





IACOBI
ZABARELLAE
PATAVINI

In Tres Aristotelis Libros de Anima
Commentarij.

NUNC PRIMUM EDITI.

Cum Indice rerum Copiosissimo.

CUM PRIVILEGIIS.



VENETIIS. MDCV.

APVD FRANCISCVM BOLZETTAM.

LIBRO

DEI

GLi Eccel. Sig. Capi dell'Eccelso Conf. di X. infra scritti hauuta fede dalli Sig. Reformatori dello Studio di Padoua per relation delli doi à ciò deputati, cioè del R. Padre Inquisitor, & del Circ. Secretario del Senato Zuane Meraueglia, che nel libro delle opere di D. Giacomo Zabarella sopra li tre Libri dell' Anima d'Aristotele descritte, in tre zorni da essi veduto & letto, non si troua cosa alcuna contra la santa Fede Catholica, Principi, & buoni costumi concedono licenza che possi esser stampato in questa Città.

Datum die 3. Decembris 1604.

D.Z. Paolo Gradenigo.

D. Lunardo Mocenigo. } Capi dell'Eccel. Conf. di X.

D. Zuane Corner. }

Excelsi Consilij Decem Secretarius

Bonifacius Antelmi

1604. à 4. Decemb. Regist. nell'Off. con. la Biaff.

Gio. Francisco Pinardo Secret.

NO



PHILIPPO SPINELLO

S. R. E. Cardinali Amplissimo.



FRANCISCVS ZABARELLA

IACOBI FILIVS.



MULTA parens meus in omni philosophiæ genere partim à se inuenta, partim etiam ex obscuris veterum monumentis eruta litteris consignauit, eo animo, vt præclare secum duceret actum in, si quod sibi longis laboribus, ac vigilijs de vitæ vsura demi non ignorabat, eius impendio commodum aliquod sapientiæ cupidus pararetur. Et illius quidem ad bene merendum propensæ voluntati, cum viuens quædam euulgasset, multa grati animi significatio à studiois repensâ est, & mortali iam vita functum (nisi domesticæ amor gloriæ me decipit) haud exigua industriæ, ingenijque laus est consecuta: Sed cum ille in omnibus, quæ sibi contemplanda sumpsisset, magnam semper diligentiam adhiberet, nulla tamen in re tantum operæ, ac studij à se positum solitus est prædicare, quantum absoluendis in tres Aristotelis de Anima libros Commentarijs impendisset. Et profecto ita res habet, nihil profus, vel de rerum natura, vel de bene beateque viuendi ratione cognosci posse ipsa ignorata Anima, cuius definitio, facultates, & functiones præclaro illo Opere à Philosophorum Principe subtilissimè inuestigantur. Hos ego Commentarios cum edere constituissem nemo SPINELLE Illustrissime in mentem venit, cui iustius inscriberentur, quàm tibi. Nam vt ea præteream, quæ tibi cum multis
communia

communia sunt, summam generis nobilitatem, sacrum purpuræ decus, diuinas, opes, quæque alia quoddam extra hominem sunt aut nihil, aut minimum pertinent ad laudes tuas, tu certe is es, cuius ingenium, doctrina, probitas, ac cetera animi ornamenta quemlibet etiam nullo tibi obstrictum nomine ad te omnibus colendum officiis excitate facile possint. Ego verò, ipsaque adeo vniuersa domus nostra iam ab eo tempore, quo tu ad huius prudentiæ disciplinam Patavium concessisti, ita inter tuos esse cœpimus, vt nullam inde occasionem prætermiseris tuæ singularis in nos promentiæ beneuolentiæ. Nec sine magna virtutum tuarum admiratione commemorare possum, quàm graues inter occupationes id præstiteris, contra improbam multorum consuetudinem, quibus noui honorum tituli, & suscepta ingentium rerum administratio tenuiores amicos ex animo statim excutiunt. Tu Archiepiscopi nomine, ac munere insignis, tu duodecimualis Collegij Clericus, tu Pontificius ad Cæsarem Nuncius cum multos annos sub magna curarum mole pro Christiana religione, proque Romani Principis dignitate labores, numquam interim de tuo vetèri in nos amore quidquam remisisti. Verendum videbatur ne recenti honoris accessione, qua tuorum te meritum suffragia in amplissimum ordinem retulere, tibi forsitan excideremus. Tu verò, cum ea de re præstantissimi viri Petrus Valerius, & Antonius Quærens meo tibi nomine Ferrariæ gratularentur, quæ de me ac fratribus, quæ de parente meo perhumaniter non dixisti? Iure igitur quod hoc tempore munus mihi maximum domi fuit, id PRINCEPS beneficentissime ad te ire potissimum debuit, quod tu ita accipias opto, ut cum his paterni laboris lucubrationibus, in quas fortasse suis parcè vectur viribus tempus, mei quoque erga te memoriam obsequi propagare ad seram posteritatem me existimes voluisse. Vale. Patavij 2. Non. Nouemb. M D C III.

N D E X

- Alus quilibet non in quolibet subiecto indiffinitè recipitur sed in determinato, ibidem c. 62. fac. 2. colum. 1.*
- Alho & phlo in patiente recipiuntur, lib. 3. c. 7. fac. 2. col. 2.*
- Almus non potest operari quando vult, & quomodo, lib. 2. c. 10. fac. 2. col. 1.*
- Aer habet potentiam recipiendi lumen & tenebras, lib. 2. c. 2. 1. fac. 1. col. 2.*
- Aer est magis perspicuus, & quomodo, ibidem c. 13. 1. fac. 1. col. 1.*
- Aequiuocum nec naturam vnam significat, nec habet definitionem vnam, lib. 2. c. 6. fac. 2. col. 2.*
- Agens agit quatenus est actus, patient quatenus est potestate, lib. 2. c. 5. 1. col. 1. fac. 3. col. 1.*
- Agens dicitur id quod mouet motu alterationis, ibidem, c. 97. fac. 1. col. 1.*
- Agens aequale quod potest agere oppositum, potius est patient quam agens, & quomodo lib. 2. car. 99. fac. 1. col. 1.*
- Agens non semper à patiente reparatur, lib. 2. c. 92. fac. 2. col. 1.*
- Agens naturale à nullo impeditum, appropinquat patienti disposito necesse est vt agat, lib. 2. car. 90. fac. 2. col. 2.*
- Agens est prestantius materia, lib. 2. c. 51. facie 1. colum. 2.*
- Agens potens foras inducere in materiam ignobiliorem maioris est virtutis, quam potens in nobiliorum, & quomodo, libro 1. carta 3. facie prima, columna 1.*
- Agens materiae mittitur à corde per arterias, lib. 2. c. 51. fac. 1. col. 2.*
- Agens naturale non potest immediate producere aliquid sine potentia media, lib. 2. carta 72. facie 1. colum. 2.*
- Agens ex aggregato omnium graduum anime in eodem composito fit vna anima, lib. 2. c. 85. facie 1. col. 2. anima nominatur à g. ad 4. nobiliori, ibidem.*
- Aggregata duorum corporum non faciunt nisi per contactum, sed huiusmodi, lib. 2. c. 12. fac. 1. col. 2.*
- Alexander non ignoravit peram. interpretationem definitionis anime, lib. 2. c. 8. fac. 2. col. 2.*
- Albedo in quolibet parietis parte, & si tota sit secundum extensionem, non tamen tota secundum extensionem, & quantitatem, lib. 2. car. 54. facie prima, colum. 2.*
- Albedo est proprius color omnium elementorum speculorum, lib. 2. c. 13. 1. fac. 1. col. 2.*
- Albus & niger sunt proprii colores elementorum, ibidem, fac. 2. col. 1.*
- Alimentum est albus corpus, non est agere in corpus, sed est apponi tanquam materiam generatam, lib. 2. c. 97. fac. 1. col. 1.*
- Alimentum agit esse non secundum in virtute, saltem secundum locutionis formam, lib. 2. c. 97. fac. 1. col. 1.*
- Alimentum, secundum D. Thomam & Marcum est principium Gemam mouetur, & mouet, & quomodo, lib. 2. c. 97. fac. 1. col. 1.*
- Alimentum est instrumentum distinctum ab anima, lib. 2. c. 96. fac. 2. col. 2.*
- Alimentum conseruat ad conseruationem viuentis, vt causa sine qua non, lib. 2. c. car. 95. facie prima, colum. 2.*
- Alimentum vt veritè potest in substantiam excrementariam est generabile, lib. 3. car. 94. facie 2. colum. 2.*
- Alimenti definitio duplex, & qua ibidem.*
- Alimentum quatenus nutrit conseruat substantiam viuentis, que est in continuo fluxu, lib. 2. carta 94. fac. 2. col. 1.*
- Alimentum per se auget, non quatenus quantum, sed quatenus reddere potest maiorem viuentis quantitatem, lib. secundo, car. 94. facie secunda, colum. 1.*
- Alimentum per se nutrit non quatenus est telis substantie, sed quatenus potest in telis substantiam, libro secundo, carta 94. facie secunda, colum. 1.*
- Alimentum quatenus est quantum, est argumentatum quantitatis rei nutrita, lib. 2. car. 99. fac. 1. colum. 2.*
- Alimentum non potest referri ad corpus quodlibet indifferenter, sed ad corpus animatum, lib. 2. c. 93. fac. 2. col. 2.*
- An alimentum sit id, quod primo aduenit corpori animato, an id quod postremo partibus adiungitur, lib. 2. car. 93. fac. 2. columna 1. responsus ibidem.*
- Alimentum est contrarium ei quod alitur, & potest in eius substantiam transformari, & ipsam auget, & est ignobilis, libro secundo, carta 92. fac. 1. columna 2.*
- Alimentum significat respectum ad id quod alitur, lib. 2. car. 92. fac. 2. col. 1.*
- Alimentum quatenus alimentum, est ignobilis re alenda ibidem, fac. 1. col. 2.*
- Alimentum est propter rem alendam, ibidem.*
- Alimentum graue non minus ad supernas partes mittitur, sed & inferas, libro 2. car. 88. fac. 2. colum. 2.*
- Alimentum ideo repositur, vt regatur à calore naturali, & quomodo patitur, lib. 2. car. 65. fac. 1. colum. 1.*
- Alimentum debet habere certam proportionem, & contemperantiam harum qualitatrum, & quomodo, libro secundo, carta 64. facie prima, columna 2.*
- Alimentum quatenus alimentum est solidum frigidum, humidum, & siccum, lib. 2. c. 64. facie 1. columna 1.*
- Alimentum cuius sit corpus mixtum ex elementis non habet saporem, lib. 2. carta 68. facie secunda, colum. 1.*
- Alteratio corruptiua est mutatio de positivo in positivum, & quomodo fiat, libro 2. car. 102. facie 2. colum. 1.*
- Alteratio perfectiua est qua aliquid requiritur, & si non remouetur, & quomodo, ibidem.*

Alteratio

INDEX

- Alteratio est de positivo in positivum, ibidem.*
- Alteratio est proprie dictus motus, & est de subiecto in subiectum, libro secundo, car. 103. fac. prima, colum. 1*
- Alexander posuit animam intellectivam mixtam corpori, & dantem esse materie, & eductam de potentia materie, non tamen dicit esse organicam, libro tertio, carta 23. facie secunda, columna 1*
- Analogum non habet unam naturam, sed definitionem unam, libro secundo, car. 66. facie secunda, colum. 2*
- Anima est forma corporis animati, lib. 1. c. 1. fac. 1. colum. 1*
- Anima dividitur in universa accepta in quatuor gradus vite, ibidem.*
- Anima quomodo in triplici genere carnarum est causa corporis animati, libro primo, car. 5. fac. prima, colum. 1*
- Anima est finis ultimus generationis hominis, & est ipsius forma, & essentia, lib. 1. car. 6. facie secunda, col. 1*
- Animam esse subiectum in libris de anima, quomodo ad mentem aliquorum colligitur ex 3. tex. & constat, libro primo, car. 3. facie secunda, columna 1*
- Animal quomodo est equivoicum, & univoicum, libro primo, car. 13. facie prima, columna secunda, redarguit aliquorum contra Alexandrum de animalis ibidem.*
- Anima duobus modis pendet a corpore, aut secundum esse, aut secundum operationem, lib. 1. car. 19. fac. 2. col. 2*
- Animam pendere a materia secundum esse, est pendere subiective ab organo; pendere organicè à facultate corpore a offerente obiectum est obiective ibidem, fac. 2. col. 2*
- Anima est id, per quod vivens distinguitur à non viventi, libro secundo, carta 6. facie secunda, columna 1*
- Anima per nomen actus declaratur quod non est absolutum, & completum, sed complementum alterius, libro secundo, carta 7. facie secunda, columna 2*
- Anima in somno est sine operatione, lib. 2. car. 7. f. 2. colum. 1*
- Anima est actus primus, & non secundus, ibidem.*
- Anima intellectiva comprehenditur sub definitione anime, & quomodo scilicet non solum, ut dicit formam informantem, sed etiam assistentem, ut teneatur anima immortalitatem, lib. 2. car. 10. facie prima, columna prima, illorum consuetio, ibidem.*
- Anima est actus corporis instrumentalis scilicet distincti in varia instrumenta, lib. 2. car. 13. facie 1. colum. 2*
- Anima est medium inter formas superiores abstractas, & formas naturales inferiores, lib. 2. car. 18. fac. 2. col. 1*
- Anima ut medius participat utriusque conditionibus & quomodo, ibidem, fac. 2. col. 2*
- Anima regit corpus per cognitionem, ibidem.*
- Quomodo sit immixtum, an anima sit actus alio modo, ut nauta nautis, ibidem.*
- Anima intellectiva non solum est similis nauta, sed etiam sensitiva, libro 2. carta 19. facie prima, columna 1*
- Anima ut gubernans, potest dici actus eius, sed non ut actus primus, neque ut actus secundus, ibidem.*
- Animam habens non omne est animal, ibidem.*
- Animam habens perfectiorem animal dicitur, ibidem.*
- Anima est principium ipsius vivientis constitutum, libro secundo, carta 19. facie secunda, columna 2*
- Anima nomine absolute prolato intelligi debet anima perfecta, quæ dat esse, & completum rei, ibidem, fac. 1. col. 1*
- Quelibet anima pars informat omnes partes corporis, & non unam sine alijs, ibidem.*
- Anima plantæ est forma materialis extensa ad extensionem materie, & divisibilis ad divisionem corporis, ibidem, fac. 1. col. 2*
- Anima facta divisibilis propter corpus est una actu, & potestate plurcs, ibidem.*
- Anima est tota in toto corpore, & tota in qualibet parte, & pars in parte, ibidem, fac. secunda, columna 1*
- Anima omnia facit per calorem naturalem tanquam per instrumentam eius primum, lib. 1. car. 5. facie 1. col. 1*
- Anima non potest existere sine principio in quo radicatur, libro secundo, car. 5. facie secunda, colum. 2*
- De anime partitione secundum quantitatem, libro secundo, carta 53. facie prima, columna prima.*
- Aliorum afferuntur sententia, & refelluntur, libro secundo, carta 54. facie prima, columna 2.*
- Anima ad corpus duobus modis referri potest, vel ut forma constitutus ipsum in specie, vel ut vivit eo tanquam instrumento ad operandum, libro secundo, carta 55. facie prima, columna 1.*
- Anima si consideretur ut actus informans corpus, eodem modo se habet ad totum, & ad partem, & non ut vivit corpore, & quomodo, ibidem.*
- Anima est subiectum scientia, & scientia perfecta anima, libro secundo, carta 59. facie secunda, columna 2*
- Anima est finis utroque modo, lib. 2. car. 87. fac. 1. colum. 1*
- Anima vegetativa est in sensitiva non ut tenet locum determinatis, sed determinati, lib. 2. c. 68. fac. 1. colum. 1*
- Potestate inest quodam modo, & modo actu, ibidem.*

