sit anima sensibilis. Nulla autem est altior quam intellectus. Est igitur intellectus anima hominis. Et per consequens forma ipsius.

Quod consequitur ad operationem alicuius rei, non largitur alicui speciem: quia operatio est actus secundus; forma autem per quam aliquid habet speciem, est actus primus. Unio autem intellectus possibilis ad hominem, secundum positionem praedictam, consequitur hominis operationem: fit enim mediante phantasia, quae, secundum philosophum, est motus factus a sensu secundum actum. Ex tali igitur unione non consequitur homo speciem...

Si homo speciem sortitur per hoc quod est rationalis et intellectum habens, quicumque est in specie humana, est rationalis et intellectum habens. Sed puer, etiam antequam ex utero egrediatur, est in specie humana: in quo tamen nondum sunt phantasmata, quae sint intelligibilia

actu. Non igitur est homo intellectum habens per hoc quod intellectus continuatur homini mediante specie intelligibili cuius subiectum est phantasma.

Summa contra Gentiles II, 68. Qualiter substantia intellectualis possit esse forma corporis

Ad hoc quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est, ut forma sit principium essendi substantialiter ei cuius est forma: principium autem dico, non factivum, sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia convenient in uno esse... Potest autem obiici quod substantia intellectualis esse suum materiae corporali communicare non possit... diversorum enim generum est diversus modus essendi... Hoc autem convenienter diceretur si eodem modo illud esse materiae esset sicut est substantiae intellectualis. Non est autem ita. Est enim materiae corporalis ut recipientis et subiecti ad aliquid altius elevati: substantiae autem intellectualis ut principii...

Semper invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis: sicut quaedam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum, sicut ostrea, quae sunt immobilia, et solum tactum habent, et terrae in modum plantarum adstringuntur; unde et beatus Dionysius dicit, in VII cap. de Div. Nom., quod divina sapientia coniungit fines superiorum principiis inferiorum. Est igitur accipere aliquid supremum in genere corporum, scilicet corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quae tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum... Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma. Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et materia corporali quam ex forma ignis et eius materia, sed forte magis: quia quanto forma magis vincit materiam, ex ea et materia efficitur magis unum... unumquodque enim operatur secundum quod est. Unde forma cuius operatio superexcedit conditionem materiae, et ipsa secundum dignitatem sui esse superexcedit materiam.

Summa contra Gentiles II, 69. Solutio rationum quibus supra probatur quod substantia intellectualis non potest uniri corpori ut forma

Summa contra Gentiles II, 70. Quod secundum dicta Aristotelis oportet ponere intellectum uniri corpori ut formam

Articulus 2. Utrum intellectivum principium numero multiplicetur secundum multiplicationem corporum; vel sit unus intellectus omnium hominum¹⁶

[31518] I^a q. 76 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectivum principium non multiplicetur secundum multiplicationem corporum, sed sit unus intellectus in omnibus hominibus. Nulla enim substantia immaterialis multiplicatur secundum numerum in una specie. Anima autem humana est substantia immaterialis, non enim est composita ex materia et forma, ut supra [Q. 75, a. 5] ostensum est. Non ergo sunt multae in una specie. Sed omnes homines sunt unius speciei. Est ergo unus intellectus omnium hominum.

[31519] I^a q. 76 a. 2 arg. 2 Praeterea, remota causa, removetur effectus. Si ergo secundum multiplicationem corporum multiplicarentur animae humanae, consequens videretur quod, remotis corporibus, multitudo animarum non remaneret, sed ex omnibus animabus remaneret aliquod unum solum. Quod est haereticum, periret enim differentia praemiorum et poenarum¹⁷.

[31520] I^a q. 76 a. 2 arg. 3 Praeterea, si intellectus meus est alius ab intellectu tuo, intellectus meus

¹⁶ Il Concilio Lateranense V nel 1513 così si pronuncia: “damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes” (DS, 1440. V. <http://catho.org/9.php?d=bx1#b3m>).

¹⁷ Cf. *De unitate intellectus contra Averroistas*, cap. 5: “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”.

est quoddam individuum, et similiter intellectus tuus, particularia enim sunt quae differunt numero et conveniunt in una specie. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis [Cf. Q. 75, art. 5]. Ergo species rerum in intellectu meo et tuo reciperentur individualiter, quod est contra rationem intellectus, qui est cognoscitivus universalium.

[31521] I^a q. 76 a. 2 arg. 4 Praeterea, intellectum est in intellectu intelligente. Si ergo intellectus meus est alius ab intellectu tuo, oportet quod aliud sit intellectum a me, et aliud sit intellectum a te. Et ita erit individualiter numeratum, et intellectum in potentia tantum, et oportebit abstrahere intentionem communem ab utroque, quia a quibuslibet diversis contingit abstrahere aliquod commune intelligibile. Quod est contra rationem intellectus, quia sic non videretur distingui intellectus a virtute imaginativa. Videtur ergo relinqui quod sit unus intellectus omnium hominum¹⁸.

[31522] I^a q. 76 a. 2 arg. 5 Praeterea, cum discipulus accipit scientiam a magistro, non potest dici quod scientia magistri generet scientiam in discipulo, quia sic etiam scientia esset forma activa, sicut calor; quod patet esse falsum. Videtur ergo quod eadem numero scientia quae est in magistro, communicetur discipulo. Quod esse non potest, nisi sit unus intellectus utriusque. Videtur ergo quod sit unus intellectus discipuli et magistri; et per consequens omnium hominum¹⁹.

[31523] I^a q. 76 a. 2 arg. 6 Praeterea, Augustinus dicit, in libro *De quantitate animae*²⁰, *si plures tantum animas humanas dixerim, ipse me ridebo*. Sed maxime videtur anima esse una quantum ad intellectum. Ergo est unus intellectus omnium hominum.

[31524] I^a q. 76 a. 2 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in II *Physic.*²¹, quod sicut se habent causae universales ad universalia, ita se habent causae particulares ad particularia. Sed impossibile

¹⁸ Cf. *De unitate...*, cap. 5: “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 condiciones 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”.

¹⁹ Cf. *De unitate...*, cap. 5: “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”.

²⁰ Cap. 32: “de numero animarum nescio quid tibi respondeam. Si enim dixerò unam esse animam, conturbaberis, quod in altero beata est, et in altero misera: nec una res simul beata et misera esse potest. Si unam simul et multas esse dicam, ridebis; nec facile mihi unde tuum risum comprimam suppetit. Si multas tantummodo dixerò esse, ipse me ridebo, minusque me mihi displicentem quam tibi proferam” (citato anche nella *Q. disputata de anima*, a. 3 arg. 2); “Non saprei che dirti sul problema del numero delle anime che, a tuo parere, rientra nella trattazione. Farei prima a dire che non è un problema o che per ora deve essere differito, anziché dire che il numero e la molteplicità delle anime non rientrano nella grandezza, o che al momento io sia in grado di risolvere per te un problema tanto difficile. Se dico che l'anima è una, ti sentirai sconcertato perché in un individuo essa è felice, in un altro è infelice ed è impossibile che il medesimo essere sia simultaneamente felice e infelice. Se dico che è insieme una e molte, mi schernirai e non mi viene in mente nulla per rimbeccare il tuo scherno. Se dico soltanto che sono molte, mi schernirò da solo e sopporterei meno di dispiacere a me stesso che a te”; V. http://www.augustinus.it/latino/grandezza_anima/index.htm (Opera di Agostino in lingua latina); e http://www.augustinus.it/italiano/grandezza_anima/index2.htm (Opera di Agostino in traduzione italiana).

Gli argomenti precedenti, invece, si richiamano evidentemente all'averroismo.

²¹ Cap. 3 (195b26): “si devono ricercare i generi come causa dei generi, i particolari come causa dei particolari, come lo scultore della statua, questo scultore qui di questa statua qui”. Lett. 6.

Il richiamo ad Aristotele ha particolare efficacia contro gli averroisti, che se ne proclamavano gli interpreti autentici

est quod una anima secundum speciem, sit diversorum animalium secundum speciem. Ergo impossibile est quod anima intellectiva una numero, sit diversorum secundum numerum.

[31525] I^a q. 76 a. 2 co. Respondeo dicendum quod intellectum esse unum omnium hominum, omnino est impossibile. Et hoc quidem patet, si, secundum Platonis sententiam homo sit ipse intellectus. Sequeretur enim, si Socratis et Platonis est unus intellectus tantum, quod Socrates et Plato sint unus homo; et quod non distinguantur ab invicem nisi per hoc quod est extra essentiam utriusque. Et erit tunc distinctio Socratis et Platonis non alia quam hominis tunicati et cappati, quod est omnino absurdum. Similiter etiam patet hoc esse impossibile, si, secundum sententiam Aristotelis²², intellectus ponatur pars, seu potentia, animae quae est hominis forma. Impossibile est enim plurium numero diversorum esse unam formam, sicut impossibile est quod eorum sit unum esse, nam forma est essendi principium. Similiter etiam patet hoc esse impossibile quocumque modo quis ponat unionem intellectus ad hunc et ad illum hominem. Manifestum est enim quod, si sit unum principale agens et duo instrumenta, dici poterit unum agens simpliciter, sed plures actiones, sicut si unus homo tangat diversa duabus manibus, erit unus tangens, sed duo tactus. Si vero e converso instrumentum sit unum et principales agentes diversi, dicentur quidem plures agentes, sed una actio, sicut si multi uno fune trahant navem, erunt multi trahentes, sed unus tractus. Si vero agens principale sit unum et instrumentum unum, dicetur unum agens et una actio, sicut cum faber uno martello percutit, est unus percutiens et una percussio. Manifestum est autem quod, qualitercumque intellectus seu uniatur seu copuletur huic vel illi homini, intellectus inter cetera quae ad hominem pertinent, principalitatem habet, obediunt enim vires sensitivae intellectui, et ei deserviunt. Si ergo poneretur quod essent plures intellectus et sensus unus duorum hominum, puta si duo homines haberent unum oculum; essent quidem plures videntes, sed una visio. Si vero intellectus est unus, quantumcumque diversificentur alia quibus omnibus intellectus utitur quasi instrumentis, nullo modo Socrates et Plato poterunt dici nisi unus intelligens. Et si addamus quod ipsum intelligere, quod est actio intellectus, non fit per aliquod aliud organum, nisi per ipsum intellectum; sequetur ulterius quod sit et agens unum et actio una; idest quod omnes homines sint unus intelligens, et unum intelligere; dico autem respectu eiusdem intelligibilis. Posset autem diversificari actio intellectualis mea et tua per diversitatem phantasmatum, quia scilicet aliud est phantasma lapidis in me et aliud in te, si ipsum phantasma, secundum quod est aliud in me et aliud in te, esset forma intellectus possibilis, quia idem agens secundum diversas formas producit diversas actiones, sicut secundum diversas formas rerum respectu eiusdem oculi sunt diversae visiones. Sed ipsum phantasma non est forma intellectus possibilis, sed species intelligibilis quae a phantasmatis abstrahitur. In uno autem intellectu a phantasmatis diversis eiusdem speciei non abstrahitur nisi una species intelligibilis. Sicut in uno homine apparet, in quo possunt esse diversa phantasmata lapidis, et tamen ab omnibus eis abstrahitur una species intelligibilis lapidis, per quam intellectus unius hominis operatione una intelligit naturam lapidis, non obstante diversitate phantasmatum. Si ergo unus intellectus esset omnium hominum, diversitas phantasmatum quae sunt in hoc et in illo, non posset causare diversitatem intellectualis operationis huius et illius hominis, ut Commentator fingit in III *De anima*²³. Relinquitur ergo quod omnino impossibile et inconueniens