N D E X

- Anima non est apta operari per seipsam sine ope alii cuius.* lib. 2. c. 72. f. 1. col. 2
- Anima rationali aliqui tres facultates attribuit.* li. 2. c. 79. f. 2. col. 2
- Anima humana facultates sunt duae.* ibid.
- Animus pars quae dicitur mens non habet varietatem ex organo, & alia.* ibid. & vocatur a Philosopho locus specierum. ibid.
- Anima rationalis contempletur res per facultatem intellectivam.* lib. 2. car. 80. fac. prima, columna prima.
- De anima non agitur in his libris tanquam de subiecto, sicut tanquam de principio.* lib. 2. c. 81. fac. prima, col. 1
- Anima natura quomodo declaranda est per relationem ad suos effectus, & qui sunt.* ibidem, fac. 1. col. prima.
- Anima sensitiva nil aliud est, quam actus primus quo animal est animal.* ibid.
- Anima intellectiva est actus primus quo homo est homo.* ibid.
- Anima sensitiva ingenito educitur de potentia matris, & potentia feminis generativa, & quomodo.* libro secundo, carta 84. facie secunda, col. secunda.
- Anima sensitiva bruti generat sensitivam non quantum est sensitiva, sed ut continet in se gradum vegetalem.* libro 2. car. 84. fac. secunda, columna secunda.
- Anima vegetativa licet sit communissima pars animae, non tamen reperitur extra ut communissima.* libro secundo, car. 85. fac. prima, column. prima, nec constituit viuentis communem, quod non sit neque planta, neque animal, sed contracta reperitur. ibidem.
- Anima vegetativa humana generat hominem, & equam equam.* ibid.
- Anima dicitur forma, finis, & efficiens.* lib. 2. c. 85. fac. 2. col. 2
- Anima est id, quo vivens habet suum esse specierum.* libro secundo, carta 86. facie prima, column. 2
- Anima secundum antiquos est corpus quoddam tenuis distinctum a corpore denso, quod tenet locum materij.* lib. secundo, fac. secunda, column. prima. Et est spiritus vitalis, vel sanguis, vel semen, penetrans per omnes partes corporis crassi. ibidem.
- Anima secundum aliquos dicitur actus corporis non ratione esse, sed operationis.* consuetur lib. 2. car. 100. fac. 2. col. 1
- Anima rationalis perfecta definitio.* lib. 2. c. 35. fac. 1. col. 1
- Anima non est actus primus nisi per similitudinem.* lib. 2. c. 37. f. 1. col. 1
- Anima est id quo primo constituitur vivens, & distinguitur a non vivente.* ibidem, fac. secunda, col. secunda.
- Anima est actus primus, & principium constitutionis viventis corporis secundum omnes quatuor gradus, & est principium operationum earum dem.* ibidem.
- Anima ut forma est finis materij, ut finis cuius, at ut est vivens corpore animato est finis cui, & quomodo.* libro secundo, carta 87. facie 1. columna 2
- Anima operans est finis materij in educatione formae per generationem.* libro secundo, car. 87. fac. 1. column. 2
- Anima in animalibus est principium motus.* ibidem, fac. 1. column. 2
- Anima sensitiva, & intellectiva est principium motus localis in homine.* ibidem, fac. 1. col. 1.
- Anima est principium sensationis, quae est alteratio quadam.* ibidem.
- Anima est principia causa conservans.* lib. 2. c. 95. fac. 1. column. 2
- Anima non potest nutrire nisi ex materia convenienti.* ibidem.
- Anima est id quod alit, alimentum est id, quo alitur.* lib. 2. c. 96. fac. 2. col. 2.
- Anima non est omnino primum movens in animali, & quomodo.* libro secundo, carta 99. facie 1. column. 1
- In anima non recipitur natura sensibilis, sed species spiritualis.* libro 2. carta 103. facie prima, columna 2
- Anima rationalis secundum Simplicium quomodo sit media inter secundum, & quartum gradum.* lib. 3. car. 1. fac. 2. col. 1
- Anima rationalis secundum Simplicium habet tres status.* ibidem.
- Per animam (ut inquit Simplicius) Philosophus intelligit aggregatum omnium animarum in humine.* ibidem, fac. 2. col. 2.
- Quomodo tres anime secundum Simplicium faciunt unum aggregatum, & quomodo tale aggregatum vocetur anima.* ibidem.
- Quomodo anima rationalis progressa in corpus unitur alijs animabus materialibus.* ibidem.
- Quomodo per animam particularem intelligit Simplicius supremam partem animae, scilicet rationalis.* ibidem.
- Quomodo anima dicitur se totam contempleri, & quomodo non, sed per partem.* ibidem, & per quam partem. ibidem.
- Quomodo secundum Themistium exponenda est particula animae, & laudatur eius opinio.* lib. 3. car. 2. fac. 2. column. 1
- Anima non est attribuenda operatio, sed solum corpori animato.* ibidem.
- Anima est id quo operatur corpus animatum.* ibid.
- Quomodo anima est actus, & potentia.* lib. 3. car. 2. 1. fac. 1. col. 1
- Quomodo nomine animae innuitur secundum Themistium animatum secundum quandam modum loquendi.* ibidem.
- Anima secundum veram Philosophiam, & fidem catholicam; est immortalis, & separabilis a corpore.* libro tertio, car. 23. facie prima, column. 2.

INDEX

sed secundum Philosophiam Aristotelis mortalis, & inseparabilis. *ibid.*

Animas intellectivas esse omnium partium nobilissimas. *ibid.* ex ipsa operante homo est intelligens, & operans *ibid.*

Animam operari nil aliud esse quam hominem operari, & intelligere *ibid.*

Animas potest duobus modis uocari organica. lib. 3. c. 25. f. 1. col. 1

Animas intellectivas utitur toto corpore. *ibidem* fac. 2. col. 2

Antiqui in quo sint laudandi de anima intellectiva. lib. 3. c. 26. fac. 1. col. 2

Animas secundum esse & vi actus primus quomodo commisceatur corpori. *libi* & non respectu operatio nis. lib. 3. c. 26. f. 1. col. 1

Animas quomodo sit locus specierum secundum antiquos, & constantur *ibid.*

Animas intellectivas non habet actu species, sed potestate. *ibid.* col. 2

Animas qua metaphora dicitur locus specierum quas recipiunt *ibid.*

Animas metaphoricè est locus specierum, & non proprie. *ibid.* c. 26. fac. 2. col. 1

Quomodo anima intellectiva, & intellectus non sint secundum aliquos recentiores. *ibid.* fac. 2. col. 2

Antiqui errauerunt, quia non distinxerunt, quae anima esset locus specierum. lib. 3. car. 27. fac. prima, col. 1

Animas quomodo sit omnia entia quodammodo. li. 3. c. 27. f. 1. col. 1

De anima nil dictum est ab antiquis quod approbari possit. lib. 3. car. 1. fac. 1. col. 1

Quoniam omnem animam, antiqui sunt amplexi. *ibidem.*

Animalia qua mouentur a seipsis diuiduntur in partem mouentem, quae est similis nante, & motam, quae est similis nati. libro secundo, car. 19. fac. prima, col. 1

Animalia dicuntur animalia per excellentiam. lib. 2. c. 19. f. 1. col. 2

Animalibus imperfectis non est datus motus progressus. lib. 2. car. 40. fac. 1. col. 1

Animalia habent alimentum sibi conueniens *ibidem.*

Animal est uiuus per partem vegetalem, & est animal per sensum. libro 2. car. 41. fac. prima, col. 1

Animal non sit animal vilo modo à vegetali uque primo, neque secundo *ibidem.*

Animalia mutant locum, quae secundum se tota trahuntur de loco ad locum. *ibidem.*

Animalia perfectiora ex seipsis mutant locum. *ibidem.*

Animalia qua dicuntur zoophita dum dilatantur, & contrahuntur mouentur sed non mutant locum. *ibidem.*

Animalibus inest motus, quibus alij sensus perfectiores infunt. *ibidem.* fac. 2. col. 1

Animalibus frustra dati essent sensus perfectiores nisi possent ex se moueri ad quaerendum cibum,

ca qua ipsi interimum, ac ledunt. *ibid.*

Animalibus infectis quomodo infunt plures potentias anima. libro secundo, car. 44. fac. secunda, colum. prima

In omnibus animalibus plures potentias non sunt loco diuise sed simul iuncta in qualibet parte. lib. 2. car. 45. f. 1. col. 2

Quilibet anima pars informat omnes partes corporis, & non vnam sine alia. *ibid.*

Omne animal habet sensum. *ibidem.* fac. secunda, colum. 2

Animalia sanctorum, vtpote calidiora, cerebrum habent. lib. 2. c. 53. fac. prima, col. 1. & frigidiora membrum, & cerebro, ad moderandum spiritum calorem indigent *ibid.*

Animata sola propria nutriuntur, & augentur. lib. 2. c. 77. fac. 1. col. 1

Animalia quae sunt ex putri materia non sunt motiva *ibidem.* fac. secunda, col. prima. & habent quaedam naturalem imperfectionem; qua impedit facultatem generatricem ne exeat in actum. *ibidem.*

& generant aliud animal sed imperfectum. *ibid.* fac. secunda, col. secunda. quod neque si mas, neque femina, neque simile eis secundum speciem *ibidem.*

Inanimata generant aliud simile, & conferunt virtutem in alium extrinsecam materiam. libro secundo, carta 78. facie prima, columna secunda, & neque de propria materia, neque de forma propria aliqui exhibent, sed aliam monero formam esse, & speciem ex illa materia educunt. *ibidem.*

Animalia qua fiunt a sibi simili in specie, speciem aeternam habent. libro secundo, car. 84. fac. prima, columna prima. qua vero fiunt ex putri materia, & non à simili in specie, minus aeternitate gaudent. *ibidem.*

Animalium corpora sunt instrumenta facta propter vitam. lib. 2. c. 87. fa. col. 1

In omni animalibus sunt plures gradus vite. libro secundo, carta 38. facie prima, columna secunda. neque unquam vllus dubitauit an animalia uiuant. *ibidem.*

In animalibus est propensio elementi dominantis ad descendendum, & quomodo. lib. 2. car. 88. fac. secunda, col. 2

Animata sunt organica, & ad usus organorum requirunt certam, & determinatam quantitatem. lib. 2. c. 90. f. 2. col. 1

Inanimata non sunt organica, nec vllam certam quantitatem postulant *ibid.*

Anatomistae nullam in humano corpore partem inueniunt, quae in intellectu tanquam organum esse attribuenta. lib. 2. c. 55. f. 2. col. 1

Appetitus acceptus pro voluntate non constituit gradum distinctum a quarto gradu. lib. secundo, car. 42. fac. 2. colum. 2. omnibus inest, quibus inest intellectus. *ibid.*

Appetitus & imaginatio sunt in singulis lacerta partibus non loco separatis. lib. 2. c. 44. f. 2. col. 2

I N D E X

Appetitus excitatur tum ad profecutionem tum ad fugam. lib. 2. c. 79. fac. 1. col. 2
Apprehensio sub ratione objecti utilis ad naturam sensus spectat ut sensus. ibid. col. 2
Apprehensio incunda, vel molesti non amplius ad sensum spectat, ut sensus, sed ut mouentur a propria forma cuiusque animalis. ibidem, f. 1. col. 2
Appetuum & sensuum non esse unam, & eandem animam facultatem, sed duos distinctos. ibid.
in Appetum trahitur anima ad profecundum obiectum. ibid. fac. 2. col. 1
Appetitina est diuersa à sensu, & phantasia. ibidem. & eius operatio non est formaliter cognitio, licet supponat cognitionem. ibidem.
Appetitus & imaginatio sunt aequè communia ac sensus. ibid. fac. 1. col. 2. & non faciunt gradum distinctum a gradu sensibili. ibid.
Appetudo intellectus vocatur habitus. lib. 2. car. 104. fac. 1. col. 2
Appetudo in sensu non vocatur habitus, sed facultas. ibidem.
Aqua est minus perspicua quam aer. lib. 2. car. 131. fac. 1. col. 1
Arts medica multa seruit a libris de anima secundum mentem Pauli Veneti. lib. 1. c. 6. fac. 2. col. 2
Argumentum quo probatur simplicitas substantiarum abstractarum per viam intellectus humani non est à simili, ut putauit Auer. sed à minori ad minus. lib. 1. c. 6. f. 2. col. 1
Argumentum Aristotelis contra Platonem de partibus anima quomodo ualeat. lib. secundo, car. 43. fac. 1. col. 2
Aristoteles attribuit Platoni tres diuersas partes anima tanquam subtilialiter distinctas, quas locauit in diuersis partibus corporis. ibidem. fac. prima. col. 2
Aristoteles quomodo accedit ad Christianam fidem affirmando lumen externum esse Deum. libro tertio, car. 76. fac. secunda, column. 2. nec assecutus est ueritatem, quia putauit per solam phantasmatum illustrationem peruenire ad nos lumen diuinum. ibidem
Astra sunt partes cæli denseiores, & non transparentes, sed lucida, & colorata. lib. 2. car. 131. fac. prima, col. 1
Astrologia excedit nobilitate subiecti Geometriam. lib. 1. c. 1. f. 2. col. 1
Astrologia infirmitas demonstrat, & à posteriori potius, quam à priori. ibidem, carta 2. fac. secunda, col. 1
Arts que alteri præcipit Architectonica uocanda est. lib. 1. c. 51. f. 1. col. 1
Attributa qua prædicantur de re in quid duob. modis possunt considerari. lib. 1. car. 10. fac. 1. col. 1. & ut prædicantur in quid nulla Methodo ratificari possunt. ibid.
Auer. opinio de intellectu ut habes esse in corpore. & confutatur. lib. 3. c. 23. f. 2. col. 1
Auctores uult intellectum nostrum posse intelligere tum materiales, quam immateriales formas. ibid.

c. 19. f. 1. col. 2
Auditus & olfactus medium manifestius habent. lib. 2. c. 138. f. 1. c. 2
Aures non sunt instrumentum auditus. ibid.
Auer. opinatus est utrumque actum anime esse formam, lib. 2. c. 8. f. prima. col. prima, & confutatur. ibidem
Auclrix & atrix facultas dirigitur ad generatiuam. lib. 2. c. 76. fac. 2. col. 1
Auclio non potest fieri sine nutritione. ibid.
Auclio requirit tres condiciones. lib. secundo, car. 77. fac. 1. col. 1
Augmentatio, & nutritio, & omnes alij motus, qui non sunt ab anima, sunt secundum unam partem. lib. 2. c. 19. f. 2. col. 2
Qua proprie augentur in omnes partes augentur, & in una solum per se res inanimata. ibid.
Ex qualibet augmentatione non dicitur res uiuere. ibidem facie secunda, columna prima.

B



Bonum & honorabile quod nam sit, & quid intelligatur a Philosopho. lib. primo, car. 1. fac. secunda, col. prima.

Bonum triplex est, honestum, uile, & iucundum. ibid.

Bonum communiter acceptum uocatur a Gratia ex-abor. ibid.

Bonum honestum uocatur bonum, & bonum enim proprie uocatur bonum tale, quod simul honestum & iucundum sit, ac pulcrum. ibid.

Bonum non ideo est, quia expeditur, sed quia expeditur ideo bonum est. ibid.

Bona alia sunt per se bona & expetibilia propter se, & alia propter aliud. ibid.

Bona propter aliud sunt bona uilia, at uile amplectitur iucundum. ibid.

Bonum propter se est id quod honestum est. ibidem.

Bonum & malum quomodo sunt in rebus, & quomodo in anima. libro primo, car. 2. fac. prima, columna secunda.

Burlei opinio de certitudine scientia de anima. ibid. c. 3. fac. 2. col. 1

Bonum apprehenditur prout est quoddam uerum, sed appetitur non ut uerum, sed ut bonum. lib. 2. c. 80. fac. 1. col. 1

Bonum est per se omnium humanorum alium finis. lib. 2. c. 80. f. 1. col. 2

Caloris

INDEX



Caloris origines in animalis dua sūt, quorum una est anima, altera est natura elementaris. lib. 2. c. 51. f. 1 col. 1

Calor in diuersis partibus varius est ibidem.

Calor in animalis modo maior, modo minor, non est ob motum aut maiorem distantiam a corde, sed ob diuersas elementorum mixtiones. ibid.

Calorem ex utrisque constat medici solent uocare temperaturam, seu calorem temperatura. ibidem

Calor temperaturae ille proprie est, qui formam mixtionis insequitur, & in corpore post animalis obitum remanet. ibid.

Calor qui consequitur animam, uocatur animalis. ibidem

Calor naturalis est agens, & conuertens materiam, & sanguinem alimentalem in subtiliorem: uisus a corde per arterias ad omnia membra. ibidem fac. 1. col. 2

Calidum omne, & omne frigidum non est conueniens alimentum utriusque animalis. lib. 2. car. 64. fac. prima, col. 2

Calidum & frigidum sunt qualitates actiua, siccum & humidum passiva. lib. 2. car. 65. fac. prima, col. 2

Calor est id quo alitur animal, ut instrumentum anime. lib. 2. c. 96. f. 2. c. 1

Calor mouet quia alterat alimentum ibidem. car. 97. fac. prima, col. 2. Et si mouetur ab anima. ibid. dicitur non moueri, quia non mouetur ab aliquo extra se. ibid.

Calorem temperatura intelligunt medici aggregati ex utroque. ibid.

Calorem alterum uocauit Philosophus calestem, & alterum elementarem, sicut igneam, ibidem.

Calefactio est transitus a priuatione caloris, cum qua est necessario coniunctum frigus. lib. 2. car. 103. f. 1. col. 1

Causa & principium dicitur quattuor modis. lib. 2. c. 85. fac. 2. c. 2

Causa ipsius esse est essentia & forma rei. ibidem. fac. 2. col. 2

Causa cur aliqui homines ex uno accidente irascuntur, & alij non non est anima, neque obiectum, sed diuersitas temperaturarum lib. 1. car. 24. f. 1. c. lum. 1

Causa formalis dicitur quod quid erat esse, & rationis rei. lib. 2. c. 13. f. 1. col. 1

Causa cur natura dederit animalibus sensum. ibid.

Certitudo scientia est forma scientia. lib. 2. fac. 2. col. 1

Certitudo scientia quo non est forma scientia. ibid.

Certitudo est accidens quoddam, & non est forma. ibid.

Certitudo secundum quandam similitudinem dicitur forma. ibid.

Certitudo cognitionis humane non potest superare rei dignitatem, sed bene e contra. ibid.

Celum est animal immortale, & in eo est intellectus & motus, non tamen potentia uegetalis. lib. 2. car. 39. fac. 2. col. 1

de Celo & eius anima in his libris non est sermo, ibidem

Celo inest sensus Simplicis exsultauit. lib. 2. car. 39. f. 2. col. 2

in Celo sensus sunt nobiliores, quam in his animalibus inferioribus. ibid.

Celo non inest potentia nutritiua. ibid.

Celo nullus inest sensus, neque ratioe anima, neque ratioe corporis. ibid.

Celum est eorum simplex ex parte omnium elementarium qualitatum. lib. 2. c. 10. fac. 1. col. 4

Celum est inalterabile. ibid.

Celo non inest sensus. ibid.

Celum est impassibile & aeternum. ibid.

Celum non nutritur. ibid.

Celum non habet alios sensus, uisum, auditum, & olfactum. ibid.

Celum nullum requirit sensum, neque quo ad esse, uoque quo ad bene esse, & sui conseruationem. ibidem

Cerebri officium est calorem spirituum moderari gratia cognitionis. lib. secundo, car. 52. fac. 2. col. 2. & est factum a natura frigidum, & satis magna molis in homine praesertim. ibid.

Cerebrum non omnia agit, non nutrit, neque auget, neque generat sibi simile. lib. secundo, car. 53. f. 1. c. 1 nec est membrum principis, sed minister quidam principis, at omnium multiformum nobilissimas. ibidem.

Celeste corpus mouetur motu a forma, & non motu, & corpore celesti ut materia. lib. 2. car. 59. f. 2. col. 1

Celum totum quomodo a radijs solaribus illuminetur excepta modica parte, quam attingit conus umbrae terra. libro secundo, carta 121. fac. prima, col. 2

Celestia omnia constant ex una eademque materia. libro secundo, car. 130. fac. secunda, col. secunda. differunt secundum maiorem, & minorem raritatem, ac densitatem. ibid.

Celestia corpora sunt colorata, eo lux ipsorum color est. ibid.

Celestia corpora quo densiora sunt, & magis colorata, & magis lucida. ibid.

Caeli pars rara praecipua est, & transiens. lib. 2. car. 131. f. 1. c. 1
Qui dicit Caelum dicit formam, qui dicit hoc caelum dicit formam in materia. lib. 3. carta 26. fac. secunda, col. prima. Per carnem quid intelligatur, & quid per esse carnis. lib. 3. car. 42. fac. secunda, col. 1
Quomodo per carnem intelligatur totum compositum, et

INDEX

- esse carnis eius quidditasem*. lib. 3. c. 43. fac. secunda, col. 2.
- Id proprie est in Categoria quod per concretum significatur*. ut album. libro secundo, car. 11. f. secunda, col. 2.
- Cognitio in actibus disciplinis non propter se queritur, sed propter operationem, ob id non est per se bona & expectabilis*. lib. 1. car. 1. fac. secunda, col. secunda.
- Cognitio qua habetur in scientijs contemplatiuis est propter se bona, & propter se queritur. & habet rationem finis*. lib. 1. car. 1. fac. secunda, col. secunda.
- Cognitio dantur gradus, ita quod alia est magis uel minus bona*. ibidem. car. 2. fac. prima, col. prima.
- Conceptus omnis & scientia pendet ab objecto, & ab anima tanquam a subiecto*. ibidem. car. 2. fac. prima, col. 2.
- Conceptus respectu rei non est res, sed imago rei, & respectu anima est res, & dicitur ens in anima. & est qualitas, & non substantia*. ibid.
- Conceptus hominis ut substantiam representat, substantia est, ut in anima est, accidens est*. ibidem.
- Cognitio rerum agendarum siue bonarum, aut malarum non est bonum propter se, sed bonum utile*. ibidem.
- Conceptus accidunt ut firmiter, uel infirmius in anima sit impressus*. ibid.
- Contradictio Aristotelis in 3. huius dicitur prius inquirendum esse quid sit anima, & 2. de anima, tex. 33. dicitur contrarium ordinem esse seruandum, solutio auctoris*. libro 1. car. 2. fac. secunda, col. 2.
- Conciliantur Doctores quidnam intelligendum sit per veritatem*. libro primo, car. 6. fac. prima, col. prima.
- Conceptus vniuersalis per inductionem ex conceptu singularium generatur*. ibidem. car. 10. fac. prima, col. 1.
- Conceptus definitionis est conceptus ipsius quid est, & ex hoc nullus alius conceptus notificatur*. ibidem.
- Consequens potest esse necessarium, & coningens consequentia non potest esse possibilis*. lib. 1. c. 20. f. 2. col. 1.
- Omnis condicionalis uel est necessaria, uel falsa uera non potest esse, nisi necessaria, non necessitate rei, et consequentis, sed consequentia*. ibid.
- Color competit & celestibus, & inferioribus ratione perspicuitatis*. ibid.
- Color oritur ex condensatione perspicui*. ibid.
- Condensatio perspicui fit duobus modis, & quomodo*. ibidem.
- Color celestium est solum albedo splendens, que dicitur lux*. libro secundo, car. 131. fac. prima, columna prima.
- Quomodo condensatio perspicui fiat in istis inferioribus*. libro secundo, car. 171. fac. prima, columna prima.
- Quomodo colores extremi & medij competunt mixtis per participationem elementorum, elementis uero per essentiam*. ibidem. fac. secunda, col. prima.
- Quomodo datur alterum colorum genus, qui solent vocari apparentes, & spirituales*. ibid.
- Color rubeus fit ex mixtione albi cum nigro, & quomodo*. ibid.
- Ex condensatione sola perspicui, quomodo sine opaco potest generari color*. ibidem. fac. secunda, col. secunda.
- Color ille est actu, qui est in superficie; qui uero est in profundo potestate est color*. ibid. fac. 2. col. 2.
- Colorum species variantur ex admittione opaci, sed non est adaequata ratio generationis coloris, & quomodo*. ibid.
- Color debet illuminari si debet mouere perspicuum*. lib. 2. car. 146. f. 1. col. 1.
- Cognitio nostra prima naturalis dat uobis, quod anima non est accidens*. lib. secundo, car. 3. fac. prima, col. 1.
- Cognitio alia confusa, alia distincta*. ibid. c. 14. fac. 2. col. 2.
- Cognitioni accidunt ut dirigatur, & ut non dirigatur*. lib. 2. c. 80. fac. 1. col. 2.
- Omnis cognitio nostra siue sensitua, siue intellectiua est noua*. libro 3. carta 7. facie prima, columna secunda.
- Quomodo ex non cognoscentibus, tam in sensu, quam in intellectu efficiamur cognoscentes*. ibidem.
- Cognitio rei duplex est distincta & confusa*. lib. 3. c. 82. fac. 2. col. 1.
- Cognitio originalis confusa*. ibid. col. 2.
- Quod est primum cognitum cognitione confusa originali*. ibid.
- De cognitio cognitione habituali confusa*. lib. 3. car. 84. fac. 1. col. 1.
- Compositum ex materia & forma dicitur hoc aliquid*. lib. 2. c. 2. fac. 2. col. 1.
- Compositum quomodo est magis substantia quam forma*. ibid. c. 4. fac. 1. col. 1.
- Quomodo compositum diuersis rationibus propter formam, & propter materiam dicitur subsistere*. ibidem.
- Corpus quod anima subest comprehendit debet nomine materia*. ibidem. facie secunda, columna secunda.
- Corpus naturale non solum est principium corporis artificialis ut materia eius, sed etiam est causa ut artificiale dicitur substantia*. ibidem. col. secunda.
- Corpus artificiale constat ex materia naturali, & forma artificiali*. ibid.
- Corpus naturale ut naturale est, ens est actu*. lib. 2. car. 7. fac. 1. col. 2.

Corpus

I N D E X

Corpus ex ratione qua corpus est ut non sit in subiecto, sed ut sit subiectum formarum tam substantialium, tum accidentalium. ibidem car. 6. fac. 1. colum. 1

Compositiva vis nil aliud est quàm indultio. ibidem c. 7. fac. 1. col. 1

Corpus animalium ita est organicum & quando operatur & quando non operatur. lib. 2. car. 9. fac. 1. colum. 2

Corpus viuens est corpus naturale. ibidem fac. secunda col. 1

Corpus potentia vitam habens, quomodo intelligatur totum compositum animatum. lib. 2. car. 16. fac. 1. col. 1

Possimus aliquid cognoscere vniuersaliter, & dubitare particulariter. libro 2. car. 17. fac. secunda col. 2

Comparatio quædam cum natura in quo consistat secundum Simplicium. lib. secundo car. 18. fac. secunda colum. 1

Cognitio est in medijs quidam Imperij, & Domini. ibi. c. 18. f. 2. col. 2

Conuersio humiditatis in substantiam spiritus licet sit interpolata, ea tamen insensibilis est. lib. 2. car. 39. fac. 1. col. 1

Conuersio olei in ignem non est herè continua, videtur tamen continua, quia interpolatio in sensibilibus est. ibidem fac. 1. c. 1

Contradictio est ibi: telis tollitur, quod omne animal habet imaginationem. lib. secundo car. 46. fac. 1. colum. 1

Cor in animalibus perfectioribus non est ita diuisibile, ut proportionale cordi in seclis. ibidem c. 47. fac. 1. colum. 1

Cor propriam requirit figuram, & est membrum dissimulare plures habet uentriculos. ibidem. at proportionale cordi in seclis est simile, & post decessionem remanet in vita. ibid.

in Corde est fons, & origo omnis caloris naturalis, lib. 2. car. 51. f. 1. c. 1

Cor quomodo est primum quod generatur. ibid. f. 2. colum. 2

Cor est prius animatum quàm iecur. ibidem.

Cor est receptaculum sanguinis sine uena. 1. ibidem.

Cor inter omnia viscera naturalem suam functionem seruat. libro secundo car. 52. fac. secunda colum. prima.

Cor à nullo alio membro pendet, sed habet in se animam radi. atam. ibid.

Concausio fit à calore tripliciter ibidem fac. secunda col. 2

Cor primum sensorium nuncupatur. ibidem.

Quomodo intelligenda est illa propositio in maiori corpore, vis maior in est libro 2. car. 53. fac. secunda, col. 1

Ubi reperitur compositio ex potentia, & actu res denominantur tum à potentia, tum ab actu. lib. 2. c. 59. f. 2. c. 1

Conservatio speciei eterna dirigitur ad alium finem,

& ad quem. libro secundo, car. 83. fac. secunda, colum. 1

Corruptibilem alia magis alia minus aternitat. 3 participant ibidem car. 84. fac. secunda, colum. 1

Conservatio speciei principalior est in intentione nature, quàm in indultio. ibid. f. 1. c. 1

Contrarium non est natum utriusque suum contrarium. lib. 2. c. 91. f. 1. c. 1

Contraria non omnia augentur ad inimicem. ibidem. Nec unum potest ex altero augeri. ibidem fac. 1. colum. 2

Corpus nutriri non significat pati, sed agere, & quomodo. libro secundo, car. 93. fac. prima, colum. 2

Colori naturale est constare ex liquido, & opaco, & quomodo. libro secundo, car. 114. fac. secunda, colum. 2

Color est obiectum visus. libro secundo, car. 117. fac. 1. 2. col. 2

Color duplex est, & qui. ibidem car. 118. fac. 1. colum. 1

Color duobus modis defini potest. ibidem car. 119. fac. 1. col. 1

Color est natiuus perspicui, & non est actu perspicuum. ibidem.

Color in tenebris non est visibilis. ibidem.

Corpora perforsata dantur & lacrotia, & cur. lib. 2. c. 119. f. 2. col. 1

Corpora terminantur sunt visibilia per colorem. ibidem.

quomodo color per commutatam proportionem potest vocari lumen corporis terminati. ibidem.

quomodo color prius agit momentè in ipsius perspicuum, & in eo imprimat sui speciem. lib. 2. car. 127. fac. 1. col. 2

Color quomodo ut est visibilis, non est natiuus perspicui nisi illuminati. ibidem 128. fac. prima, colum. 1

Color non potest videri nisi in lumine. ibidem.

Et quomodo non possit videri nisi momentè mediū perspicuum. ibidem.

Caro est organum tactus. lib. 2. car. 129. fac. 1. colum. 1

Neque caro lingue est organum gustus sed patius medium. ibidem.