²² *De anima*, II, capp. 2 (414a13), 3 (414a32): “Potentias autem diximus vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, intellectivum”. Lett. 4: “anima se habet ut ratio et species et non sicut materia et subiectum”; Lett. 5.

²³ Comm. 5. Tre sono gli argomenti di Tommaso: uno, risalente ad Abelardo, contro i realisti estremi nella disputa sugli universali; il fatto già dimostrato che l’anima è forma del corpo (la sottolineatura della posizione di Aristotele è di nuovo in funzione antiavverroista); l’esperienza psicologica del conoscere. Cf. *De unitate intellectus contra Averroistas*. Oltre il proemio (si notino anche, in alcuni passi, le note ironiche di Tommaso, come, per altri motivi, nella *Epistola ad ducissam Barabntiae*: “ut dicunt, in hac materia verba Latinorum non sapiunt”) si distende per 5 capp.: *De sententia Aristotelis circa unitatem intellectus possibilis* (“Plotinum et Gregorium Nyssenum... induco quia non fuerunt Latini sed Graeci”); *De relatione intellectus possibilis ad hominem secundum alios Peripateticos* (sono citati Temistio, Teofrasto, Alessandro di Afrodisia; in conclusione: “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”); *Rationes ad probandum unitatis intellectus possibilis* (“Manifestum est quod hic homo singularis intelligit: nunquam

est ponere unum intellectum omnium hominum.

[31526] I^a q. 76 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, licet anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, sicut nec Angelus, tamen est forma materiae alicuius; quod Angelo non convenit. Et ideo secundum divisionem materiae sunt multae animae unius speciei, multi autem Angeli unius speciei omnino esse non possunt²⁴.

[31527] I^a q. 76 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod unumquodque hoc modo habet unitatem, quo habet esse, et per consequens idem est iudicium de multiplicatione rei, et de esse ipsius. Manifestum est autem quod anima intellectualis, secundum suum esse, unitur corpori ut forma; et tamen, destructo corpore, remanet anima intellectualis in suo esse. Et eadem ratione multitudo animarum est secundum multitudinem corporum; et tamen, destructis corporibus, remanent animae in suo esse multiplicatae.

[31528] I^a q. 76 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod individuatio intelligentis, aut speciei per quam intelligit, non excludit intelligentiam universalium, alioquin, cum intellectus separati sint quaedam substantiae subsistentes, et per consequens particulares, non possent universalia intelligere. Sed materialitas cognoscentis et speciei per quam cognoscitur, universalis cognitionem impedit. Sicut enim omnis actio est secundum modum formae qua agens agit, ut calefactio secundum modum caloris; ita cognitio est secundum modum speciei qua cognoscens cognoscit. Manifestum est autem quod natura communis distinguitur et multiplicatur secundum principia individuantia, quae sunt ex parte materiae. Si ergo forma per quam fit cognitio, sit materialis, non abstracta a conditionibus materiae, erit similitudo naturae speciei aut generis, secundum quod est distincta et multiplicata per principia individuantia, et ita non poterit cognosci natura rei in sua communitate. Si vero species sit abstracta a conditionibus materiae individualis, erit similitudo naturae absque iis quae ipsam distinguunt et multiplicant, et ita cognoscetur universale. Nec refert, quantum ad hoc, utrum sit unus intellectus vel plures, quia si etiam esset unus tantum, oporteret ipsum esse aliquem quendam, et speciem per quam intelligit esse aliquam quendam.

[31529] I^a q. 76 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sive intellectus sit unus sive plures, id quod intelligitur est unum. Id enim quod intelligitur non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem, *lapis enim non est in anima, sed species lapidis*, ut dicitur in III *De anima*²⁵. Et tamen lapis est id quod intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectus supra seipsum, alioquin scientiae non essent de rebus, sed de speciebus intelligibilibus. Contingit autem eidem rei diversa secundum diversas formas assimilari. Et quia cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, sequitur quod idem a diversis cognoscentibus cognosci contingit, ut patet in sensu, nam plures vident eundem colorem, secundum diversas similitudines. Et similiter plures intellectus intelligunt unam rem intellectam. Sed hoc tantum interest inter sensum et intellectum, secundum sententiam Aristotelis, quod res sentitur secundum illam dispositionem quam extra animam habet, in sua particularitate, natura autem rei quae

enim de intellectu quaeremus, nisi intelligeremus”); *Reprobatur sententia ponentium unum intellectum in omnibus hominibus* (si notino l’esempio di un solo occhio per più vedenti e l’argomento che l’eternità della specie umana, sostenuta dagli averroisti, renderebbe l’intelletto possibile già attuato: a che servirebbe l’intelletto agente?); *Solvuntur rationes contra pluralitatem intellectuum*.

²⁴ Ha creato discussione un passo del *De unitate...*, cap. 5: “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 reparentur”, ma sembra che Tommaso stesso abbia risposto.

²⁵ Cap. 8 (431b29-432a2): “Quare anima sicut manus est: manus enim organum organorum, et intellectus species specierum et sensus species sensibilium”. Lett. 13: “species intellecti est species intellectus in actu... homo... secundum animam est quodam modo omnia”.

intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam, secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis seclusis principiis individuantibus; non autem hunc modum essendi habet extra animam. Sed secundum sententiam Platonis, res intellecta eo modo est extra animam quo intelligitur, posuit enim naturas rerum a materia separatas.

[31530] I^a q. 76 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod scientia alia est in discipulo, et alia in magistro. Quomodo autem causetur, in sequentibus [I, q. 117, a. 1] ostendetur.

[31531] I^a q. 76 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum quod Augustinus intelligit animas non esse plures tantum, quin uniantur in una ratione speciei.

TESTI COLLEGATI

Q. disputata de anima, a. 3 co.

Intellectus possibilis comparatur ad perfectiones scientiarum sicut perfectio prima ad secundam, et per intellectum possibilem sumus in potentia scientes; et hoc cogit ad ponendum intellectum possibilem. Manifestum est autem quod perfectiones scientiarum non sunt eadem in omnibus, cum quidam inveniuntur habere scientias, quibus alii carent. Hoc autem videtur inconueniens et impossibile quod perfectio secunda non sit una in omnibus, perfectione prima existente una in eis. Sicut est impossibile quod unum subiectum primum sit in actu et in potentia respectu eiusdem formae; sicut quod superficies sit in potentia, et in actu simul alba. Hoc autem inconueniens evadere nituntur quidam ponentes intellectum possibilem unum in omnibus per hoc quod species intelligibiles, in quibus consistit perfectio scientiae, habent duplex subiectum, ut supra dictum est: scilicet ipsa phantasmata, et intellectum possibilem. Et quia ipsa phantasmata non sunt eadem in omnibus ab illa parte, nec species intelligibiles sunt eadem in omnibus. Ex illa vero parte qua sunt in intellectu possibili, non multiplicantur. Et inde est quod propter diversitatem phantasmatum unus habet scientiam, qua alius caret. Sed hoc patet frivolum esse ex his quae superius dicta sunt. Species enim non sunt intelligibiles actu nisi per hoc quod a phantasmatibus abstrahuntur, et sunt in intellectu possibili. Diversitas igitur phantasmatum non potest esse causa unitatis vel multiplicationis perfectionis, quae est secundum scientiam intelligibilem. Nec habitus scientiarum sunt sicut in subiecto in aliqua parte pertinente ad animam sensitivam, ut dicunt. Sed adhuc aliquid difficilius sequetur ponentibus intellectum possibilem esse in omnibus unum. Manifestum est enim quod haec operatio, quae est intelligere, egreditur ab intellectu possibili sicut a primo principio, per quod intelligimus; sicut haec operatio sentire egreditur a potentia sensitiva. Et licet supra ostensum sit, quod si intellectus possibilis est secundum esse ab homine separatus, non est possibile quod intelligere, quod est intellectus possibilis, sit operatio huius vel illius hominis; tamen hoc causa inquisitionis dato, sequitur quod hic homo vel ille intelligat per ipsum intelligere intellectus possibilis. Nulla autem operatio potest multiplicari nisi dupliciter: vel ex parte obiectorum, vel ex parte principii operantis. Potest tamen addi et tertium ex parte temporis; sicut cum aliqua operatio recipit interpolationem temporum. Ipsum ergo intelligere, quod est operatio intellectus possibilis, potest quidem multiplicari secundum obiecta, ut aliud sit intelligere hominem, aliud intelligere equum; et etiam secundum tempus, ut aliud sit numero intelligere quod fuit heri, et quod est hodie, si tamen discontinuetur operatio. Non autem potest multiplicari ex parte principii operantis, si intellectus possibilis est unus tantum. Si igitur ipsum intelligere intellectus possibilis est intelligere hominis huius et illius; poterit quidem aliud esse intelligere huius hominis, et intelligere illius, si diversa intelligent; cuius aliqua ratio esse potest diversitas phantasmatum. Sed diversorum hominum simul idem intelligentium, ut ipsi dicunt, similiter poterit multiplicari ipsum intelligere, scilicet ut unus hodie intelligat, et alius cras. Quod etiam potest referri ad diversum usum phantasmatum; sed duorum hominum simul idem intelligentium, necesse est quod sit unum et idem numero ipsum intelligere, quod manifeste est impossibile. Impossibile est igitur quod intellectus possibilis, quo intelligimus formaliter, sit unus in omnibus. Si autem per intellectum possibilem intelligeremus sicut per principium activum, quod faceret nos intelligentes per aliquod principium intelligendi in nobis, esset positio magis rationabilis. Nam unum movens movet diversa ad operandum; sed quod aliqua diversa operentur per aliquod unum formaliter, hoc est omnino impossibile. Iterum formae et species rerum naturalium per proprias operationes cognoscuntur. Propria autem operatio hominis in eo quod est homo, est intelligere, et ratione uti; unde oportet