Color habet naturam absolutam, cui accidit apriendo, & respectus ad visum libro 2. car. 130. fac. secunda, col. 1

Color & visibile quomodo sint eadem. ibidem.

Colori competit esse motuum visus non absolute ut color, sed quatenus ut visibilis. ibidem.

Colores (aliqui dicunt) esse secundas qualitates, & generari ex primis. consutatur horum opinio. ibidem fac. 2. c. 2

Colores non recipiuntur nisi in medio diaphano. lib. 3. c. 7. fac. 1. col. 1

Commixtus hac ditio quid significet. ibidem car. 130. fac. 1. col. 1

Conuenientia intellectus, & phantasia, libræteris,

INDEX

- e. 31. fac. 2. col. 1
 Cognitio ea que sit per inuentionem, & per acquisitionem est actus intellectus possibilis. *ibidem.* car. 33. fac. 2. col. 2
 Cognoscere se est communis eandisio intellectus. lib. 3. c. 34. fac. 2. col. 1
 Compositio actus & potentia. non est proprie compositio. *libro 3. car. 43. fac. 1. col. 1*

D



- D**icitur tantus excessus in rebus scitis, & tanta distantia perfectionis, ut vel absolute, vel respectiue res possit dici infinita, superans omnem comparationem. *lib. 1. c. 2. f. 2. col. 2*
 Deus respectu omnium rerum superat omnem comparationem rerum. *ibid.*
 Denominata non denominantur nisi ab eo, quod perfecte tale est. *lib. primo, car. 39. fac. prima, col. prima.*
 Definitio (secundum aliquos) est instrumentum notificans quid est. & consuetur horum opinio. *lib. 1. c. 10. f. 1. col. 1*
 Definitio neque est Methodus, neque instrumentum sciendi, sed est principium instrumenti logici. *ibidem.*
 ad Definitionem accidentis colligendam quid requiritur. *ibid. f. 1. col. 2*
 Definitio generis analogi alia est a definitione generis uniuersi. *lib. 1. c. 13. f. 1. col. 1*
 Definitio Analogi competit multis secundum proportionem, & alio modo uni, & alio modo alteri. *ibid. f. 1. col. 1*
 Definitio non est uniuersalium, sed singularium quomodo intellegendum sit. *ibidem. car. 14. fac. prima, col. 2*
 Definitio est rei extra animam existentis, & non idea ac conceptus, & quomodo ut imago rei, *ibidem,* & quomodo Alexander hoc idem intendit. *ibidem.*
 Definitio alicuius rei, quando non declarat accidentia rei, non est recte tradita, sed uana. *lib. 1. car. 17. f. 2. col. 1*
 Definitio dicitur noua, quia frustratur sine definitione cum non exprimit quid est. *ibid.*
 Definitio dialectice tradita est imperfecta absolute, & tamen pro humana conditione est perfecta. *ibidem. c. 2*
 Definitio domus, qua sit, ex materia, & qua ex forma. & que ex utroque. *lib. 1. c. 19. columna 1. fac. prima.*
 Definitio est demonstratio differens solo ritu terminorum. *ibid.*
 Definitio perfecta est, in qua animus acquiescit. *ibidem.*
 Definitio per solam materiam ad nullam disciplinam spectat, & car. *lib. 1. car. 36. fac. 2. colum. secunda. per solam formam ad Mathematicam, & Metaphy-*

- sicum spectat. *ibid.*
 Definitio per solam materiam non attribuitur dialectico. *ibid. c. 26. fac. 1. col. 2*
 Definitio tradita per formam sine materia non est uerum quod spectet ad dialecticum. *ibidem. fac. 2. col. 1*
 Sub definitione communissima anime comprehenditur omnis anima. & reprehenduntur aliqui, credentes aliquam esse animam partem; qua sub hac definitione non continetur. *lib. secundo, car. 1. fac. 2. col. 1*
 Definitio anime est fundamentum omnium librorum. & bene intellecta magnum affert adiumentum ad secundam & tertiam de Anima. *ibid. car. 8. fac. 1. col. 1*
 In definitione nil est ponendum, quod non sit necessarium rei definitae, & inseparabile ab ea. *ibid. fac. 2. col. 2*
 Definitio anime est communis & Analoga, & non uniuersalis. *ibid. fac. 2. col. 1*
 Definitio anime communis non est sufficiens pro anime cognoscenda sed proprie sunt habenda. *lib. 1. c. 12. fac. 1. col. 2*
 Definitio secunda anime non potest monstrari a priori. *lib. 2. car. 36. fac. prima, colum. 1. & quomodo. ibidem.*
 Quomodo definitio anime tradita per analogiam est per priora, & per commune analogum est per posteriora. *ibid. c. 37. fac. 1. col. 1*
 Definitiones non solum debent significare causam essentiam rei; & dicere solum quid, sed etiam dicere causam rei, *ibid.* vel aliquid proportionale cause. *ibidem*
 Definitio ut definitio non dicit quia, & propter quid. *ibidem.*
 Definitio causalis facta propositio demonstrationis dicit propter quid illius conclusionis. *ibid.*
 Definitio substantie nullo pacto potest a priori demonstrari. *libro 1. car. 60. fac. 2. col. 1*
 Definitio communis aequiuoci nulla dari potest. *ibid. c. 67. f. 1. col. 1*
 Definitiones singularium in eiuuoco sufficiunt. *ibidem.*
 In definitione communis Analogi nullo modo acquirere possumus. & quomodo. *ibid.*
 Qua in rei definitione ponuntur sunt necessaria. *lib. 2. c. 127. fac. 1. col. 2*
 Definitio coloris partim dici potest absolute considerati, & partim relati ad uisum. *lib. 2. c. 131. fac. 2. col. 2*
 Demonstratio proprie & formaliter non declarat nisi propter quid. *ibidem.* & quomodo est agens secundarium respectu cognitionis. *lib. 1. car. 18. fac. 1. colum. 1*
 Democritus dicebat per emissionem uisionem fieri uisionem, & ob id medium debere esse plenum, & non uacuum. *lib. secundo, car. 117. fac. secunda, col. 2*
 Declaratio questionis de ordine intelligendi uniuersalia. *lib. 3. c. 80. f. 2. col. 2*

INDEX

- Deus non consideratur absolute ut Deus est, à Philo-
sopho, sed ut intellectus agens respicit hominem.*
lib. 3. c. 77. f. 1. col. 1
- Deus ut intelligens dicitur sapientia, ut intelligibilis
dicitur lumen.* lib. 3. c. 76. fac. 2. col. 2
- Deus est intellectus agens & primum intelligibile in-
tellectus. ibidem.*
- Deus inagitur phantasmatibus ut perfectio, & est in
anima nostra non ut pars, sed ut extrinsecus ad-
veniens. ibidem.*
- Deus est ubique ibidem.*
- Deus per lumen & motum producit effectus natura-
les, at in mundo intellectuali agit absque motu, &
luminis: corporum celestium. ibidem.*
- Deus efficit sensibilia ut causa universalis mediantibus
causis secundis, intelligibilia verò immediatè
absque media causa agit.* lib. 3. c. 79. f. 2. c. 1
- Deus ex necessitate est in rebus, & ex necessitate
creat animam. ibidem.*
- Deus est in omnibus, per potentiam, presentiam, &
essentiam. ibidem.*
- Deus si non effunderet lumen, non intelligeremus quò-
dolumus. ibidem.*
- Deus non recusat ad nos effundere lumen. ibid.*
- Deus est vehemens intelligibile.* lib. 3. c. 30. fac. 1. c. 2
- Deus est sine colore negatiue.* lib. 2. c. 123. f. 1. c. 2
- Deus est inuisibile quoddam negatiue ibidem.* c. 124.
fac. 1. col. 2
- Dei nomine secundum simplicium, intelligitur cælum,
& antiqui Deum cælum dicebant.* lib. 1. car.
13. f. 1. col. 2
- Dextera illa pars vocatur à quo fit initium motus lo-
calis, & opposita sinistra.* lib. 2. c. 87. f. 2. c. 1
- Diuisio omnium librorum de anima.* lib. 1. car. 1.
fac. 1. c. 1
- Diuisio Philosopho utilis est scientia de anima, &
quomodo.* c. 6. f. 1. c. 1
- Diuisio predicamenti dupliciter fieri potest.* lib. 1. c.
10. f. 2. c. 2
- Diuisio substantiæ in materiam, formam, & composi-
tum non est generis in suas species, sed se-
cundum prius ac posterius in sua significata. ibid.*
- Disciplina reales quot sint, & quæ nõ sunt.* lib. 1. c. 24.
fac. 2. col. 2. & quomodo pene formam distinguan-
tur. ibidem.
- Diuisio substantiæ est substantiæ corruptibilis.* lib. 2.
c. 2. f. 1. col. 2
- Diuisio non debet fieri, quando mēbra diuidenti non
numerantur.* lib. 2. c. 2. f. 1. c. 1
- Diuisio generis inuicem debet esse bimembris, vel re-
ducibilis ad analogi non.* & car. ibidem c. 2
- Diuisio non est methodus sed methodis inseruit.* lib. 2.
c. 7. fac. 1. col. 1. & dat certum ordinem ad venien-
das definitionis partes. ibidem. ex distinctione ope-
rationum colligit distinctionem animatorum. lib. 2.
c. 3. fac. 2. col. 2
- Distribucio, & sicut, quid significent.* lib. 2. c. 45. fac. 1.
col. 1
- Distribucio, quid significet.* ibidem. c. 67. fac. 1. col. 1
- De distinctione facultatum animæ inter se, opinioniones
contrariæ.* lib. 2. c. 72. fac. 2. col. 2
- Distinctio animarum qua sit.* lib. 2. c. 72. fac. 2. col. 2.
& de hac re opinionēs. ibidem.
- Diutius durare non notat perfectionem, sed perpetuo
durare.* lib. 2. c. 84. f. 1. col. 2
- Differentia inter ignē & lucentia noctis.* lib. 2. c. 128.
fac. 1. col. 2
- Ditio distributiva non convertibiliter ponitur in de-
finitionibus, & significatur natura ut distributa
per particularia supposita. ibidem.*
- Discurrere, affirmare, & negare, si proprium intelle-
ctus.* lib. 3. c. 4. fac. 2. col. 1
- Digressio Auer. de intelligere, que refellitur.* lib. 3. c.
15. fac. 1. col. 1
- Diaphanum duplex est.* lib. 1. c. 16. fac. 2. col. 2
- Differentia inter locum & animam.* lib. 3. c. 26. fac.
2. col. 1
- Ditio singulari quomodo exponatur.* lib. 3. c. 12. fac. 2.
col. 1. & redarguuntur aliqui, qui in sensu conuen-
tuo intelligunt.
- Differentia que est ratione cognoscibilitatis inter rē,
& rei esse, prouenit à materia.* lib. 3. car. 49. fac.
1. col. 1
- Dubiū quomodo scientia de anima est utilis.* lib. 1.
c. 7. fac. 1. col. 1. & quomodo hac difficultate urgeatur
illi, qui statuunt animam subiectum eorum li-
brorum, at ij qui statuunt corpus animatum facili-
solvete possunt. ibidem. Cur Arist. dicit animam
esse tanquam principium animalium, & non abso-
lute anima est principium animalium. Variæ ad-
ducuntur opinionēs. 1o. Grammatici & aliorum.
& consulantur. ibidem.
- Dubitatur quid intelligat per contemplari & cogno-
scere in textu tertio, variæ adducuntur expo-
sitiones, & consulantur, & propria afferunt.* ibidem.
fac. 2. col. 2
- Dubitatur quid intelligat per naturam & substantiā
anima lib. 1. ibidem.* fac. 2. col. 1
- Dubitatur cur Aristoteles dicat in textu 4. mul-
tis alijs, & non omnibus, variæ afferuntur expo-
sitiones, & refelluntur.* lib. 1. c. 9. fac. 1. col. 1
- Dubitatur quomodo accidentia magnam partem con-
ferunt ad cognoscendum quid est. ibidem.*
- Dubium soluitur, quomodo dialecticus dicitur de-
finire per solam formam.* lib. 1. c. 26. fac. 2. col. 2.
Aliorum responsiones afferuntur, & refelluntur.
ibidem.
- Dubitatur an Dialecticus definiat per causam, & per
quodnam genus cause.* ibidem. fac. 2. col. 1.
Aliorum responsiones adducuntur, & reproban-
tur, & propria adducitur. ibidem.
- Dubitatur de eo quod dicitur in text. 7. lib. 1. consideran-
dum est, an omnes anima sint eiusdem speciei, an
diversorum, & an in vno genere conueniāt. quomodo
poterit dari communissima anima definitio.* lib.
2. c. 1. fac. 2. col. 1 diluitur. ibidem.
- Dubitatur in textu 9. primi, an poius agendum sit
de anima in communi, quàm de partibus, & tamen
hoc non obseruat.* ibidem, & diluitur.
- Dubium quæ metodo utendum sit ad investigan-
dam*

INDEX

dam anima definitionem. Et in textu tertio, incipit inuestigare anima definitionem nulla habita mentione de methodo. *ibid.* in diluitor.

Dubitarur cur Aristoteles supponat animam esse substantialiam, & tamen multi antiqui Doct. eam esse accisionem, multorum afferuntur responsiones, sed refutatur & propria adducitur *ibidem*.

Cur dividit actum in primum & secundum si operatio non est forma. *lib. 2. c. 1. fac. 1. col. 2. aliorum opinionis adducitur, & confutatur. ibidem f. 2. col. 1. & offertur propria. ibidem.*

Cur mutat nomen forma in uenue actus. *ibidem fac. 2. col. 1.*

Dubitarur, quomodo anima definitio competere potest anime vegetali. *Auer. solutiones afferuntur, & confutatur. lib. 2. c. 9. fac. 2. col. 1. & aliorum, ac retentionem & resiliuntur. uera offertur sententia, que est Themistij. lib. 2. c. 10. fac. 1. col. 1.*

Dubitarur quid intelligat per corpus naturale. *ibid. fac. 2. c. 2. Simplicij sententia adducitur, & confutatur, & Themistij & Alexandri acceptatur. ibidem lib. 2. c. 10.*

Dubitarur si partes organice possunt dici organice sine anima. *lib. 2. c. 11. f. 1. col. 1.*

Dubitarur circa definitionem, quod non declarat essentiam eius, cum sit per posteriora. multorum responsiones afferuntur, & confutatur. *ibidem fac. 1. col. 2.*

Dubitarur an anima sit actus corporis dissimularis. *lib. 2. c. 1. fac. 1. col. 1.*

Dubium, an plantę sint corpora organica, solutio. *ibid.*

Dubium quomodo ex anima et corpore fiat unum *ibidem c. 11. fac. 1. col. 2.*

Dubitarur quid intelligat, cum dicitur *text. 9. secundi oculum esse materiam visus, Alexandri, & Simplicij opinio afferuntur, & rejicitur. ibidem c. 15. fac. 1. col. 1.*

Cur dicit Philosophus, definitionem imperfectam dicere quod est, & perfectam propter quid est, & tamen 1. *Poster. dicit definitionem non dicere esse vel non esse, aliorum responsio, & resiliuntur. ibid. c. 37. fac. 1. col. 2.*

Dubitarur quomodo dicitur *textu 13. secundi* esse unum aliquid horum in se solum, si non datur intellectus sine sensu, & motu. *A horum responsio, & confutato. lib. 2. c. 18. fac. 1. col. 1.*

Dubitarur cur nil dicat de quarto gradu. *lib. 2. c. 41. fac. 2. col. 2. responsio ibidem.*