quod principium huius operationis, scilicet intellectus, sit illud quo homo speciem sortitur, et non per animam sensitivam, aut per aliam vim eius. Si igitur intellectus possibilis est unus in omnibus, velut quaedam substantia separata; sequitur quod omnes homines sortiantur speciem per unam substantiam separatam; quod est simile positioni idearum, et eadem difficultatem habens.

Compendium theologiae, lib. 1 cap. 85

Procedendum est sicut proceditur contra negantes principia, ut ponamus aliquid quod omnino negari non possit. Ponamus igitur quod hic homo, puta Socrates vel Plato, intelligat: quod negare non posset respondens, nisi intelligeret esse negandum. Negando igitur ponit: nam affirmare et negare intelligentis est. Si autem hic homo intelligit, oportet quod id quo formaliter intelligit, sit forma eius, quia nihil agit nisi secundum quod est actu.

Articulus 3. Utrum in corpore cuius forma est principium intellectivum, sit aliqua alia anima

[31532] I^a q. 76 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praeter animam intellectivam sint in homine aliae animae per essentiam differentes, scilicet sensitiva et nutritiva. Corruptibile enim et incorruptibile non sunt unius substantiae. Sed anima intellectiva est incorruptibilis; aliae vero animae, scilicet sensitiva et nutritiva, sunt corruptibiles, ut ex superioribus [Q. 75, a. 6] patet. Ergo in homine non potest esse una essentia animae intellectivae et sensitivae et nutritivae.

[31533] I^a q. 76 a. 3 arg. 2 Si dicatur quod anima sensitiva in homine est incorruptibilis, *contra, corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus*, ut dicitur in X *Metaphys.*²⁶ Sed anima sensitiva in equo et leone et aliis brutis animalibus est corruptibilis. Si igitur in homine sit incorruptibilis, non erit eiusdem generis anima sensitiva in homine et bruto. Animal autem dicitur ex eo quod habet animam sensitivam. Neque ergo animal erit unum genus commune hominis et aliorum animalium. Quod est inconveniens.

[31534] I^a q. 76 a. 3 arg. 3 Praeterea, philosophus dicit, in libro *De Generat. Animal.*²⁷, quod embryo prius est animal quam homo. Sed hoc esse non posset, si esset eadem essentia animae sensitivae et intellectivae, est enim animal per animam sensitivam, homo vero per animam intellectivam. Non ergo in homine est una essentia animae sensitivae et intellectivae.

[31535] I^a q. 76 a. 3 arg. 4 Praeterea, philosophus dicit, in VIII *Metaphys.*²⁸, quod genus sumitur a materia, differentia vero a forma. Sed rationale, quod est differentia constitutiva hominis, sumitur ab anima intellectiva; animal vero dicitur ex hoc quod habet corpus animatum anima sensitiva. Anima ergo intellectiva comparatur ad corpus animatum anima sensitiva, sicut forma ad materiam. Non ergo anima intellectiva est eadem per essentiam cum anima sensitiva in homine; sed praesupponit eam sicut materiale suppositum.

[31536] I^a q. 76 a. 3 s. c. Sed contra est quod dicitur in libro *De Ecclesiasticis Dogmatibus*²⁹, *neque duas animas esse dicimus in homine uno, sicut Iacobus et alii Syrorum scribunt, unam animalem,*

²⁶ Cap. 10 (1058b26, 1059a10): “Poiché i contrari sono diversi per specie, e le cose corruttibili e quelle incorruttibili sono contrarie... necessariamente il corruttibile e l'incorruttibile sono eterogenei tra loro... Risulta, pertanto, evidente che non è possibile l'esistenza di certe forme nel modo in cui certuni asseriscono, giacché in tal caso esisterebbe sia l'uomo corruttibile sia l'uomo incorruttibile. Eppure costoro sostengono che le forme ideali sono specificamente identiche alle cose individuali... ma, in realtà, le cose che differiscono per genere sono tra loro più distanti di quelle cose che differiscono per specie”. Lett. 12: “Cum autem ex his videretur concludendum quod corruptibile et incorruptibile differunt specie, concludit quod sunt diversa genere. Et hoc ideo, quia sicut forma et actus pertinent ad speciem, ita materia et potentia pertinent ad genus. Unde sicut contrarietas quae est secundum formas et actus, facit differentiam secundum speciem, ita contrarietas quae est secundum potentiam, facit generis diversitatem”.

²⁷ L II, cap. 3 (736a35).

²⁸ Cap. 8 (1043a2-19). Lett. 2. Vedi sopra.

²⁹ Di Gennadio; il libro è stato a lungo attribuito ad Agostino, ma, come dice Tommaso, “ille liber non est Augustini, sed Gennadii” (*Quodlibet* XII, q. 7 a. 2). Cap. 15. Il Giacomo in questione dovrebbe essere Giacomo di Tella, detto Baradeo (vescovo di Edessa dal 543 al 578). La setta gioachimita, che da lui prese nome, sostenne il monofisismo dopo la condanna dell'epoca di Giustitiano.

qua animatur corpus, et immixta sit sanguini, et alteram spiritualem, quae rationi ministret, sed dicimus unam et eandem esse animam in homine, quae et corpus sua societate vivificat, et semetipsam sua ratione disponit.

[31537] I^a q. 76 a. 3 co. Respondeo dicendum quod Plato posuit diversas animas esse in corpore uno, etiam secundum organa distinctas, quibus diversa opera vitae attribuebat; dicens vim nutritivam esse in hepate, concupiscibilem in corde, cognoscitivam in cerebro³⁰. Quam quidem opinionem Aristoteles reprobatur, in libro *De anima*³¹, quantum ad illas animae partes quae corporeis organis in suis operibus utuntur, ex hoc quod in animalibus quae decisa vivunt, in qualibet parte inveniuntur diversae operationes animae, sicut sensus et appetitus. Hoc autem non esset, si diversa principia operationum animae, tanquam per essentiam diversae, diversis partibus corporis distributa essent. Sed de intellectiva sub dubio videtur relinquere utrum sit separata ab aliis partibus animae solum ratione, an etiam loco. Opinio autem Platonis sustineri utique posset, si poneretur quod anima unitur corpori, non ut forma, sed ut motor, ut posuit Plato. Nihil enim inconueniens sequitur, si idem mobile a diversis motoribus moveatur, praecipue secundum diversas partes. Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse. Quod quidem triplici ratione manifestari potest. Primo quidem, quia animal non esset simpliciter unum, cuius essent animae plures. Nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse, ab eodem enim habet res quod sit ens et quod sit una; et ideo ea quae denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma haberet quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili; et ab alia forma quod sit animal, scilicet ab anima sensibili; et ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali; sequeretur quod homo non esset unum simpliciter, sicut et Aristoteles argumentatur contra Platonem, in VIII *Metaphys.*³², quod si alia esset idea animalis, et alia bipedis, non esset unum simpliciter animal bipes. Et propter hoc, in I *De anima*³³, contra ponentes diversas animas in corpore, inquit quid contineat illas, id est quid faciat ex eis unum. Et non potest dici quod uniantur per corporis unitatem, quia magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam e converso. Secundo, hoc apparet impossibile ex modo praedicationis³⁴. Quae enim sumuntur a diversis formis, praedicantur ad invicem vel per accidens, si formae non sint ad invicem ordinatae, puta cum dicimus quod album est dulce, vel, si formae sint ordinatae ad invicem, erit praedicatio per se, in secundo modo dicendi per se, quia subiectum ponitur in definitione praedicati. Sicut superficies praeambula est ad

³⁰ Cf. *Timeo*, capp. 32-33: l'anima immortale nella testa, l'irascibile nel torace, la concupiscente sotto il diaframma. Ispirandosi alle posizioni di Platone, Apollinare (310-390) pensò che il Verbo divino facesse in Gesù da anima razionale: Cristo uomo, quindi, avrebbe avuto solo le anime vegetativa e sensitiva (Cf. DS. 425, 433, 1343).

³¹ L. II, cap. 2 (413b13-24). Lett. 4. Argomento già toccato nel libro I (411b19). Lett. 14.

³² Cap. 6 (1045a14). Lett. 5: "Si enim est verum, quod quidam dicunt, si hoc ipsum quod est animal sit aliquod per se existens et separatum, et similiter hoc ipsum quod est bipes, quod Platonici posuerunt: si enim sic est, merito quaeritur quare homo non est illa duo aggregata, ita quod homines particulares non sunt homines nisi per participationem hominis, nec per participationem alicuius unius, sed per participationem duorum, quae sunt animal et bipes. Et secundum hoc homo non erit unum, sed duo, scilicet animal et bipes".

³³ Cap. 5 (411b6). Lett. 14. Tommaso coglie bene il significato del verbo greco συνέχω, reso in latino da *contineo*: tenere unito, tenere insieme, "rendere uno", come appunto spiega.

³⁴ Il *modus dicendi* può essere *per accidens* o *per se*. Quest'ultimo si divide in due. Nel primo modo, il predicato si dice del soggetto essenzialmente (c'è un riferimento ad un'unica forma), come "uomo è animale". Tommaso dice che questo modo "accipitur secundum formam"; ad es. "in definitione trianguli ponitur linea" (*Expositio Posteriorum*, lib. I l. 10 n. 3). Nel secondo, il soggetto viene presupposto nella definizione del predicato (sono presenti forme diverse in un solo soggetto); ad esempio, di un un corpo esteso posso dire "è colorato", ma colorato si dice appunto dei corpi estesi. "Oportet autem quod proprium subiectum ponatur in definitione accidentis: quandoque quidem in obliquo, sicut cum accidens in abstracto definitur, ut cum dicimus, quod simitas est curvitas nasi; quandoque vero in recto, ut cum accidens definitur in concreto, ut cum dicimus quod simus est nasus curvus. Cuius quidem ratio est, quia cum esse accidentis dependeat a subiecto, oportet etiam quod definitio eius significans esse ipsius contineat in se subiectum. Unde secundus modus dicendi *per se* est, quando subiectum ponitur in definitione praedicati, quod est proprium accidentis eius" (n.4). Questo modo "accipitur secundum materiam et subiectum, sicut dicitur superficies colorata. Hoc autem est impossibile. Quia in isto modo dicendi per se, id quod est formale praedicatur per se de subiecto: ut cum dicimus, superficies est alba, vel, numerus est par. Et iterum in hoc modo dicendi per se subiectum ponitur in definitione praedicati: sicut numerus in definitione paris". *Summa contra Gentiles*, II, 58.

colorem, si ergo dicamus quod corpus superficiatum est coloratum, erit secundus modus praedicationis per se. Si ergo alia forma sit a qua aliquid dicitur animal, et a qua aliquid dicitur homo, sequeretur quod vel unum horum non possit praedicari de altero nisi per accidens, si istae duae formae ad invicem ordinem non habent; vel quod sit ibi praedictio in secundo modo dicendi per se, si una animarum sit ad aliam praeambula. Utrumque autem horum est manifeste falsum, quia animal per se de homine praedicatur, non per accidens; homo autem non ponitur in definitione animalis, sed e converso. Ergo oportet eandem formam esse per quam aliquid est animal, et per quam aliquid est homo, alioquin homo non vere esset id quod est animal, ut sic animal per se de homine praedicetur. Tertio, apparet hoc esse impossibile per hoc, quod una operatio animae, cum fuerit intensa, impedit aliam. Quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum³⁵. Sic ergo dicendum quod eadem numero est anima in homine sensitiva et intellectiva et nutritiva. Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formae differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum, sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis, et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles, in VIII *Metaphys.*³⁶, assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis. Et in II *De anima*³⁷, comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam; sicut pentagonum continet tetragonum, et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona; quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur; ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem.

[31538] I^a q. 76 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod est sensitiva, sed ex hoc quod est intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantum, corruptibilis est, quando vero cum sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis. Licet enim sensitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest.

[31539] I^a q. 76 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod formae non collocantur in genere vel in specie, sed composita. Homo autem corruptibilis est, sicut et alia animalia. Unde differentia secundum corruptibile et incorruptibile, quae est ex parte formarum, non facit hominem secundum genus ab aliis animalibus differre.

[31540] I^a q. 76 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod prius embryo habet animam quae est sensitiva

³⁵ V. Dante, *Purgatorio*, IV, vv. 1-12: Quando per diletanze o ver per doglie, / che alcuna virtù nostra comprenda, / l'anima bene ad essa si raccoglie, / par ch'a nulla potenza più intenda; / e questo è contra quello error che crede / ch'un'anima sovr'altra in noi s'accenda. / E però, quando s'ode cosa o vede / che tegna forte a sé l'anima volta, / vassene 'l tempo e l'uom non se n'avvede; / ch'altra potenza è quella che l'ascolta, / e altra è quella c' ha l'anima intera: / questa è quasi legata e quella è sciolta.

³⁶ Cap. 3 (1043b34): "le sostanze... si identificano con i numeri... non in quanto siano un aggregato di unità... infatti, la definizione è una sorta di numero, giacché è divisibile e si divide in elementi indivisibili". Lett. 3: Tommaso nota che Aristotele vede quattro somiglianze: "Et sic definitionis divisio non assimilatur divisioni quantitatis continuae, quae est in infinitum; sed divisioni numeri, qui est divisibilis in indivisibilia"; "si aliquid addatur vel subtrahatur alicui numero, etiam si sit minimum, non erit id idem numerus secundum speciem. Minimum enim in numeris est unitas; quae si addatur in ternario, surgit quaternarius, quae est alia species numeri: si vero abstrahatur ab eodem, remanet binarius, qui est etiam alia species numeri. Et hoc ideo, quia illa ultima differentia dat speciem numero. Et similiter est in definitionibus, et in quod quid erat esse, quod significat definitio"; "numerus est id quod est unum... Et similiter definitio est una per seipsam"; "sicut numerus non suscipit magis aut minus, ita nec substantia quae dicitur secundum speciem, licet forte illa quae dicitur secundum materiam. Sicut enim ratio numeri in aliquo determinato consistit, cui non est addere nec subtrahere, ut dictum est, ita et ratio formae. Sed magis et minus contingit ex hoc quod materia perfectius vel minus perfecte formam participat. Unde etiam albedo non suscipit magis et minus, sed album".

³⁷ Cap. 3 (414b28): "la definizione di anima è una al pari che la definizione di figura". Lett. 5: "una est ratio animae, sicut una est ratio figurae. Sicuti enim inter figuras non est aliqua figura quae sit praeter triangulum et alias species consequentes, utpote quae sit communis omnium figurarum, ita nec in proposito est aliqua anima, quasi separata existens praeter omnes praedictas partes".

tantum; qua abiecta, advenit perfectior anima, quae est simul sensitiva et intellectiva; ut infra [I, q. 118, a. 2, ad 2] ostendetur.

[31541] I^a q. 76 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod non oportet secundum diversas rationes vel intentiones logicas, quae consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere, quia ratio unum et idem secundum diversos modos apprehendere potest. Quia igitur, ut dictum est, anima intellectiva virtute continet id quod sensitiva habet, et adhuc amplius; potest seorsum ratio considerare quod pertinet ad virtutem sensitivae, quasi quoddam imperfectum et materiale. Et quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format. Id vero in quo anima intellectiva sensitiva excedit, accipit quasi formale et completivum, et ex eo format differentiam hominis.

TESTI COLLEGATI

Summa contra Gentiles II, 58. Quod nutritiva, sensitiva et intellectiva non sunt in homine tres animae

Ponit Plato non esse eandem animam in nobis intellectivam, nutritivam et sensitivam. Unde, etsi anima sensitiva sit forma corporis, non oportebit propter hoc dicere quod aliqua intellectualis substantia forma corporis esse possit.

Quod autem hoc sit impossibile, sic ostendendum est.

Quae attribuuntur alicui eidem secundum diversas formas, praedicantur de invicem per accidens: album enim dicitur esse musicum per accidens, quia Socrati accidit albedo et musica. Si igitur anima intellectiva, sensitiva et nutritiva sunt diversae virtutes aut formae in nobis, ea quae secundum has formas nobis conveniunt, de invicem praedicabuntur per accidens. Sed secundum animam intellectivam dicimur homines, secundum sensitivam animalia, secundum nutritivam viventia. Erit igitur haec praedicatio per accidens, homo est animal; vel, animal est vivum. Est autem per se: nam homo secundum quod est homo, animal est; et animal secundum quod est animal, vivum est. Est igitur aliquis ab eodem principio homo, animal et vivum.

Si autem dicatur quod, etiam praedictis animabus diversis existentibus, non sequitur praedictae praedicationes fore per accidens, eo quod animae illae ad invicem ordinem habent: hoc iterum removetur. Nam ordo sensitivi ad intellectivum, et nutritivi ad sensitivum, est sicut ordo potentiae ad actum: nam intellectivum sensitivo, et sensitivum nutritivo posterius secundum generationem est; prius enim in generatione fit animal quam homo. Si igitur iste ordo facit praedicationes praedictas esse per se, hoc non erit secundum illum modum dicendi per se qui accipitur secundum formam, sed secundum illum qui accipitur secundum materiam et subiectum, sicut dicitur superficies colorata. Hoc autem est impossibile. Quia in isto modo dicendi per se, id quod est formale praedicatur per se de subiecto: ut cum dicimus, superficies est alba, vel, numerus est par. Et iterum in hoc modo dicendi per se subiectum ponitur in definitione praedicati: sicut numerus in definitione paris. Ibi autem e contrario accidit. Non enim homo per se praedicatur de animali, sed e converso: et iterum non ponitur subiectum in definitione praedicati, sed e converso. Non igitur praedictae praedicationes dicuntur per se ratione dicti ordinis.

Ab eodem aliquid habet esse et unitatem: unum enim consequitur ad ens. Cum igitur a forma unaquaeque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur ponantur in homine plures animae sicut diversae formae, homo non erit unum ens, sed plura. Nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet. Quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter: cum unitas ordinis sit minima unitatum.

Adhuc redibit praedictum inconveniens, ut scilicet ex anima intellectiva et corpore non fiat unum simpliciter, sed secundum accidens tantum... Cum igitur anima nutritiva sit forma substantialis, vivum enim substantialiter de homine praedicatur et de animali; sequetur quod anima sensitiva adveniat accidentaliter, et similiter intellectiva...