Dubium quomodo sensus tactus ab alijs separatur, responsio Simplicij, & recentiorum, sed laudatur responsio Simplicij. *ibidem.*

Dubitarur de facultatibus anima vegetalis, & solutio eorum. *lib. 2. c. 77. fac. 1. col. 1.*

Dubium quomodo generare sibi simile non est operatio principalissima in inuentione, & solutio. *lib. 2. c. 84. fac. 1. col. 1.*

Dubitarur a qua uirtute generetur sensus, & intellectus in homine, aliorum responsiones Ioannis Grammatici, & aliorum confutatur, *lib. 2. car. 85. fac. 1. col. 1.*

Dubium si sola vegetativa generat, quomodo generat sensitivam. *responsio ibid. fac. 1. col. 1.*

Dubitarur cur dicat oia animalium corpora & plantarum esse instrumenta animas, & nil inuenit intellectus. *responsio. lib. 2. c. 87. fac. 2. col. 2.*

Dubitarur de differentia inter sensibilia communia, est sensibilia per accidens. *Varia adducuntur opinionis, confutatur, & propria offertur. lib. 2. c. 115. 136. & quomodo ibidem.*

Dubitarur quomodo dico ignem uideri in tenebris, cum scilicet in lumine uideatur. *lib. 2. car. 118. fac. 1. c. 1.*

Dubitarur cur incipit ab operatione qua est intelligere, & non ab intelligibili. *lib. 3. c. 6. f. 1. col. 1.*

Dubitarur quomodo intelligere non sit agere, & pati, solum uocat Philosophus pati. *lib. 3. car. 8. fac. 1. col. 1.*

Dubitarur quomodo anima est actus uniuersaliter, cum sit potentia intellectiua. aliorum responsio & confutatio. *ibid. c. 21. fac. 1. col. 1.*

Dubitarur de imaginatiua cum sit uirtus organica ab excellenti imaginabili. *lib. 3. fac. 2. col. 2. aliorum responsio, & confutatur ibidem.*

E



Elementa uicissitudine seruantur. *lib. 2. c. 9. f. 1. col. 1.*

Elementa quo ordine disposita sunt. *ibid. c. 92. f. 2. c. 2.*

Elementa tria tantum perspicua sunt. *lib. 2. c. 125. fac. 2. col. 1. & quomodo ibid.*

Elementorum quomodo tria sunt perspicua, & unum opacum. *lib. 2. c. 121. fac. 1. col. 1.*

Electrum suauiter officio medij perspicui. *ibid. c. 132. fac. 1. col. 1. & desert ad oculos colorem existentem in superficie illius animalis ibidem, & isti lapidee sunt simul colorati, & perspicui. ibid.*

Empedocles dicit causam augmentationis in plantis non esse animam, sed naturam, & quomodo. *lib. 2. c. 88. fac. 1. & confutatur. ibidem.*

Empedocles putans solum ignem esse causam nutritionis, & augmentationis. *ibid. fac. 2. col. 2.*

Elementum singularem habere maximam qualitatem, qua maior non datur, & hoc non conuenit ex eorum natura, sed ex ordine uniuersa. *lib. 2. car. 90. fac. 2. col. 1.*

Empedocles afferens lumen esse corpus. *ibidem.*

Empedocles non negauit motum fieri in tempore. *lib. 2. c. 123. fac. 1. col. 1.*

Quomodo secundum Empedoclem motus leuissimus est continuus, & non latens. *lib. 2. c. 123. f. 1. c. 1.*

Empedocles nutritionem & augmentationem negare uisus est. *lib. 2. c. 85. f. 1. col. 2.*

Electio est operatio uoluntatis. *lib. 2. car. 80. f. 1. c. 2.*

Elementum quomodo sit actus & ens naturale est ut respectu mixti, non est hoc aliquid sed materia. *lib. 2. c. 2. fac. 2. col. 1.*

Elementa dicebant antiqui esse animata. *libro 2. car. 39.*

INDEX

Expositio Themistij Laudatur, quomodo intellectus nō habet ullum organum in quo operatur, lib. 3. c. 27. fac. 1. col. 2
Excellencia vehementis intelligibilis in quo consistat, secundum aliquos in maiori actione. lib. 3. c. 30. f. 1. col. 2. & consutatur. ibid.
Expositio Latinorum, Auerrois, & Graecorum, quod per carnem significat singulare, & per esse carnis quidditatem, & uniuersale, consutatur. lib. 3. c. 42. fac. 1. col. 2
Extra animam non est nisi singulare lib. 3. c. 44. fac. 1. col. 1
Expositio Auerrois de linea recta, & reflexa, & consutatur. ibid. c. 45. f. 2. col. 2
Expositio Latinorum quod intellectus tunc intelligit singulare, cum comparat cum uniuersali, & consutatur. ibid. c. 46. fac. 1. col. 1
Expositio Alexandri quomodo intellectus est sicut tabula rasa, & qua comparatio fit. lib. 3. car. 55. fac. 1. col. 1
Expositio verborum non reminiscimur post mortem, secundum Ioannem Grammaticum, Plutarchum, Picomecatum, & alios, & consutatur. libro 3. c. 67. fac. 1. col. 1

F



Facultatibus anima sentiens. lib. 2. c. 28. f. 2. c. 1
Facultates animae sentiens in duas classes diuiduntur, & in quas. ibid.
Facultas cognoscitiua non potest sine cognitione incipere speciem. 2.

ibidem.

Facultas qua simul plura retinere apta est, cognitione necesse est ut careat, inferius autem cognitioni. ibidem.

Facultas motrix constituit gradum uidentis distillum a gradu sensibili. ibidem c. 17. f. 1. c. 2

Facultas motrix non omnibus sentientibus inest. ibid. fac. 1. col. 2

Facultates quatenus sunt potestate tales, eatenus mouentur ab obiecto. lib. 2. c. 103. fac. 1. c. 1

Facultas sensitiua refertur ad obiectum uniuersale. lib. 2. c. 104. f. 1. c. 1

Facultatis alterius princeps est cor, & non iecur, & scia est in corde. lib. 2. c. 51. f. 1. c. 2

Fetus non habet animam, nisi genito corde. ibidem.

Fames & sitis nil aliud est quam concupiscentia. lib. 2. c. 64. f. 1. col. 2

Fames & sitis distinguntur ab alimento, ut alimentum. ibid. c. 64. fac. 2. col. 1. Sed solum respiciunt quatuor primas qualitates. ibid.

Fames est appetitus calidi, & seci, & tamen expetitur tum frigidis, tum humidis lib. 2. car. 65. fac. 1. col. 2

Fames est primario seci, secundario calidi. ibid.

Fames immediatē dirigitur ad reparationem deperditi, & alia. lib. 2. c. 65. f. 1. c. 1.

Fames est appetibilior siti. ibidem.

Fames simplici elemento experi non potest. ibidem.
Fames non est appetitus calidi, & seci in summo, & extremo, sed à predominio. ibid.

Fames cum sit seci, cur ei ascribitur secundario potius calidum, quā frigidum. ibidem fac. 2. c. 2. 76. sponso aliquorum & consutatur.

Femina officium est exhibere materiam conceptui. lib. 2. c. 78. fac. 1. col. 1

Feminam dicunt medici semen predictū uel aliuu emittere, & semen uiri esse materiam futui, & vedarguntur. ibidem.

Finis duplex, cuius, & gratia cuius. lib. 2. car. 87. fac. 1. col. 1

Finis intelligitur quoddam perfectum, & absolutū. lib. 2. c. 87. fac. 1. col. 1

Finalis causa debet esse quid nobilius eo, quod eius gratia est. ibidem.

Flamma quomodo sapit natura uisibilis est per seipsam in die uero potius uidetur ut colorata, quā ut lucida. lib. 2. car. 128. fac. 1. col. 2. Et quomodo per aerem à Sole illuminata cernitur ut alba. ibidem.

Flamma albedo est uisibilis etiā sine externo lumine. ibidem. Apta est per se illuminare medium. ibidem.

Flamma est ignis commixtus forma terrae, & in ea constituitur. lib. 2. c. 111. f. 1. c. 1

Flamma propter sui raritatem est alba. ibidem. Et maximè in superiori parte ciliuuius at dicitur. ibidem.

Flamma in parte inferiori est magis turbida, & minus alba. ibidem.

Forma abiuncta à materia quia absque ope sensus intelligunt, ideo eorum operatio est absoluta perfectio. lib. 1. c. 6. f. 2. c. 2

Forma dans esse, & informans materiam, secundum esse dependet à corpore. lib. 1. c. 19. f. 2. c. 2

Forma datur secundum Theologos, quae dat esse materiam, & non suscipit esse à materia ut est anima humana, sed secundum principia Aristotelis non datur. ibidem.

Forma omnis dans esse materiae, suscipit esse à materia. ibidem.

Forma respectu operationis duobus modis pendet à materia. ibidem.

Formarum à materia pendentium duplex est genus, lib. 1. car. 22. fac. 1. col. 1

Formae naturales, & accidentia naturalia à materia pendent, & secundum existentiam, & essentiam, & haec sunt rationes in materia. ibidem.

Forma accidentis non est alia, quā eius genus, lib. 1. c. 24. fac. 1. col. 1

Forma dat esse actuale determinatum. lib. 2. car. 2. f. 1. col. 2

per For. nam intelligit Philosophus formam cuiuscumque gradus. ibid. f. 2. col. 1

Quaeritur harum formarum constituit speciem tam subalternam, quam specialissimam. ibid.

Forma separata non est alius primus. ibidem car. 3. f. 1. col. 1

Forma

N D E X

Forma non operans est imperfecta. ibidem car. 3. fac. 1. col. 2.
Forma est actus, sed inhaeret materia. ibidem car. 4. f. 1. col. 2.
Forma est maxime substantia, si sumatur substantia pro quidditate, & essentia. ibidem.
Forma materiales sunt necessario in tali materia, & est conditio earum essentialis. ibid. f. 2. c. 2.
Forma omnes sunt actus corporis, sed alia, & alia ratione. ibidem.
Forma alio modo est in subiecto, & alio modo accidit. lib. 2. c. 6. f. 1. c. 1.
Forma generatur in instanti, & operatur in tempore. ibid. c. 7. f. 1. c. 2.
Forma quatenus informant, & actuant materiam, & faciunt hac aliquid est actus primus, & primus rei naturalis perfectio. ibidem c. 8. fac. 2. col. 2.
Forma abstracta & abstracta quomodo non potest dici actus primus, vel secundus. ibidem f. 2. col. 1.
Forma & compositum sunt aliquo modo idem sed non omnino idem. lib. 2. c. 11. f. 1. col. 1.
Forma dicitur esse, dicitur essentiam, & quod quid est. lib. 2. c. 13. fac. 1. col. 1.
Forma abstractus non potest dici quidditas rei. ibidem.
Forma corporis naturalis non est sensibilis. ibidem.
Forma posita & ablata per se primo ponitur, & auferitur res. ibid. col. 2.
Nulla potest esse forma substantialis in parte praeter formam totam. lib. 2. c. 14. f. 2. col. 1.
Formae abstractae gubernant corpus, quia movent orbem celestes, sed non informant. ibidem car. 18. f. 2. col. 2.
Formae naturales, quae sunt infra animam informant materiam, sed non regunt. ibidem.
Formae naturales non sunt cognitivae. ibidem.
Forma generare non possunt esse sine forma specifica. ibidem.
Ex pluribus formis non fit unum nisi prout in materia recipiuntur & sunt inter se ordinata. lib. 2. car. 44. fac. 1. col. 1.
Forma substantialis non potest educi de potentia materiae sine praegua dispositione. ibidem car. 45. fac. 2. col. 1.
Finis non manet secundum esse realem, sed ut in anima concipitur. ibidem fac. 2. col. 2.
Forma omnis materiam informantem divisibilis est per accidens. lib. 2. c. 54. f. 2. c. 1.
Forma materialis dividitur ad divisionem subiecti & materiae. & quomodo. ibidem.
Forma omnis informantis totam, & partes extenditur ad extensionem materiae. lib. 2. c. 55. f. 1. col. 2.
Forma praeterita in compositio tenet locum forma, reliqua vero omnes locum materiae. lib. 2. car. 67. f. 2. col. 2.
Forma a simpliciter totam potentiam materiae est id quod rem constituit. ibid. c. 86. f. 2. c. 1.
Finis materiae est ipsa forma. ibid.
Forma est id quod terminat operationem naturae. ibidem.
Forma acquisita cessat operatio naturae. ibidem.

Finis respectu efficientis dicitur movere id ad agendum, & non est eius causa formalis. ibidem col. 2. est causa finalis efficientis instrumentarii, sed non manet ipsum. ibid. col. 2.
Quod est finis agentis primarii est causa finalis agentium secundariorum. ibid. col. 2.
Forma quae recipitur duplex est. lib. 3. f. 2. col. 2.
Forma elementorum est materialis, & materiae composita & tamen non habet organum. lib. 3. car. 23. fac. 2. col. 2.
Forma naturalis latius patet, quam forma organica. ibid. fac. 2. c. 2.
Forma materialis conditio est essentialis pendere & materia in esse ut in corpore quibusdam qualitatibus praedito. ibid. c. 2. col. 1.
Forma est subiectum unius salutaris, & quomodo secundum Averroem. ibid. c. 26. f. 2. col. 1.
Forma sine materia est aliud & scripta mixta, non solum differentia reali sed rationalis. lib. 3. car. 44. f. 2. col. 1.



Galenus dicit se per experientiam in arboribus comperisse iecur esse genitum prius corde. lib. 2. c. 5. fac. 2. col. 1. Et dicitur haec maxime adhibetur. ibid. col. 2.
Et dicit Galenus se cognovisse iecur esse ante eam, non esse existens praeter illa. ibid.
Galenus dicit, quod substantia cerebri nullum habet sensum, & detrahitur etiam nullum afferre nocere animalibus, nisi ad ventriculus vultus perveniat. ibidem. & quomodo substantia cerebri est sedes animae. ibid. cap. 52. f. 1. c. 2.
Galenus dicit non in ipsa cerebri substantia, vim sentiendi, & movendi in se, sed in solis spiribus, qui in cerebri ventriculus concluduntur. fac. 1. col. 1. ibidem.
Galenus etiam creditur, quod anima non sit in spiribus, sed in cerebri substantia resideat. ibidem.
Galenus dicit cerebrum non esse frigidissimum, sed omni aere calido calidius, & consistat. ibidem.
Generare aliud simile est vegetalis animi omnium operatio praecipua. lib. 2. c. 76. fac. 2. col. 2. & confert ad conservationem speciei, & huius gratia in viventibus datur virtus altricis, & auxilii, & quomodo. ibidem.
Generatio omnibus viventibus competere potest. ibidem c. 77. f. 1. col. 2.
Generandi potentia quibusdam individuis competere potest, nec toti speciei, si quibusdam individuis, & non toti speciei nullam differentiam facit. ibidem. & quare. ibidem.
Generandi potentia vel competit toti speciei, aut pro aliquo tantum tempore, vel semper, & quomodo. ibid. c. 77. fac. 1. col. 2.
Generare sibi simile propriè non competit inanimatis. ibidem fac. 2. col. 1. sed proprium est vegetalis animae. ibidem.