De potentia, q. 3 a. 9 ad 9

Per virtutem formativam, quae a principio est in semine, abiecta forma spermatis, inducitur alia forma; qua abiecta, iterum inducatur alia: et sic primo inducatur anima vegetabilis; deinde ea abiecta, inducatur anima sensibilis et vegetabilis simul; qua abiecta, inducatur non per virtutem praedictam sed a create, anima quae simul est rationalis sensibilis et vegetabilis. Et sic dicendum

est secundum hanc opinionem quod embrio antequam habeat animam rationalem, vivit et habet animam, qua abiecta, inducitur anima rationalis.

Articulus 4. Utrum in corpore cuius forma est principium intellectivum sit aliqua alia forma substantialis³⁸

[31542] I^a q. 76 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in homine sit alia forma praeter animam intellectivam. Dicit enim philosophus, in II *De anima*³⁹, quod *anima est actus corporis physici potentia vitam habentis*. Comparatur igitur anima ad corpus, sicut forma ad materiam. Sed corpus habet aliquam formam substantialem per quam est corpus. Ergo ante animam praecedit in corpore aliqua forma substantialis.

[31543] I^a q. 76 a. 4 arg. 2 Praeterea, homo et quodlibet animal est movens seipsum. Omne autem movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens, et alia est mota, ut probatur in VIII *Physicorum*⁴⁰. Pars autem movens est anima. Ergo oportet quod alia pars sit talis quae possit esse mota. Sed materia prima non potest moveri, ut dicitur in V *Physicorum*⁴¹, cum sit ens solum in potentia, quinimmo omne quod movetur est corpus. Ergo oportet quod in homine et in quolibet animali sit alia forma substantialis, per quam constituatur corpus.

[31544] I^a q. 76 a. 4 arg. 3 Praeterea, ordo in formis attenditur secundum habitudinem ad materiam primam, prius enim et posterius dicitur per comparisonem ad aliquod principium. Si ergo non esset in homine alia forma substantialis praeter animam rationalem, sed immediate materiae primae inhaereret; sequeretur quod esset in ordine imperfectissimarum formarum, quae immediate inhaerent materiae.

[31545] I^a q. 76 a. 4 arg. 4 Praeterea, corpus humanum est corpus mixtum. Mixtio autem non fit secundum materiam tantum, quia tunc esset corruptio sola⁴². Oportet ergo quod remaneant formae

³⁸ Alcuni maestri, tra cui Alessandro di Hales, Giovanni de la Rochelle e San Bonaventura, avevano sostenuto l'esistenza di una *forma corporeitatis*. L'idea sarà poi ripresa da Riccardo di Mediavilla e da Giovanni Duns Scoto. Tommaso cita anche Avicenna fra i sostenitori della pluralità delle forme (*Quodlibet* XI, q. 5 co: "Sed haec positio stare non potest... dicendum est, quod huiusmodi formae differunt secundum perfectum et imperfectum. Est enim aliqua forma quae non dat nisi esse corpus tantum; aliqua est magis perfecta, quae etiam dat esse et vivere quocumque modo vivendi; aliqua, quae cum his dat etiam sensum. Unde patet quod semper ultima est perfectior primis, et habet se ad priores sicut perfectissima ad imperfectissimas; et ideo quidquid continetur in ipsis, totum est virtute in ultima").

³⁹ Cap. 1 (412a27). Lett. 1. Poco sopra, A. dice che l'anima è "sostanza, in quanto forma del corpo naturale che ha la vita in potenza". Il corpo è sostanza come materia "Corpus sicut subiectum et materia est"; "Necesse est ergo animam substantiam esse, sicut speciem corporis physici potentia vitam habentis" (412a19). Alessandro di Afrodisia (III sec.), dice che "avente la vita in potenza" equivale a "organico" (*Mantissa* sul *De anima*). 104,11.

⁴⁰ Cap. 5 (257b12): "E' impossibile che tutto ciò che muove se stesso muova se stesso totalmente: infatti, in tal caso, esso interamente subirebbe e produrrebbe il medesimo spostamento [...] si muove ciò che è mobile; ma il mobile è un mosso in potenza, non in entelechia... il motore, invece, è già in atto, come, ad esempio, ciò che è già caldo riscalda e, insomma, ciò che ha la forma genera... si deve, quindi, concludere che una parte di ciò che muove se stesso produce il movimento, un'altra lo subisce". Cf. S. Th., lett. 10, n. 3: "Opposita non possunt inesse eideme secundum idem". Lett. 10, n. 4: "ipse motus est quidam actus mobilis in quantum movetur: sed est actus imperfectus, quia est actus eius in quantum est adhuc in potentia. Sed illud quod movet, iam est in actu: non enim reducitur quod est in potentia in actum, nisi per id quod est actu; hoc autem est movens: sicut calefacit calidum, et generat illud quod habet speciem generativam, sicut hominem generat quod habet speciem humanam, et sic de aliis. Si ergo totum moveat se totum, sequitur quod idem secundum idem simul est calidum et non calidum; quia in quantum est movens erit actu calidum, in quantum est motum erit calidum in potentia. Et similiter est in omnibus aliis, in quibus movens est *univocum*, id est conveniens in nomine et ratione cum moto; sicut cum calidum facit calidum, et homo generat hominem. Et hoc ideo dicit, quia sunt quaedam agentia non univoca, quae scilicet non conveniunt in nomine et ratione cum suis effectibus, sicut sol generat hominem. In quibus tamen agentibus, etsi non sit species effectus secundum eandem rationem, est tamen quodam modo altiori et universaliori".

⁴¹ Cap. 1 (225a25). "Risulta impossibile che il non-essere si muova". Lett. 2, n. 8: "Quod non est non movetur". Generazione e corruzione non sono moti.

⁴² "Quia generatio est motus ad formam, duplici formae respondet duplex generatio: formae substantiali respondet generatio simpliciter; formae vero accidentali generatio secundum quid. Quando enim introducitur forma substantialis, dici-

elementorum in corpore mixto, quae sunt formae substantiales. Ergo in corpore humano sunt aliae formae substantiales praeter animam intellectivam.

[31546] I^a q. 76 a. 4 s. c. Sed contra, unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale⁴³. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva.

[31547] I^a q. 76 a. 4 co. Respondeo dicendum quod, si poneretur anima intellectiva non uniri corpori ut forma, sed solum ut motor, ut Platonici posuerunt⁴⁴; necesse esset dicere quod in homine esset alia forma substantialis, per quam corpus ab anima mobile in suo esse constitueretur. Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut supra iam diximus, impossibile est quod aliqua alia forma substantialis praeter eam inveniatur in homine. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod forma substantialis in hoc a forma accidentali differt quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale, sicut calor facit suum subiectum non simpliciter esse, sed esse calidum. Et ideo cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri vel generari simpliciter, sed fieri tale aut aliquo modo se habens, et similiter cum recedit forma accidentalis, non dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed secundum quid. Forma autem substantialis dat esse simpliciter, et ideo per eius adventum dicitur aliquid simpliciter generari, et per eius recessum simpliciter corrumpi. Et propter hoc antiqui naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, puta ignem aut aerem aut aliquid huiusmodi, dixerunt quod nihil generatur aut corrumpitur simpliciter, sed omne fieri statuerunt alterari, ut dicitur in I *Physic.*⁴⁵. Si igitur ita esset, quod praeter animam intellectivam praeexisteret quaecumque alia forma substantialis in materia, per quam subiectum animae esset ens actu; sequeretur quod anima non daret esse simpliciter; et per consequens quod non esset forma substantialis; et quod per adventum animae non esset generatio simpliciter, neque per eius abscissum corruptio simpliciter, sed solum secundum quid. Quae sunt manifeste falsa. Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva; et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt. Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis, et de nutritiva in plantis, et universaliter de omnibus formis perfectioribus respectu imperfectiorum.

[31548] I^a q. 76 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Aristoteles non dicit animam esse actum corporis tantum, sed actum corporis physici organici potentia vitam habentis⁴⁶, et quod talis potentia non abiicit animam⁴⁷. Unde manifestum est quod in eo cuius anima dicitur actus, etiam anima

tur aliquid fieri simpliciter. Quando autem introducitur forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri simpliciter, sed fieri hoc; sicut quando homo fit albus, non dicimus simpliciter hominem fieri vel generari, sed fieri vel generari album. Et huic duplici generationi respondet duplex corruptio, scilicet simpliciter, et secundum quid.” (*De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, cap. 1).

⁴³ Cf. art. 3.

⁴⁴ Cf. art. 1.

⁴⁵ Cap. 4 (187a30). Lett. 9, n. 3: “Qui enim posuerunt omnia simul praeexistere sicut in uno principio materiali, dixerunt quod fieri nihil aliud est quam alterari: ex illo enim uno principio materiali omnia fieri dicebant per condensationem et rarefactionem eiusdem. Alii vero, qui ponebant omnia praeexistere simul sicut in aliquo uno confuso et commixto ex multis, dixerunt quod fieri rerum non est aliud quam congregatio et segregatio. Et omnes hi decepti fuerunt quia nesciverunt distinguere inter potentiam et actum... quae fiunt non oportet praeexistere actu, ut ipsi dicebant, sed potentia tantum”.

⁴⁶ Non è necessario sottolineare qui che si tratta di un atto “primo”, come dice la definizione tradizionale. Cf. *De anima* II, cap. 1 (412a20).

⁴⁷ *De anima* II, cap. 1 (412b25): “ciò che è in potenza a vivere non è il corpo che ha perduto l’anima, bensì quello che la possiede”. Lett. 2, n. 6: “exponit praemissam definitionem de anima quantum ad hoc quod dixerat, quod est actus corporis habentis vitam in potentia. Dicitur enim aliquid esse in potentia dupliciter. Uno modo, cum non habet principium operationis. Alio modo cum habet quidem, sed non operatur secundum ipsum. Corpus autem, cuius actus est anima, est habens vitam in potentia, non quidem primo modo, sed secundo. Et hoc est quod dicit corpus *potentia ens ut vivat*, id est habens vitam in potentia, cuius est actus anima, non sic dicitur esse in potentia ad vitam, quod *sit abiiciens animam*, id est carens principio vitae, quod est anima, sed quod est habens huiusmodi principium. Sed verum est quod semen et fructus, in quo conservatur semen plantae, est in potentia ad huiusmodi corpus vivum, quod habet animam:

includitur; eo modo loquendi quo dicitur quod calor est actus calidi, et lumen est actus lucidi; non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem. Et similiter dicitur quod anima est actus corporis etc., quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens. Sed actus primus dicitur in potentia respectu actus secundi, qui est operatio. Talis enim potentia est non abiiciens, idest non excludens, animam.

[31549] I^a q. 76 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod anima non movet corpus per esse suum, secundum quod unitur corpori ut forma; sed per potentiam motivam, cuius actus praesupponit iam corpus effectum in actu per animam; ut sic anima secundum vim motivam sit pars movens, et corpus animatum sit pars mota.

[31550] I^a q. 76 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod in materia considerantur diversi gradus perfectionis, sicut esse, vivere sentire et intelligere. Semper autem secundum superveniens priori, perfectius est. Forma ergo quae dat solum primum gradum perfectionis materiae, est imperfectissima, sed forma quae dat primum et secundum, et tertium, et sic deinceps, est perfectissima; et tamen materiae immediata.

[31551] I^a q. 76 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod Avicenna⁴⁸ posuit formas substantiales elementorum integras remanere in mixto, mixtionem autem fieri secundum quod contrariae qualitates elementorum reducuntur ad medium. Sed hoc est impossibile. Quia diversae formae elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiae; ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensionibus subiecta non invenitur nisi in corpore. Diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Unde sequitur quod elementa sint in mixto distincta secundum situm. Et ita non erit vera mixtio, quae est secundum totum, sed mixtio ad sensum, quae est secundum minima iuxta se posita. Averroes autem posuit, in III de caelo⁴⁹, quod formae elementorum, propter sui imperfectionem, sunt mediae inter formas accidentales et substantiales; et ideo recipiunt magis et minus; et ideo remittuntur in mixtione et ad medium reducuntur, et conflatur ex eis una forma. Sed hoc est etiam magis impossibile. Nam esse substantiale cuiuslibet rei in indivisibili consistit; et omnis additio et subtractio variat speciem, sicut in numeris, ut dicitur in VIII Metaphys.⁵⁰ Unde impossibile est quod forma substantialis quaecumque recipiat magis et minus. Nec minus est impossibile aliquid esse medium inter substantiam et accidens. Et ideo dicendum est, secundum philosophum in I de Generat.⁵¹, quod formae elementorum manent in mixto non actu, sed virtute. Manent enim qualitates propriae elementorum, licet remissae, in quibus est virtus formarum elementarium. Et huiusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta formam lapidis, vel animae cuiuscumque.

TESTI COLLEGATI

Compendium theologiae, I, 92

Tanto species materialis est altior, quanto minus fuerit materiae subiecta, et sic oportet quod quanto aliqua forma est nobilior, tanto magis super materiam elevetur: unde anima humana, quae est nobilissima materialium formarum, ad summum elevationis gradum pertingit, ut scilicet habeat operationem absque communicatione materiae corporalis; tamen quia eadem anima inferiorum graduum perfectiones comprehendit, habet nihilominus et operationes in quibus communicat materia corporalis. Manifestum est autem quod operatio procedit a re secundum eius virtutem. Oportet igitur quod anima humana habeat aliquas vires sive potentias quae sunt principia

nondum enim semen habet animam. Unde sic est in potentia, sicut abiiciens animam”.

⁴⁸ Avicenna (Ibn Sina), *Liber Sufficientiae* I, c. 6.

⁴⁹ Comm. 67.

⁵⁰ Cap. 3 (1043b36): “come, in seguito alla sottrazione o all’addizione di un numero alle parti che compongono un numero dato, quest’ultimo non è più il medesimo, ma è un altro... così né la definizione né l’essenza saranno le stesse, quando venga sottratto o aggiunto qualcosa”. Lett. 3. Vedi sopra.

⁵¹ Cap. 10 (327b22): “Le componenti, dunque, non permangono in atto... né vengono distrutte... giacché la loro potenza persiste ancora”.

operationum quae exercentur per corpus, et has oportet esse actus aliquarum partium corporis, et huiusmodi sunt potentiae vegetativae et sensitivae partis. Habet etiam aliquas potentias quae sunt principia operationum quae sine corpore exercentur, et huiusmodi sunt intellectivae partis potentiae, quae non sunt actus aliquorum organorum. Et ideo intellectus tam possibilis quam agens dicitur separatus, quia non habent organa quorum sunt actus, sicut visus et auditus, sed sunt tantum in anima, quae est corporis forma. Unde non oportet, propter hoc quod intellectus dicitur separatus et caret organo corporali, non autem sensus, quod alia sit anima intellectiva et sensitiva in homine. Ex quo etiam patet quod nec ex hoc cogimur ponere aliam animam intellectivam et aliam sensitivam in homine, quia anima sensitiva est corruptibilis, intellectiva incorruptibilis, ut alia ratio procedebat. Esse enim incorruptibile competit intellectivae parti inquantum est separata. Sicut igitur in eadem essentia animae fundantur potentiae quae sunt separatae, ut dictum est, et non separatae, ita nihil prohibet quasdam potentiarum animae simul cum corpore deficere, quasdam autem incorruptibiles esse. Secundum etiam praedicta patet solutio quartae obiectionis. Nam omnis motus naturalis paulatim ex imperfecto ad perfectum procedit; quod tamen aliter accidit in alteratione et generatione. Nam eadem qualitas suscipit magis et minus: et ideo alteratio, quae est motus in qualitate, una et continua existens, de potentia ad actum procedit de imperfecto ad perfectum. Forma vero substantialis non recipit magis et minus, quia esse substantiale uniuscuiusque est indivisibiliter se habens. Unde naturalis generatio non procedit continue per multa media de imperfecto ad perfectum, sed oportet esse ad singulos gradus perfectionis novam generationem et corruptionem. Sic igitur in generatione hominis conceptum quidem primo vivit vita plantae per animam vegetabilem; deinde remota hac forma per corruptionem, acquirit quadam alia generatione animam sensibilem, et vivit vita animalis; deinde remota hac anima per corruptionem, introducitur forma ultima et completa, quae est anima rationalis, comprehendens in se quidquid perfectionis in praecedentibus formis erat.

Contra Gentiles, lib. 4 cap. 81 n. 7

Oportet igitur, quod corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quam anima rationalis, quae in sua materia hoc requirit, quod habeat tres dimensiones: est enim actus corporis alicuius.

De spiritualibus creaturis, a. 3 co Utrum substantia spiritualis, quae est anima humana, uniatur corpori per medium

Huius quaestionis veritas aequaliter dependet ex praemissa. Si enim anima rationalis unitur corpori solum per contactum virtualem, ut motor, ut aliqui posuerunt, nihil prohibebat dicere quod sunt multa media... Secundum quod anima est forma corporis, non potest esse aliquid medium inter animam et corpus... Quidam enim dicunt, quod sunt multae formae substantiales in eodem individuo... Alia opinio est, quod in uno individuo non est nisi una forma substantialis et secundum hoc oportet dicere quod per formam substantialem, quae est forma humana, habet hoc individuum non solum quod sit homo, sed quod sit animal, et quod sit vivum, et quod sit corpus, et substantia et ens... Harum autem duarum opinionum diversitas ex hoc procedit, quod quidam ad inquirendam veritatem de natura rerum, processerunt ex rationibus intelligibilibus, et hoc fuit proprium Platoniorum; quidam vero ex rebus sensibilibus, et hoc fuit proprium philosophiae Aristotelis, ut dicit Simplicius in commento super praedicamenta.

Quodlibet. I, q. 4 a. 1 co. Utrum anima adveniente corpori, corrumpantur omnes formae quae prius inerant, et substantiales et accidentales

Ubicumque est multitudo formarum, non est unum simpliciter, sicut homo albus non est unum simpliciter, nec animal bipes esset unum simpliciter si ab alio esset animal et ab alio bipes, ut philosophus dicit. Sed dicendum est, quod formae substantiales se habent ad invicem sicut numeri, ut dicitur in VIII Metaphysic.; vel etiam sicut figurae, ut de partibus animae dicit philosophus in II de anima. Semper enim maior numerus vel figura virtute continet in se minorem, sicut quaternarius quaternarium, et pentagonus tetragonum; et similiter perfectior forma virtute continet in se imperfectiorem.

Articulus 5. Quale debeat esse corpus cuius intellectivum principium est forma

[31552] I^a q. 76 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva inconvenienter tali corpori uniatur. Materia enim debet esse proportionata formae. Sed anima

intellectiva est forma incorruptibilis. Non ergo convenienter unitur corpori corruptibili.

[31553] I^a q. 76 a. 5 arg. 2 Praeterea, anima intellectiva est forma maxime immaterialis, cuius signum est, quod habet operationem in qua non communicat materia corporalis. Sed quanto corpus est subtilius, tanto minus habet de materia. Ergo anima deberet subtilissimo corpori uniri, puta igni; et non corpori mixto, et terrestri magis.

[31554] I^a q. 76 a. 5 arg. 3 Praeterea, cum forma sit principium speciei, ab una forma non proveniunt diversae species. Sed anima intellectiva est una forma. Ergo non debet uniri corpori quod componitur ex partibus dissimilium specierum.

[31555] I^a q. 76 a. 5 arg. 4 Praeterea, perfectioris formae debet esse perfectius susceptibile. Sed anima intellectiva est perfectissima animarum. Cum igitur aliorum animalium corpora habeant naturaliter insita tegumenta, puta pilorum loco vestium, et unguium loco calceamentorum; habeant etiam arma naturaliter sibi data, sicut ungues, dentes et cornua, ergo videtur quod anima intellectiva non debuerit uniri corpori imperfecto tanquam talibus auxiliis privato.