INDEX

Generatio est prima participatio animæ nutritivæ cū calore naturali. *ibid.* c. 78. f. 1. col. 2
Generans communis aliquid de sua anima nutritiva quatenus exhibet semen animatum. *ibidem.*
Generatio vivens est per aliquid ipsius vivens. *ibid.* fac. 1. col. 2
Generatrices duæ facultates considerantur. *ibid.*
Generare sibi simile est propria operatio animæ vegetalis. *lib.* 2. c. 82. fac. 2. col. 2
Generatio quomodo sit omnium nobilissima operatio qua in vivensibus fuerit. *ibidem.* c. 83. f. 1. col. 1
Ut aliquid generet sibi simile tres conditiones exiguntur. *ibidem.*
Generatio ut confert ad aliquid ad quod non confert intellectio est nobilior intellectu. *lib.* 2. car. 84. fac. 1. col. 2
Generatio respectu perpetuitatis, & speciei est melior ipsa intellectu. *ibid.* fac. 2. col. 1
Generatio huiusmodi est propagatio, & perpetuatio potentie intellectivæ. *ibid.*
Generare licet sit solius vegetativæ, secundum aliquos, tamen sensitiva habet vim generandi sensitivam. *lib.* 2. c. 85. fac. 1. col. 1. & confutatur. *ibidem.*
Generare est extra se aliud individuum simile producere. *ibidem.*
Generatio nihil seipsum quomodo est intelligenda. *lib.* 2. c. 94. fac. 1. col. 2
Generatio non est continua ut nutritio. *ibidem.* c. 96. fac. 1. col. 1
Genus non ponit in suo esse, aut substantiam, aut quantitatem. *lib.* 2. c. 10. fac. 2. c. 2
Generi univoco aliqua communis natura extra animam respondet. *ibidem.* c. 13. fac. 1. col. 1
Genus analogum nullam habet naturam sibi respondentem extra animam, sed plures naturas analogatas, & est nomen commune, cui multe nature respondent. *ibid.*
Generi univoco una natura communis respondet, & per eam natura specierum. *ibidem.*
Generis univoci imperfecta cognitio qua sit. *ibidem.*
Generis analogi definitio universalis non est quietum sed ad analogata transitus est habendus. *ibidem.*
Genus analogum, aut nihil est, aut posterius est. *ibidem.* & quomodo. *ibid.*
Genus subsistit per speciem. *ibidem.* f. 2. col. 2. secundum simplicium, & redarguitur. *ibidem.*
Genus pendet à specie, & quomodo est ea posterius. *ibidem.*
Genus est prius natura specie, & quomodo defini potest ignorans definitivis speciem. *ibidem.*
Genus & species, ut natura sunt ut universale in multis, & ut conceptus universales possunt multa. *ibid.*
Generis ratio cui competit, eadem non repugnat naturæ speciei. *lib.* 1. c. 77. f. 2. col. 1
Geometria certitudine demonstrationis excedit Astrologiam. *lib.* 1. c. 7. f. 2. col. 1
Gradus primus vitæ est intellectivus, secundus sensitivus. Tertius motus secundum locum. Quartus operationes vegetalis animæ. *lib.* 2. c. 37. f. 2. col. 2

Gradus in ultimo suis omnia vivensia, plantæ, & animalia, in sensu animalia omnia & sola; in gradu motivo animalia non omnia, sed perfectiora, in gradu intellectivo solus homo. *ibidem.*
Gradus vitæ possunt dupliciter considerari. *ibid.* per Grados, non debem intelligi potentie animæ, sed operationes. *ibidem.*
Gradus nullus vitæ potest esse sine vitali, neque abstrahi per intellectum. *lib.* 2. c. 38. fac. 1. col. 1
Gradus vegetalis est prior alij natura. *ibidem.* c. 39. fac. 2. col. 1
Gradus diversi vivensium oriuntur quatenus vegetalis, quatenus vite vel esse se in eis ab alijs, & est primus gradus, vel est contrarij per alios, & sunt tres alij gradus. *lib.* 2. car. 41. fac. 1. col. 1
Graduum quatuor distinctionem non aliunde accepit Philosophus quam maiori, vel minori amplitudine, & communitate. *lib.* 2. c. 79. f. 2. col. 1
Gradus intellectivus non est separabilis loco ab alijs vivens partibus, & quomodo. *lib.* 3. c. 4. f. 1. col. 1
Gravitas & levis non sunt verè actus. *lib.* 2. c. 72. fac. 1. col. 2
Gustus est sensus alimenti. *lib.* 2. c. 40. f. 1. col. 1
Gradus ultimus vite huius est humanus est posterior alijs secundum naturam. *lib.* 2. c. 68. f. 2. col. 2
Græci & Latini attribuunt cognitionem carnis lineæ flexæ, & quidditatis lineæ rectæ. *lib.* 3. car. 45. f. 2. col. 2
Græcorum solus Alexander tribuit cognitionem singularis sensui intellectui a seculo universalis, & quidditatis. *lib.* 3. c. 46. f. 1. col. 1



Habitus scientiarum quomodo in intellectu primantur. *lib.* 3. car. 33. fac. 1. col. 1
Habens habitum cui modo operatur, & modo non. *ibid.*
Habitus est sibi super-præsens in intellectu. *ibid.*

Habitus cum est, excluditur auxilium sensuum exteriorum, & potissimum obiecti exterioris, & doctoris, similiter usus, exercitatio, & labor. *ibid.*
In habitu acquisitione est elaborandum. *ibid.*
Habitus, cum non est contractus sine vilo labore, & exercitio completatur, quando volumus. *ibid.*
Habitus non contrahitur, nisi post multiplicatam operationem. *ibid.* fac. 2. col. 1
Habitus æquisitio in nobis dupliciter fit. *ibid.* c. 2
Habitus intellectus quid sit, & à quo intellectus in habitu dicatur. *ibid.* c. 46. f. 2. col. 2
Habitus ante acquisitionem non est in nostro arbitrio intelligere, quando volumus. *ibidem.* car. 76. fac. 1. col. 1
Honorabile restringit bonum honestum secundum aliquos. *lib.* 1. car. 1. f. 2. c. 1
Honos solum debetur bono honesto. *ibid.*
Honorabile, & mirabile inuicem convertuntur. *ibid.* car. 3. fac. 1. col. 1

INDEX

Monstramus eos, quos admirantur ibid.
In homine sunt tres anime specie distincta, quae etiam dicuntur partes. ibid. c. 14 f. 2. col. 1
Hoc aliquid quid significet. lib. 1. c. 2. f. 2. c. 1
Homo quomodo per vegetalem constituitur in specie uiuentis, per sensiuam in specie animalis, per intellectiuam in specie uiuentis, & quomodo sic hic homo existens. ibid.
in Homine, nec intellectiua pars potest esse sine alijs, quas supponit ibid. c. 43 f. 2. c. 1
in homine pars intellectiua tenet locum formae alia locum materia. ibid.
Homo maxime omnium ad contemplandum natus est. ibid. c. 52 f. 2. c. 2
Homo non est homo per materiam, nisi prout materia est potentia homo. ibid. c. 60 fac. 1. col. 1
Homo secundum Simplicium est quid unum. lib. 3. c. 1. f. 2. c. 2
Homerica Anaxagora dupliciter possunt considerari. lib. 3. c. 33 f. 1. c. 1
Habere certam corporis partem in qua recipitur species, nil aliud est, quam habere organum proprium. ibid. c. 25 f. 2. c. 1
Hoc fieri hoc dupliciter potest intelligi. ibidem car. 32. fac. 2. col. 1
Humanus intellectus constituit quartum gradum virtutis. lib. 1. c. 3 f. 2. c. 2
Humanus intellectus nuncupatur modo cogitatus, opinatus, possibilis, & in habitu. ibid.
Humiditas requiritur solum ut rebusculum. lib. 1. c. 60. fac. 1. col. 1

I

Itecur in nutritione nullam aliam operam praestat, quam preparandi materiam. lib. 2. c. 55. f. 1. c. 2
 Iteco is officium est generare materiam, qua totum corpus alatur, non tamen alere, & conuertere in substantiam.

ibid. f. 2. c. 1
Itecur nil agit, nisi per facultatem a corde ipsi communicatam. ibid.
Itecur ex cordis imperio sanguinem generat. ibid.
Itecur secundum Galenum est penarum origo, & principium. ibid.
Itecur est principium dispensationis sanguinis alimentalis per venas. lib. 2. c. 51. f. 2. c. 2
Individuum substantiae habet omnem determinationem, individualement specificam, & subalternam a forma. lib. 2. c. 2. f. 2. c. 1
Ignis non proprie alitur, & augetur, & quare. ibid. c. 4. f. 2. c. 1
Ignis nutritur, & augetur non tamen dicitur viuere. lib. 1. c. 38 f. 1. c. 1
Ignis crescit in vna tantum parte, & non in omnibus. ibidem.
Ignis per se visibilis est. lib. 2. c. 128 f. 1. c. 1
Ignis est in tenebris, & in lumine visibilis, & causa cur ita se habeat. ibidem. fac. 1. c. 2

Ignis per se noctu illustrat medium, & reddit aliu perspicuum. ibidem.
Igni accidit ut videatur per alienum lumen. ibid.
Ignis quomodo nisi illuminaret non videretur. ibidem fac. 2. c. 1
Ignis est maxime omnium perspicuus. lib. 2. c. 131. fac. 1. col. 1. & maxime elementaris. ibid.
Ignis quomodo fiat albus si condensatur, & lucidus ac splendens, & non condensatur nisi ob alterius materiae terrestri ad mixtionem.
Ignis, & astra corpora lucida sola sunt, & habent in se ipsi lucem radiolam. lib. 1. c. 121 f. 2. c. 1
Ignis & caliditas corporis est vna aliqua natura, & quomodo. ibid. fac. 2. col. 2
Ignis secundum antiquos solus videtur nutrire inter elementa, & augeri, & quomodo. lib. 1. car. 90. fac. 1. col. 1
Ignis videtur secundum apparentiam alii & augeri, tamen secundum rei veritatem eadem auctio, & alitio comp. rit omnibus elementis. ibidem.
Ignis non potest augeri in infinitum, quia natura viuescens, & ordo uniuerse repugnat. lib. 1. car. 90. f. 2. col. 1
Ignis quatenus ignis secundum potentiam Logicam est augmentabilis in infinitum. ibidem.
Ignis separatus habet suas vires integras secundum aliquos in mixto habet suas vires retractas. lib. 2. c. 92. f. 1. c. 1
Ignis respectu aliorum elementorum habet locum formae. lib. 2. c. 91. f. 1. col. 2
Imaginatiua res absentes imaginari potest. lib. 1. c. 78. fac. 2. col. 2. & ab aliquo externo sensu mouetur.
Imaginatio est motus ab externo sensu factus. ibid.
Imaginari non possumus aliquid, quod prius non fuerit in sensu. ibid.
Imaginatrix facultas sufficiens est ad concipiendas res sensibiles absentes. ibid.
Imaginatio absque vlla enunciatione duo componit, & concipit simpliciter tanquam vnum. lib. 2. car. 79. fac. 1. col. 1
Imaginatiua tam perfecta, quam imperfecta conuertitur cum gradu sensitivo. lib. 2. c. 42. fac. 1. col. 1
Imaginatio duplex perfecta, & imperfecta. ibidem c. 46 f. 1. col. 1
Imaginatiua quandoque sumitur large ut amplectitur tam perfectam, quam imperfectam. ibidem.
Imaginatiua disinguitur in plures gradus. ibidem f. 1. col. 1. & illa quae perfecta, & diuidunt secundum magis, & minus perfectam. ibid.
Imaginatiua illa perfectior est, quae retinet species obiectus absentis. lib. 2. c. 69. f. 1. col. 1
Imaginatio quomodo non insit omnibus. ibid.
Immixtio intellectus tertius considerari potest. lib. 3. c. 11. fac. 1. col. 1
Immixtio non eadem est, quam Anaxagoras tribuit intellectui diuino, & Aristoteles intellectui humano. ibid.
per Impossibile quid nam intelligendum sit, Amer. & Ioan. Grammatici reprehenduntur. lib. 3. car. 8. f. 2. col. 1

Impossibi-

INDEX

- Impossibilitas nō est propria intellectus sed etiam sensus. ibid. col. 2*
- Intelligere hominis dicit perfectionem cum imperfectione, & quomodo. lib. 1. c. 6. f. 2. c. 2*
- Intellectus quomodo facit universalitatem in rebus ibidem c. 1. 4. f. 1. c. 1*
- Intellectio quamvis a nullo proprio organo pendeat tamen obiectiui, & quomodo. ibidem car. 19. fac. 1. col. 1*
- Intellectus pendet à phantasia. ibidem f. 2. c. 2*
- Intellectus non potest intelligere nisi offeratur & obiectum à phantasia, & quomodo. ibid.*
- Intellectus quia non est additus alicui organo nullus corporis videtur esse actus. lib. 2. c. 1. f. 1. c. 1*
- Intellectus videtur separabilis, & perpetuus. lib. 2. car. 18. f. 1. c. 1*
- Intellectus & sensus sumi solent pro potentijs, & operationibus indistincti. lib. 2. c. 7. f. 2. c. 2*
- Intellectus consideratur solum à P. philosopho, ut anima & nullum alium ipsum agnovit, quàm ut est actus corporis. ibidem.*
- Intellectus est eisdem nature in animalibus mortalibus, & æternis. lib. 2. c. 40. f. 2. c. 1*
- Intellectus nomen est æquiuocum, & complectitur celestem, & humanum. ibidem.*
- per intellectum fit animal, non primo sed secundario. ibidem.*
- Intellectus agens secundum Alexandrum est Deus, qui non est pars anime humane. lib. 2. car. 57. fac. 1. col. 2*
- de intellectu non est manifestum, an sit separabilis. ibidem.*
- Intellectus & sensus sunt potentia similes, & quomodo. lib. 2. c. 58. f. 2. c. 1*
- Intelligentia celestis quidquid habet in seipsa tota habet, & non in aliqua sui parte. lib. 2. car. 59. fac. 1. col. 1*
- Intellectus speculativus est quid diuersum à quanto gradu nō. ibidem car. 69. f. c. 2*
- Intellectus speculativus, & practicus an sint due facultates distincte, an una & eadē. lib. 2. c. 80. f. 1. c. 1*
- Intellectus practicus, & speculativus sine distinguuntur. ibid. c. 80. f. 1. col. 1*
- In intellectu practico tria considerantur, & quæ. ibid.*
- Intellectus practicus distinguitur à speculativo per propositionem ad prosequendum bonum & fugiendum malum. ibidem.*
- Intellectus speculativus est prior practico, & quomodo. ibidem.*
- Intellectus speculativus & practicus in apprehensione non differunt. ibid.*
- Intellectio secundum se considerata est nobilior generatione. lib. 2. c. 84. f. 1. col. 1*
- Intellectus remote & per potentias utitur omnibus organis ibid. c. 47. f. 1. c. 2*
- Ex parte intellectus cum non sit organica, non potest ulla positionis differentia sumi. ibidem car. 88. fac. 1. col. 2*
- Intellectus per accidens respicit falsam cognitionem. lib. 2. car. 103. f. 1. col. 1. aliorum resp. & confutatur. ibidem.*
- Intellectus potest scientiam acquirere, etiam si nullam habuerit opinionem. ibid. & quomodo.*
- Intellectus scientiam habens, quomodo potest quando nult speculari. lib. 2. c. 103. f. 2. c. 1*
- Intellectus mouetur a phantasmate existente in phantasia, & hæc non est actu uniuersale. ibidem c. 104. f. 1. col. 1*
- In intellectu quomodo est liberum intelligendi arbitrium. ibid. col. 2*
- Intellectus non noscitur cum scientia habitu. ibidem c. 104. f. 1. col. 1. sed acquiris eam ex iterata intellectione. ibidem.*
- Intellectus antequam acquirat hunc habitum non potest intelligere quando nult. ibidem.*
- Intellectus possibilis, & intellectus in habitu, & agens quomodo non distinguuntur secundum substantiam ad mentem Simplicij sed solum ratione. lib. 3. car. 1. fac. 2. col. 1*
- Intellectus agens secundum Alexandrum non est pars anime. ibid. c. 2. f. 1. col. 1. & c. 4. f. 1. c. 1*
- de intellectu agente non agitur in tertio nisi secundario, & non primario. ibid. imò de eodem agitur nisi propter intellectum humanum ibidem.*
- Intellectus speculativus non est solum intellectus humanus. ibidem car. 3. fac. 2. col. 2. & dicitur intellectum speculativum non solum humanum, sed cum interuenit diuino dicimus. ibidem.*
- Intellectus respectu corporis est forma nobilissima, & respectu operationis est in potentia. ibidem c. 5. f. 2. col. 1*
- Intelligere quomodo est pati. ibidem car. 6. f. 2. c. 2*
- Intellectus quomodo est similis cum sensu, Ioan. Grammatici, & Simplicij, expositio, & confutatur & The mistij laudatur. ibidem c. 7. f. 1. c. 2*
- Intelligere quomodo sit sentire. ibid.*
- Quod manifestissimum est, quod tam sensus, quàm intellectus est cognoscituum. ibid.*
- Quod Aristoteles intellectus nostri, non agnovit aliū statum, & neque aliam operationem, quàm in humano corpore. ibid. f. 2. c. 1*
- Intelligere est pati perfecti. 2. ibid.*
- Intellectio & sensatio est passio ad dicit transitum de non cognoscere ad cognoscere. ibid.*
- Intellectio est cognitio qua fit postquam non erat. ibid. c. m.*
- Intelligere est pati ab obiecto intel. gibili. ibidem fac. 2. col. 2*
- Intelligere & sentire secundum Alexandrum, & Auerroem, non solum est pati, sed etiam agere. lib. 3. car. 8. fac. 1. col. 1*
- In intelligendi actu, & sentiendi duo sunt consideranda, & quæ. ibid.*
- Intelligere & sentire ratione speciei est pati, & ratione iudicij est agere. ibid.*
- Intelligere & sentire est magis agere quam pati. ibidem.*
- Intellectus est impossibilis. ibidem c. 8. f. 2. c. 1*
- Intellectione carens caret omni intelligibili, ibidem c. 9. f. 1. c. 2*