[31556] I^a q. 76 a. 5 s. c. Sed contra est quod dicit philosophus, in II *De anima*⁵², quod *anima est actus corporis physici organici potentia vitam habentis*.

[31557] I^a q. 76 a. 5 co. Respondeo dicendum quod, cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam; ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis, et non e converso. Anima autem intellectiva, sicut supra habitum est, secundum naturae ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet; intantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut Angeli, sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus, ut Dionysius dicit, VII cap. *De Div. Nom*⁵³. Natura autem nulli deest in necessariis, unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam tali corpori uniri, quod possit esse conveniens organum sensus. Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum. Ad organum autem tactus requiritur quod sit medium inter contraria, quae sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, et similia, quorum est tactus apprehensivus, sic enim est in potentia ad contraria, et potest ea sentire. Unde quanto organum tactus fuerit magis reductum ad aequalitatem complexionis, tanto perceptibilior erit tactus. Anima autem intellectiva habet completissime virtutem sensitivam, quia quod est inferioris praeexistit perfectius in superiori ut dicit Dionysius in libro *De Div. Nom*⁵⁴. Unde oportuit corpus cui unitur anima intellectiva, esse corpus mixtum, inter omnia alia magis reductum ad aequalitatem complexionis. Et propter hoc homo inter omnia animalia melioris est tactus. Et inter ipsos homines, qui sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus. Cuius signum est, quod molles carne bene aptos mente videmus, ut dicitur in II *De anima*⁵⁵.

[31558] I^a q. 76 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hanc obiectionem aliquis forte vellet evadere per hoc, quod diceret corpus hominis ante peccatum incorruptibile fuisse. Sed haec responsio non videtur sufficiens, quia corpus hominis ante peccatum immortale fuit non per naturam, sed per gratiae divinae donum; alioquin immortalitas eius per peccatum sublata non esset, sicut nec immortalitas Daemonis. Et ideo aliter dicendum est, quod in materia duplex conditio invenitur, una quae eligitur ad hoc quod sit conveniens formae; alia quae ex necessitate consequitur prioris dispositionis. Sicut artifex ad formam serrae eligit materiam ferream, aptam ad secundum dura; sed quod dentes serrae hebetari possint et rubiginem contrahere, sequitur ex necessitate materiae. Sic igitur et animae intellectivae debetur corpus quod sit aequalis complexionis, ex hoc autem de necessitate materiae sequitur quod sit corruptibile. Si quis vero dicat quod Deus potuit hanc necessitatem vitare, dicendum est quod in constitutione rerum naturalium non consideratur

⁵² Cap. 1 (412a27). Lett. 1. Vedi sopra.

⁵³ Lett. 2.

⁵⁴ Cap. 5. Lett. 1.

⁵⁵ Cap. 9 (421a26). Lett. 19.

quid Deus facere possit, sed quid naturae rerum conveniat, ut Augustinus dicit, II *Super Gen. ad Litt*⁵⁶. Providit tamen Deus adhibendo remedium contra mortem per gratiae donum⁵⁷.

[31559] I^a q. 76 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum quod animae intellectivae non debetur corpus propter ipsam intellectualem operationem secundum se; sed propter sensitivam virtutem, quae requirit organum aequaliter complexionatum. Et ideo oportuit animam intellectivam tali corpori uniri, et non simplici elemento, vel corpori mixto in quo excederet ignis secundum quantitatem, quia non posset esse aequalitas complexionis, propter excedentem ignis activam virtutem. Habet autem hoc corpus aequaliter complexionatum quandam dignitatem, per hoc quod est remotum a contrariis; in quo quodammodo assimilatur corpori caelesti.

[31560] I^a q. 76 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum quod partes animalis, ut oculus, manus, caro et os, et huiusmodi, non sunt in specie, sed totum, et ideo non potest dici, proprie loquendo, quod sint diversarum specierum, sed quod sint diversarum dispositionum. Et hoc competit animae intellectivae, quae quamvis sit una secundum essentiam, tamen propter sui perfectionem est multiplex in virtute; et ideo, ad diversas operationes, indiget diversis dispositionibus in partibus corporis cui unitur. Et propter hoc videmus quod maior est diversitas partium in animalibus perfectis quam in imperfectis, et in his quam in plantis.

[31561] I^a q. 76 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita. Et ideo non potuerunt sibi determinari a natura vel determinatae existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia vel defensionum vel tegumentorum; sicut aliis animalibus, quorum animae habent apprehensionem et virtutem ad aliqua particularia determinata. Sed loco horum omnium, homo habet naturaliter rationem, et manus, quae sunt organa organorum⁵⁸, quia per eas homo potest sibi praeparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus.

Articulus 6. Utrum corpori anima uniatur mediante aliquo alio corpore

[31562] I^a q. 76 a. 6 arg. 1 Ad sextum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva uniatur corpori mediantibus aliquibus dispositionibus accidentalibus. Omnis enim forma est in materia sibi propria et disposita. Sed dispositiones ad formam sunt accidentia quaedam. Ergo oportet praeintelligi accidentia aliqua in materia ante formam substantialem, et ita ante animam, cum anima sit quaedam substantialis forma.

[31563] I^a q. 76 a. 6 arg. 2 Praeterea, diversae formae unius speciei requirunt diversas materiae partes. Partes autem materiae diversae non possunt intelligi nisi secundum divisionem dimensionarum quantitatum. Ergo oportet intelligere dimensiones in materia ante formas substantiales, quae sunt multae unius speciei.

[31564] I^a q. 76 a. 6 arg. 3 Praeterea, spirituale applicatur corporali per contactum virtutis. Virtus autem animae est eius potentia. Ergo videtur quod anima unitur corpori mediante potentia, quae est quoddam accidens.

[31565] I^a q. 76 a. 6 s. c. Sed contra est quod accidens est posterius substantia et tempore et ratione, ut dicitur in VII *Metaphys*⁵⁹. Non ergo forma accidentalis aliqua potest intelligi in materia ante animam, quae est forma substantialis.

⁵⁶ Cap. 1.

⁵⁷ “Ad quintum dicendum quod corpus humanum est materia proportionata animae humanae; comparatur enim ad eam ut potentia ad actum. Nec tamen oportet quod ei adaequetur in virtute essendi: quia anima humana non est forma a materia totaliter comprehensa; quod patet ex hoc quod aliqua eius operatio est supra materiam. Potest tamen aliter dici secundum sententiam fidei, quod corpus humanum a principio aliquo modo incorruptibile constitutum est, et per peccatum necessitatem moriendi incurrit, a qua iterum in resurrectione liberabitur. Unde per accidens est quod ad immortalitatem animae non pertingit”. *Q. d. de anima*, a. 1 ad 5.

⁵⁸ Aristotele, *De anima*, III, cap. 8. Lett. 13.

⁵⁹ Cap. 1 (1028a31). Lett. 1.

[31566] I^a q. 76 a. 6 co. Respondeo dicendum quod, si anima uniretur corpori solum ut motor, nihil prohiberet, immo magis necessarium esset esse aliquas dispositiones medias inter animam et corpus, potentiam scilicet ex parte animae, per quam moveret corpus; et aliquam habilitatem ex parte corporis, per quam corpus esset ab anima mobile. Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut iam supra dictum est, impossibile est quod aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus et animam, vel inter quamcumque formam substantialem et materiam suam. Et huius ratio est quia, cum materia sit in potentia ad omnes actus ordine quodam, oportet quod id quod est primum simpliciter in actibus, primo in materia intelligatur. Primum autem inter omnes actus est esse. Impossibile est ergo intelligere materiam prius esse calidam vel quantam, quam esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quae facit esse simpliciter, ut iam dictum est. Unde impossibile est quod quaecumque dispositiones accidentales praeexistant in materia ante formam substantialem; et per consequens neque ante animam.

[31567] I^a q. 76 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum formarum. Et ideo una et eadem existens, perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo. Manifestum est autem quod unumquodque genus consequuntur propria accidentia. Sicut ergo materia praeintelligitur perfecta secundum esse ante intellectum corporeitatis, et sic de aliis; ita praeintelliguntur accidentia quae sunt propria entis, ante corporeitatem. Et sic praeintelliguntur dispositiones in materia ante formam, non quantum ad omnem eius effectum, sed quantum ad posteriorem.

[31568] I^a q. 76 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum quod dimensiones quantitativae sunt accidentia consequentia corporeitatem, quae toti materiae convenit. Unde materia iam intellecta sub corporeitate et dimensionibus, potest intelligi ut distincta in diversas partes, ut sic accipiat diversas formas secundum ultiores perfectionis gradus. Quamvis enim eadem forma sit secundum essentiam quae diversos perfectionis gradus materiae attribuit, ut dictum est; tamen secundum considerationem rationis differt.

[31569] I^a q. 76 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum quod substantia spiritualis quae unitur corpori solum ut motor, unitur ei per potentiam vel virtutem. Sed anima intellectiva corpori unitur ut forma per suum esse. Administrat tamen ipsum et movet per suam potentiam et virtutem.

Articulus 7. Utrum corpori anima uniatur mediante aliquo accidente

[31570] I^a q. 76 a. 7 arg. 1 Ad septimum sic proceditur. Videtur quod anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore. Dicit enim Augustinus, VII *Super Gen. ad Litt.*⁶⁰, quod anima per lucem, id est ignem, et aerem, *quae sunt similia spiritui, corpus administrat*. Ignis autem et aer sunt corpora. Ergo anima unitur corpori humano mediante aliquo corpore.

[31571] I^a q. 76 a. 7 arg. 2 Praeterea, id quo subtracto solvitur unio aliquorum unitorum, videtur esse medium inter ea. Sed deficiente spiritu, anima a corpore separatur. Ergo spiritus, qui est quoddam corpus subtile, medium est in unione corporis et animae.

[31572] I^a q. 76 a. 7 arg. 3 Praeterea, ea quae sunt multum distantia, non uniuntur nisi per medium. Sed anima intellectiva distat a corpore et quia est incorporea, et quia est incorruptibilis. Ergo videtur quod uniatur ei mediante aliquo quod sit corpus incorruptibile. Et hoc videtur esse aliqua lux caelestis, quae conciliat elementa et redigit in unum.

[31573] I^a q. 76 a. 7 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit, in II *De anima*⁶¹, quod *non oportet quaerere si unum est anima et corpus, sicut neque ceram et figuram*. Sed figura unitur cerae nullo corpore mediante. Ergo et anima corpori.

⁶⁰ Cap. 19.

⁶¹ Cap. 1 (412b6). Lett. 1.

[31574] I^a q. 76 a. 7 co. Respondeo dicendum quod si anima, secundum Platonicos, corpori uniretur solum ut motor, conveniens esset dicere quod inter animam hominis, vel cuiuscumque animalis, et corpus aliqua alia corpora media intervenirent, convenit enim motori aliquid distans per media magis propinqua movere. Si vero anima unitur corpori ut forma, sicut iam dictum est, impossibile est quod uniatur ei aliquo corpore mediante. Cuius ratio est, quia sic dicitur aliquid unum, quomodo et ens. Forma autem per seipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sit actus; nec dat esse per aliquod medium. Unde unitas rei compositae ex materia et forma est per ipsam formam, quae secundum seipsam unitur materiae ut actus eius. Nec est aliquid aliud uniens nisi agens, quod facit materiam esse in actu, ut dicitur in VIII *Metaphys*⁶². Unde patet esse falsas opiniones eorum qui posuerunt aliqua corpora esse media inter animam et corpus hominis. Quorum quidam Platonici dixerunt quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, a quo nunquam separatur, et eo mediante unitur corpori hominis corruptibili. Quidam vero dixerunt quod unitur corpori mediante spiritu corporeo. Alii vero dixerunt quod unitur corpori mediante luce, quam dicunt esse corpus, et de natura quintae essentiae, ita quod anima vegetabilis unitur corpori mediante luce caeli siderei; anima vero sensibilis, mediante luce caeli crystallini; anima vero intellectualis, mediante luce caeli Empyrei. Quod fictitium et derisibile apparet, tum quia lux non est corpus; tum quia quinta essentia non venit materialiter in compositionem corporis mixti, cum sit inalterabilis, sed virtualiter tantum; tum etiam quia anima immediate corpori unitur ut forma materiae.

[31575] I^a q. 76 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de anima in quantum movet corpus, unde utitur verbo administrationis. Et verum est quod partes grossiores corporis per subtiliores movet. Et primum instrumentum virtutis motivae est spiritus, ut dicit philosophus in libro *De causa motus animalium*⁶³.

[31576] I^a q. 76 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum quod, subtracto spiritu, deficit unio animae ad corpus, non quia sit medium; sed quia tollitur dispositio per quam corpus est dispositum ad talem unionem. Est tamen spiritus medium in movendo, sicut primum instrumentum motus.

[31577] I^a q. 76 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum quod anima distat quidem a corpore plurimum, si utriusque conditiones seorsum considerentur, unde si utrumque ipsorum separatim esse haberet, oporteret quod multa media intervenirent. Sed in quantum anima est forma corporis, non habet esse seorsum ab esse corporis; sed per suum esse corpori unitur immediate. Sic enim et quaelibet forma, si consideretur ut actus, habet magnam distantiam a materia, quae est ens in potentia tantum.

Articulus 8. Utrum anima sit tota in qualibet parte corporis.

[31578] I^a q. 76 a. 8 arg. 1 Ad octavum sic proceditur. Videtur quod anima non sit tota in qualibet parte corporis. Dicit enim philosophus, in libro *De causa motus animalium*⁶⁴, *non opus est in unaquaque corporis parte esse animam; sed in quodam principio corporis existente, alia vivere; eo quod simul nata sunt facere proprium motum per naturam.*

[31579] I^a q. 76 a. 8 arg. 2 Praeterea, anima est in corpore cuius est actus. Sed est actus corporis organici. Ergo non est nisi in corpore organico. Sed non quaelibet pars corporis hominis est corpus organicum. Ergo anima non est in qualibet parte corporis tota.

[31580] I^a q. 76 a. 8 arg. 3 Praeterea, in II *De anima*⁶⁵ dicitur quod sicut se habet pars animae ad partem corporis, ut visus ad pupillam, ita anima tota ad totum corpus animalis. Si igitur tota anima est in qualibet parte corporis, sequitur quod quaelibet pars corporis sit animal.

[31581] I^a q. 76 a. 8 arg. 4 Praeterea, omnes potentiae animae in ipsa essentia animae fundantur. Si igitur anima tota est in qualibet parte corporis, sequitur quod omnes potentiae animae sint in

⁶² Cap. 8 (1045b21). Lett. 5.

⁶³ O anche *De animalium motione*, cap. 10 (703a9).

⁶⁴ O anche *De animalium motione*, cap. 10 (703a34).

⁶⁵ Cap. 1 (412b17-27). Lett. 2.

qualibet corporis parte, et ita visus erit in aure, et auditus in oculo. Quod est inconueniens.

[31582] I^a q. 76 a. 8 arg. 5 Praeterea, si in qualibet parte corporis esset tota anima, quaelibet pars corporis immediate dependeret ab anima. Non ergo una pars dependeret ab alia, nec una pars esset principalior quam alia, quod est manifeste falsum. Non ergo anima est in qualibet parte corporis tota.

[31583] I^a q. 76 a. 8 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit, in VI *De Trin.*⁶⁶, quod *anima in quocumque corpore et in toto est tota, et in qualibet eius parte tota est.*

[31584] I^a q. 76 a. 8 co. Respondeo dicendum quod, sicut in aliis iam dictum est, si anima uniretur corpori solum ut motor, posset dici quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantum, per quam alias moueret. Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto, et in qualibet parte corporis. Non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cuiuslibet partis. Cum enim totum consistat ex partibus, forma totius quae non dat esse singulis partibus corporis, est forma quae est compositio et ordo, sicut forma domus, et talis forma est accidentalis. Anima uero est forma substantialis, unde oportet quod sit forma et actus non solum totius, sed cuiuslibet partis. Et ideo, recedente anima, sicut non dicitur animal et homo nisi aequiuoce, quemadmodum et animal pictum vel lapideum; ita est de manu et oculo, aut carne et osse, ut Philosophus dicit⁶⁷. Cuius signum est, quod nulla pars corporis habet proprium opus, anima recedente, cum tamen omne quod retinet speciem, retineat operationem speciei. Actus autem est in eo cuius est actus. Unde oportet animam esse in toto corpore, et in qualibet eius parte. Et quod tota sit in qualibet parte eius, hinc considerari potest, quia, cum totum sit quod dividitur in partes, secundum triplicem divisionem est triplex totalitas. Est enim quoddam totum quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea vel totum corpus. Est etiam quoddam totum quod dividitur in partes rationis et essentiae; sicut definitum in partes definitionis, et compositum resolvitur in materiam et formam. Tertium autem totum est potentiale, quod dividitur in partes virtutis. Primus autem totalitatis modus non conuenit formis, nisi forte per accidens; et illis solis formis, quae habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum et partes eius. Sicut albedo, quantum est de sui ratione, aequaliter se habet ut sit in tota superficie et in qualibet superficiei parte; et ideo, diuisa superficie, dividitur albedo per accidens. Sed forma quae requirit diuersitatem in partibus, sicut est anima, et praecipue animalium perfectorum, non aequaliter se habet ad totum et partes, unde non dividitur per accidens per diuisionem quantitatis. Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animae nec per se nec per accidens. Sed totalitas secunda, quae attenditur secundum rationis et essentiae perfectionem, proprie et per se conuenit formis. Similiter autem et totalitas virtutis, quia forma est operationis principium. Si ergo quaereretur de albedine, utrum esset tota in tota superficie et in qualibet eius parte, distinguere oporteret. Quia si fiat mentio de totalitate quantitativa, quam habet albedo per accidens, non tota esset in qualibet parte superficiei. Et similiter dicendum est de totalitate virtutis magis enim potest mouere visum albedo quae est in tota superficie, quam albedo quae est in aliqua eius particula. Sed si fiat mentio de totalitate speciei et essentiae, tota albedo est in qualibet superficiei parte. Sed quia anima totalitatem quantitativam non habet, nec per se nec per accidens, ut dictum est; sufficit dicere quod anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiae; non autem secundum totalitatem virtutis. Quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis; sed secundum visum in oculo, secundum auditum in aure, et sic de aliis. Tamen attendendum est quod, quia anima requirit diuersitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum et ad partes, sed ad totum quidem primo et per se, sicut ad proprium et proportionatum perfectibile; ad partes autem per posterius, secundum quod habent ordinem ad totum.

[31585] I^a q. 76 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod philosophus loquitur de potentia motiva animae.

[31586] I^a q. 76 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod anima est actus corporis organici, sicut

⁶⁶ Cap. 6.

⁶⁷ *De anima*, II, cap. 1 (419b9-17). Lett. 2.

primi et proportionati perfectibilis.

[31587] I^a q. 76 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum quod animal est quod componitur ex anima et corpore toto, quod est primum et proportionatum eius perfectibile. Sic autem anima non est in parte. Unde non oportet quod pars animalis sit animal.

[31588] I^a q. 76 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum quod potentiarum animae quaedam sunt in ea secundum quod excedit totam corporis capacitatem, scilicet intellectus et voluntas, unde huiusmodi potentiae in nulla parte corporis esse dicuntur. Aliae vero potentiae sunt communes animae et corpori, unde talium potentiarum non oportet quod quaelibet sit in quocumque est anima; sed solum in illa parte corporis quae est proportionata ad talis potentiae operationem.

[31589] I^a q. 76 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum quod una pars corporis dicitur esse principalior quam alia, propter potentias diversas quarum sunt organa partes corporis. Quae enim est principalioris potentiae organum, est principalior pars corporis, vel quae etiam eidem potentiae principalius deservit.