INDEX

Intellectus non recipit realiter rem intelligibilem, sed solum spiritualiter. ibidem f. 2. c. 1.
Intellectus non habet actum, id quod intelligitur, sed est in potentia ad illud, & quomodo. ibidem.
Intellectiva anima recipit species absque aliquo corporis interuentu. ibidem.
Intellectus dicitur omnia intelligere. ibidem. car. 1. c. 1. fac. 1. c. 2.
Zimara opinio refellitur. ibid.
Intellectus noster differt a Deo intelligendo. ibidem. c. 17. f. 1. c. 1.
Intellectus secundum Anaxagoram est immixtus. ibidem. car. 1. fac. 2. col. 1. & D. Thomas reprehenditur. ibidem. c. 2. intus apparetur quomodo probibet extraneum. ibidem. car. 1. 3. fac. 1. col. 1. & reprehenditur Io. Grammaticus. ibidem.
Intellectus noster omnium receptor sensus non omnium sed quorundam. ibid. f. 2. c. 2.
Intellectus non impeditur ab omni intelligibili ne recipiat aliquid. ibid. c. 14. f. 1. c. 2.
Intellectus noster se habet ad intelligibilia abstracta ut oculus noster ad lumen solis, & quomodo prius exposito, & confutatur. ibid. c. 19. f. 2. c. 1.
Intellectus est intelligibilis, eo modo quo est extra intelligibilia. lib. 3. c. 56. f. 1. c. 1.
Quod intellectus si esset intellectus, & intelligibilis, quomodo non esset simplex. ibidem. fac. 2. c. 1.
Intellectus est intelligibilis per intelligibilia secundum aliquos, & confutatur. ibidem.
Intellectus nam semper se intelligit cum sit sibi presentis intelligibile. lib. 3. c. 57. f. 1. c. 1.
Intellectus agens dicitur duobus modis intelligere. ibidem. c. 67. f. 1. c. 2.
Intellectus possibilis secundum Graecos non est corruptibilis, & secundum Alexandrum est corruptibilis. ibid. f. 2. c. 1.
Intellectus passivus est corruptibilis si accipitur pro imaginativa secundum aliquos, & confutatur. ibidem. c. 70. f. 1. c. 2.
Intellectus coniungitur obiectis in phantasmate existentibus. ibidem. car. 70. fac. 1. col. 1. & quomodo. ibidem.
Intelligendi actus procedit ab intellectu possibili. ibid. c. 71. f. 2. c. 2.
Intellectus agens officia qua sunt. ibidem. f. 2. c. 2.
Quid sit intellectus agens secundum alios & confutatur. ibid. col. 2.
Ira habet causam effectivam externam, & est iniuria vel contemptus. lib. 1. c. 2. f. 1. c. 2.
Ira non habet causam finalem. ibidem.
Instrumentum aliud est, & aliud instrumentale. lib. 2. c. 13. f. 1. c. 2.
Instrumentum artificiale duobus modis potest considerari. lib. 2. c. 14. f. 1. c. 1.
Inuisibile est predicatum quod dicitur de perspicuo. lib. 2. c. 14. f. 1. col. 1. & quomodo recipere dicitur. ibidem.
Inuisibile dicitur dupliciter primative, vel negative. ibidem.
Invidiam & molestiam non sunt aliquid in obiecto

sensibili inexistens, sed sunt passionem cognitam insequentes. lib. 2. c. 79. f. 1. c. 1.
Invidiam & molestiam percipio non est propria ali cuius sensus, sed omnium, indita vero a natura propter conseruationem animalis. ibid.
Invidiam appetimus, molestiam autem fugimus. ibid. fac. 1. col. 2.

L



Aeris si dividatur per longitudinem, statim omnes partes interruunt. lib. 2. c. 46. f. 1. c. 2.
Lacerta si dividatur per transfuersum in duas partes in utraque est sensus & motus.
Lapis nutritur & augetur, & quomodo. lib. 2. c. 97. f. 2. c. 1.
Lapis crescit in una parte, & non in omnibus. ibidem.
Lapis quomodo est intelligens. lib. 3. car. 55. fac. 2. col. 2.
Lesio anime quomodo multifariam contingere potest. lib. 3. c. 29. f. 1. c. 2.
Lesio ab obiecto multis modis fieri potest. ibidem. fac. 2. col. 1.
Lesio datur intensius, & extensius, & quomodo & qua fit. ibidem.
Lesio intensius dupliciter contingere potest. ibidem.
Lesionis gradus multi sunt. lib. 3. c. 31. f. 1. c. 2.
Lesio non fit imaginaria, & imaginatione rei sensibilis. ibidem.
Lesio non fit imaginaria ex parte obiecti, sed potius in parte intellectiva. ibidem.
Leditur id, quod patitur ab obiecto vehementer agente. ibidem.
Lesio fit in sensu, quia fit receptio in parte corporis. ibidem.
Lesio non fit a re terrificam in organo alicuius potentiae. ibidem. Sed fit affectio animi, qua est vel letitia, vel metus, & quomodo. ibid.
Lesio non fit in intellectu. ibidem.
Lesio duplex. ibidem.
Leditur imaginatio facta aliqua lesione in cerebro. ibid. c. 31. f. 2. c. 1.
Leditur imaginatio ex proprio organi lesione. ibid.
Ledi non potest intellectus, sed eius operatio, & quomodo. ibidem.
Liber de anima qua ratione est naturalis. lib. 2. car. 5. f. 2. col. 2.
Libri omnes de anima quomodo dicendi sunt liber & unus, & plures ac diuisi. ibid. c. 8. f. 1. c. 1.
Liber de Usu. lib. 2. c. 30. f. 1. c. 1.
Ad libros de Anima spectat pertrahere, an anima partes sint loco distinctae in animali. lib. 3. c. 3. f. 2. c. 1.
Liber de specibus intelligibilibus. lib. 3. car. 35. fac. 1. col. 1.
Logica ratio versatur in secundis intentionibus. lib. 1. c. 23. f. 1. c. 1.
Logica duplex dicitur, scilicet a rebus abiuncta, & utrens seu in usu posita. ibid. c. 23. f. 2. c. 1.

I N D I E X

Materia secundum se est indifferens ad omnes actus; nec magis est inclinata ad hunc vel illam, lib. 2. cap. 62. sec. 2. col. 1.
Materia & forma simul sunt inaequaliter partes compositae, & sola ratione distinguuntur, lib. 2. c. 40. f. 2. c. 1.
Materia est radix totius potentiae passivae, lib. 3. c. 13. f. 1. col. 2. Non impeditur a forma generica ne recipiat specificam, lib. 3. c. 14. f. 1. c. 2. Et eius essentia est aliquid emittens, lib. 3. c. 21. f. 1. c. 1.
Materia non est pars quidditatis sed vehiculum, libro 3. c. 49. f. 1. c. 1.
Materia desinit denominationem a forma, ibid. cap. 3. fac. 1. col. 2.
Mathematicus versatur eis a formas quomodo sit intelligendum, ibid. c. 26. f. 2. c. 2.
In mathematicis cognoscitur intellectus rem sensitiva, ibidem, c. 49. f. 1. c. 1.
Mathematici res quomodo abstrahunt a materia, & concernant formam, ibidem, f. 1. c. 2.
Mathematicus licet a materia sensibili abstrahat, non tamen a materia intelligibili, ibidem.
Materia intelligibilis quatenus sit dispositiva, a D. Th. Alberto, & Aegidio, ibidem, col. 2.
Inter mathematicum, & naturalem rationem totius materiae intelligibilis est ratio proportionalis, ibidem.
Mathematica quomodo sunt potius in abstractione quam in abstracta, lib. 1. c. 50. f. 1. c. 2.
Methodus, & modus pro eodem sumuntur, lib. 1. c. 9. f. 2. c. 1.
Methodi nomen est commune genus ad ordinem dextrinam, & nam doctrina, & constat ut opinio cuiusdam methodus, ibidem, c. 9. f. 2. c. 2.
Methodus & instrumentum verificandi quid sit, libro 1. c. 10. f. 1. c. 1. neque potest dari, nisi remota per omnia instrumenta logica, ibidem.
Medium non est causa formalis, sed externa, quia forma ponitur in maiori extremitate, libro 1. cap. 24. fac. 1. col. 1.
Methodus, quia in definitionem processit Aristoteles secundum aliquos est via compositiva, lib. 2. c. 7. f. 1. c. 1. Et refellitur horum sententia, ibidem.
Methodi ad veritatem praedicamenta quid sunt tres, & qui sunt secundum Platonem.
Memoria non est cognitiva, sed solum conservativa imaginum, lib. 2. c. 78. f. 2. c. 1.
Memoria an possit dici sensus, ibidem.
Memoria est vis quaedam animae sensibilis, ibidem.
Memoria secundum D. Thomam attribuitur anima rationali, & non est diversa ab intellectu, lib. 2. c. 79. f. 2. c. 2.
Mens nostra cognoscit patiendum, et recipiendo species aphantasia, ibidem.
Medium habet rationem ceterarum respectu utriusque extremi, ibidem.
Medium querere maxime est, dum ignoramus quod sit, lib. 2. c. 98. f. 1. c. 2.
Medium perspicuum tangit oculum, & in ipso imprimuntur species, quam ab obiecto recipit, lib. 2. cap. 127. f. 1. c. 2.
Medium auditus est aether, ibid. c. 129. f. 1. c. 2.
Medium olfactus est quid vel aeris vel aquae, ibidem, & est innominatum, ibidem.

Memoria intellectiva non datur distincta a sensitiva, lib. 3. c. 68. f. 1. c. 2.
de Mente agente, ibid. f. 2. c. 1. eius effectus secundum aliquos, & consuetudo, ibid. c. 69. f. 1. c. 1.
Mixtio elementorum quomodo sit vera, & quomodo ignis non amplius splendeat, & desinat esse ignis, lib. 2. c. 13. f. 1. c. 2.
In mixto quocunque necesse est aliquid esse caloris propter elementa calida, lib. 2. c. 51. f. 1. c. 1. Et addit calor animae facit calorem interiorum, ibid.
Mores animi secundum medicos sequuntur corporis temperaturam, lib. 1. c. 22. f. 1. c. 1.
Modum definiendi sequitur modus considerandi, ibid. c. 25. f. 2. c. 2.
Modi loquendi quinque sunt, quibus significatur animam esse formam informantem, lib. 2. c. 3. f. 2. c. 1.
Motus denotat maiorem nobilitatem, quam sensus, ibid. c. 12. f. 2. c. 2.
Motus progressivus provenit a sensu, & ab intellectu, ibidem.
Motus secundum locum nutritionis, augmentationis, & decretionis, non possunt significare potentiam, sed solas operationes, ibid.
Motus solus non constituit gradum vitae, sed additur nutritioni, & sensui, ibid. c. 38. f. 1. c. 1.
Motus, qui sit ab Anima sit ad omnes partes loci differentia simul, ibid. f. 2. c. 2.
Motus progressivus datus est animalibus ad inveniendum concurrens sibi alimentum, ibid. c. 40. f. 1. c. 1.
Motus, & sensus non possunt esse sine parte vegetali, ibid. c. 45. f. 1. c. 1.
Mutatio substantialis non potest fieri in instanti absque praevia alteratione, ibid. f. 2. c. 1.
Motus secundum locum inspicitur cognitivum, & non consistit in cognitione, ibid. 28. f. 2. c. 2.
Movens dicitur id quod movet secundum omnes species motus, ibid. 98. f. 2. c. 1.
Motus licet sit actus mobilis, non tamen dicitur mobile agere, ibid. c. 101. f. 1. c. 2.
Motus sentitur & tactus, & visus, sicuti figura, & magis utroque istis sensibus sentitur, ibi 11. 3. f. 1. c. 1. de Motu, & quiete dubium est, ibid.
Motus & quiete sentiantur ab auditu, & quae ibid.
Motus colli diurnus est omnium velocissimus, ibid. c. 123. f. 1. c. 1.
Motus luminis a cetero ad terram non potest minori tempore absolvi, quam spatio quattuor horarum, neque tale tempus potest non latere, ibid.
Mutatio per se fit de privatione ad habitum, mutatio per accidens, est ab habitu ad privationem, ibid. c. 103. f. 1. c. 2.
Muli sunt numerandi inter animalia monstruosa, & ob id nequeunt generare, ibid. c. 77. f. 2. c. 1. Et si frustra habent organa, & facultatem generatricem, prope non potest assignari ipsis aliqua species propria, ibi.
Mulus nil aliud est quam equus imperfectus, ibid.
Mulus licet habeat facultatem generatricem, & partes instrumentales, nil tamen potest generare, ibid.
Quo in mulo cognoscitur visus in ea est potentia generandi ratione sua originis consulendus, est. Arist. ibid.

INDEX

N



Natura voluit plantas esse ineptas ad sensationem. lib. 2. c. 40. f. 1. c. 1.
 Natura non dedit plantis sensum quo non indigerent. ibid. f. 1. c. 2.
 Natura nil facit frustra. ibid.
 Natura non abundat in superfluis, nec minuat rerum proprias confundit. ibid. c. 27. fac. 1. c. 1.
Naturalis instinctus naturam animalis insequitur. ibid. c. 79. f. 1. c. 1.
 Natura tanquam agens primum facit materiam, & ipsam disponit propter receptionem forme. ibidem 86. f. 2. c. 2.
 Natura agens propter finem non semper illi assequitur, sed quandoque impeditur. ibid.
 Natura anima intellectiva duobus modis declaratur. lib. 3. c. 2. f. 1. c. 1.
 Naturalis Philosophus non solum definit per formam tantum, sed et per materiam. lib. 2. c. 23. f. 1. c. 2.
 In naturalibus nomen rei primo significat formam deinde compositum. In artificialibus primo materiam deinde formam. ibid. c. 13. c. 2. f. 2.
 Naturale tunc dicitur tale quantum habens suam formam. ibid. c. 14. f. 1. c. 1.
 Naturalis Philosophus considerat res penitus materiales. lib. 3. c. 49. f. 1. c. 1.
 Nigredo est proprius color terra. lib. 2. c. 13. f. 1. c. 2. & est naturalis terra. ibid. f. 2. c. 1.
 Nomen actus & potentia in ipsa anima non opponitur ad invicem. lib. 3. c. 21. f. 1. c. 1.
 Nomine nature intelligitur essentia intellectus. ibid. c. 21. f. 2. c. 2.
 Necessitas materie non est causa effectuum naturalium. lib. 2. c. 40. f. 1. c. 1.
 Notitia quidam sit, & quid per eam intelligendum sit. lib. 1. c. 2. f. 2. c. 1.
 Notitia levis corporum est plebsium nos magis oblectat, quam scientia perfecta omnium rerum castitatum. ibid. f. 1. c. 1.
 Non est aequalis certitudo omnium scientiarum honorabilium. ibid. f. 1. c. 2.
 Notitia que in speculativa disciplina habetur est de numero bonarum rerum & honorabilium. ibi. f. 1. c. 1.
 Nominatio semper de sumenda est magis a forma, quam a materia. ibid. f. 2. c. 1.
 Non potest dari tantus excessus certitudinis in humana cognitione, qui dici possit infinitus superans omnium cognitionem. ibid. f. 2. c. 2.
 Nobilitas natura quomodo apparet in materia viliori, & quomodo intelligatur. ibid. f. 1. c. 1.
 Notificare quid sit. ibid. c. 10. f. 1. c. 1.
 Notificatio non est a voce ad rem, vel ad conceptum rei. ibid.
 Notiora sunt nobis accidentia, quam forma substantiarum. ibid. c. 14. f. 2. c. 2.
 Nutritio sola sine alijs potest constituere gradum vitae. lib. 2. c. 3. f. 1. c. 1.

Nutritio, & augmentatio dupliciter fieri possunt. ibid. f. 2. c. 1.
 In nutritione duae conditiones requiruntur & in augmentatio proprie dicitur. ibid. f. 2. c. 1.
 Nutritio non est ita evidens, ut augmentatio. ibid. c. 2.
 Nutritionis altera conditio est. ibid.
 Nutritio quo in vivente semper fiat. lib. 2. c. 39. f. 1. c. 1.
 In nutritione non fit semper conversio alimenti in substantiam partium corporum solidorum, vel carnis. ibid. f. 1. c. 1.
 Nutritio caloris naturalis quomodo fiat. ibid.
 Nutritio quomodo est continua. ibid. f. 1. c. 1.
 Nutritionis continuitas servatur aliquo modo, & secundum apparetur in nutritione spirituum. ibid.
 Nutritio perfecta servatur in actione caloris in humidum. ibid.
 Nutritio per totam vitam nunquam cessat. ibid.
 Nutritio, & augmentum unum gradum vitae constituit. ibid. c. 44. f. 2. c. 2.
 Ad nutritionem nil confert calor, vel sorsus, vel odor. ibid. c. 64. f. 1. c. 2.
 Nutritio vera est, quando omnium partium substantia reparatur. ibid. 77. f. 1. c. 2.
 Nutritio est alimentum veritatis in substantiam. ibid. c. 91. f. 2. c. 1.
 Quod nutritur habet locum agentis, & alimentum patientis. ibid. c. 92. f. 2. c. 1.
 Numerus, motus, & quis sentiuntur omnibus sensibus secundum Aver. lib. 2. c. 13. f. 1. c. 1.
 Noctu lucent noctilucæ, & videntur in tenebris. lib. 2. c. 13. f. 1. c. 1. & in salubris est plurimum aquae & parum operis terrarum. ibid.

20



Objectum secundum quantum similitudinem dicitur materia. lib. 2. c. 2. f. 2. c. 1.
 Obiectum profectus, dicitur quando obiectum actu movet sensum detentorem. lib. 2. c. 44. f. 1. c. 1.
 Obiectum ut cognoscitur debet ad actum fieri, & in ea recipi. lib. 2. c. 79. f. 2. c. 2.
 Obiectum ut apprehendatur servat in omnibus eandem obiectum rationem. lib. 2. c. 80. f. 1. c. 2.
 Obiecti voluntatis propria ratio est eius quatenus bonum. ibid.
 Obiectum existit actu tale, quales sunt praeiudicium potestate facultates anima. lib. 2. c. 103. f. 1. c. 2.
 Obiectum motuum sensus non est nisi singulare sensibile. ibid. c. 104. f. 1. c. 1.
 Obiectum alio passio consideratur respectu potentie sensitivae, & alio modo ut dicitur in actu operantis. ibi.
 Obiectum necesse est ut prius agat in medium, & producat in eo speciem spiritualiter, & a medio passio monetur organum. lib. 2. c. 127. f. 2. c. 1.
 Obiectum dicitur movere potentiam secundum certum gradum spiritualitatis ut faciat sensationem. ibid. f. 20. c. 1.
 Obiectum si nimis propinquum sit sensui, ut puta oculo nullam facit sensationem. ibid.
 Obiectum intellectus sunt omnia entia. lib. 2. c. 6. f. 1. c. 1.

Obiectum

INDEX

Obiectum intellectus non est phantasma illustratum, ab intellectu agente. *ibid.*

Obiectum quomodo non patitur. *ibid.* c. 7. f. 2. c. 2

Obiectum primum quomodo impediatur, aut non impediatur receptione ab extrinseco. *ibid.* c. 14. f. 1. c. 2

Obiectum intellectus est totum ens quod est prater ipsum intellectum, sicut materiale, quod immateriale. *ibi.*

Oculus est affectus propria et naturalis temperis primarum qualitatum per quem aptus est ad recipiendos colores. *lib. 3. c. 25. f. 1. c. 2*

Oculus est quantus, et recipiens quantitatis rerum visibilibus. *ibid.* c. 19. f. 2. c. 1

Oculus maiorem colorem habet ut visibilis, quam ut videns, nec in ipso est, id est color qui recipitur, et qui inexistit. *ibid.*

Oculo inexistens color quo visibilis est non solum per proprium, sed per colorem carnis, et ossis. *ibid.*

In Oculo plus coloris inest, quam inesse videatur. *ibid.*

Oculus quo videt colorem suum ut alienum. *ibid.*

Oculus videt seipsum in speculo. *ibid.* c. 19. f. 1. c. 2

Oculi quomodo aut propter praesentiam aeternam, aut propter naturalem temperiem habeat substantiam terrestriorem. *lib. 2. c. 135. f. 2. c. 2*

Oculi senium senescunt, et ob id minus recipiunt lumen, et ob id egeat anxio speculorum, in quibus ob vitiis canitatem videntur, tanquam in puncto. *ibi.*

Oculus habet tres tunicas, et quae sunt. *lib. 2. c. 135. f. 1. c. 1*

Oculi substantia tribus humoribus constat. *ibid.*

Oculus totus est corpus dissimulare. *ibid.*

Oculus ex pluribus humoribus, et tunicis aliisque partibus est constitutus, et est aquens, sed non pura aqua sed excessu aquens. *lib. 2. c. 137. f. 2. c. 2*

Oculus significat totum compositum, et ut refertur ad visum, ut ad formam, significat materiam. *lib. 2. c. 137. f. 1. c. 1*

Oculus est instrumentum habens essentiam constitutam in aptitudine ad finem. *lib. 2. c. 14. f. 1. c. 1*

Omnis spiritus habet plus vel minus bonitatis, quatenus plus vel minus participat divina perfectione. *lib. 1. c. 2. f. 2. c. 1*

Omnis species habet aliquid bonitatis, et perfectionis. *ibid.* c. 2. c. 1

Omnis cognitio sine eorum, quae sunt a natura, sine eo rum quae sunt supra naturam, bona est. *ibid.*

Omnis humana cognitio cum omni humana cognitione comparabilis est. *lib. 1. c. 2. f. 2. c. 1*

Operatio actualis fit a singulari. *lib. 2. c. 104. f. 1. c. 1*

Operans et utens dupliciter dicitur. *ibid.* c. 87. f. 1. c. 1

Operatio est prior quam potentia secundum rationem, et quomodo et reprehenduntur Graeci. *ibid.*

Operationes sunt propriae naturae potentiae. *lib. 2. c. 81. ibid.* c. 2

Operationes sunt rationes, et propriae potentiae secundum naturam, et declaratur a Graecis, et non accipitur. *ibid.* In animalibus sunt tres operationes ordine dispositae, et quae sunt. *ibid.*

Operandi modus non est idem quo anima sentit, et quo appetit idem obiectum. *ibid.* c. 79. f. 1. c. 1

Operandi modi diversi circa idem obiectum inferunt diversas facultates. *ibid.* c. 2

Operari actu, aut non operari non est necessarium ambigere. *lib. 2. c. 8. f. 2. c. 2*

Operatio quomodo est actus secundus. *ibid.* f. 2. c. 1

Operatio in diversis individuis potest praecedere secundum materiam, et quomodo. *ibid.* c. 7. f. 2. c. 2

Operatio forma separata est idem cum sua substantia. *ibid.* c. 3. f. 1. c. 1

Operatio an pendeat vel non pendeat a corpore, an organice, an obiective. *lib. 2. c. 20. f. 1. c. 1* et confutatur opinio illorum qui dicunt organice pendere. *ibi.*

Operatio aliqua ut dicitur propria anima non est talis si non habeat organum proprium, sed oportet etiam ut nullo alio modo pendeat a corpore. *lib. 1. c. 18. f. 2. c. 2*

Operatio communis quae nam dicitur. *ibid.*

Operatio intellectus non fit sine imaginatione. *ibid.*

Operationum animae sunt duo generae. *lib. 2. c. 1. c. 1*

Opinio aliquotum dicitur summum bonum esse quod communis ad honorabile, et confutatur. *lib. 2. c. 1. c. 2*

Opinio quorundam dicitur bonum dici, quia experit, et non honorabile, quia excellens habet. *confutatur. ibid.* c. 1. c. 1

Opinio Io. Grammatici, quid nam intelligendam sit per notitiam animae, et Simplicii. *ibid.*

Opinio aliquorum quod a subiectis nobilitas praesentia scientiae desumitur. *lib. 1. c. 2. f. 2. c. 1*

Opinio aliorum quod scientia de anima superat alias scientias et certitudine, et subiecti nobilitate. *ibid.* c. 3. f. 1. c. 2

Opinio D. Thomae quod scientia de anima dicitur certa, et confutatio. *ibid.* c. 3. f. 2. c. 1

Opinio Io. Grammatici de certitudine scientiae de anima, et confutatur. *ibi.* Simplicii, et Themiſtii, et confutatio. *ibidem.*

Opinio aliorum, cur vocet Philosophus scientiam de anima historiam, et confutatio. *ibid.*

Opinio aliorum quid intelligatur per omnem veritatem et confutatio. *ibidem.*

Opinio aliorum quoniam corpora sunt praeter naturalia. *lib. 2. f. 1. c. 1*

Opinio Io. Grammatici, et Alexandri de probatione qua putatur animam non esse corpus, et confutatio. *ibid.* c. 5. f. 1. c. 2

Opinio aliorum de potentia vitam habentis et organice, quomodo non sunt idem, et confutatio. *ibid.*

Opinio D. Thomae quod una definitio animae per alterum monstratur a priori, confutatur. *lib. 2. c. 35. f. 2. c. 2*

Opinio Galeni de membro praecipuo contra Aristotelem. *lib. 2. c. 50. f. 1. c. 2* et confutatur. *ibid.*

Opinio aliorum de syllogismo, quae demonstratur prima anima definitio et sit a priori, vel a posteriori et confutatio. *ibid.*

Opinio Latinorum de ordine inter partes animae, et confutatur. *lib. 2. c. 67. f. 1. c. 2*

Opinio Io. Grammatici de ordine sensuum. *ibid.* c. 68: fac. 2. c. 1. et confutatur.

Opinio Latinorum quod facultates in eodem numero insequuntur unicam formam. *ibid.* c. 73. f. 1. c. 1. et Averroistarum. *ibid.* opposita. f. 2. c. 1. et opinio vera de pluralitate formarum in eadem. *ibi.* c. 75. f. 1. c. 2

INDEX

Opinio D. Thome de conditionibus requisitis ad hoc ut aliquid generet sibi simile. ibidem. c. 77. f. 2. c. 2. & redarguitur. ibid.

Opinio aliorum circa illas duas propositiones auctio ignis procedit in infinitum, & omnis natura constans terminus & ratio magnitudinis. lib. 2. c. 89. f. 2. c. 1. Auer. lo Grammat. Aegidij Alberti. affectur & Latinarum acceptatur. & Auer. rejectur. ibid. c. 90. f. 1. c. 2.

Opinio aliorum, quod potentia animi vegetalis est una & eadem confutatur. ibid. c. 91. f. 1. c. 2.

Opiniones de alimentis naturae. ibid. c. 92. f. 1. c. 1.

Opinio quamuis mala sit respectu intellectus est tamen in se qualitas. ibid. c. 103. f. 1. c. 1.

Opiniones contrarij de se sensu risus...

Opacitas oppo. utroque perspicuitati. ibid. c. 131. f. 2. c. 1.

Opinio Aucupis de necessitate luminis non respectu medij sed colorum. ibid. c. 135. f. 2. c. 2.

Opinio Democratii quomodo fiat visio, & confutatio. ibid. c. 138. f. 2. c. 1.

Opinio Galeni, contra Aristotelem. ibid. 138. f. 2. c. 2. confutatio. ibid. 140. f. 1. c. 1. & Platonis opinio. ibid.

Opinio Galeni de oculo igneo, confutatur. ibid. c. 142. f. 1. c. 1. & conciliatio opinionum Platonis & Galeni cum Arist. secundum aliquos & confutatio. ibid. c. 143. fac. 1. col. 1.

Opinio est operatio intellectus proprie accepti. ibid.

Opinio Latinorum de obiecto intellectus varia. ibid. cap. 6. f. 2. c. 1.

Opinionem sequitur fides. lib. 3. c. 31. f. 1. c. 1.

Opinio Alexandri quod intellectus est pura operatio & confutatur ab Auer. ibid. c. 55. f. 1. c. 1. & Alexand. opinio quo possit ad bonum sensum reduci, ibi.

Opinio Latinorum quod abstractio fit ab intellectu agente. ibidem. c. 70. f. 2. c. 2. confutatur. c. 71. ibid. fac. 1. c. 1.

Opinio Simplicij, & Io. Grammatici de unitate est intellectus agentis & possibilis. ibid. c. 72. f. 2. c. 2.

Opinio D. Thome de intellectu agente, quid sit. ibid. c. 75. f. 1. c. 1.

Opinio dicens quod intellectus agens est aliqua substantia inferior Deo repugnat fidei Catholicae. ibid.

Opinio quod intellectus agens est Deus non repugnat fidei Catholicae. ibid. imo catholica est. ibid.

Opinio D. Thomae quomodo intellectus agens non potest dici Deus. ibid. f. 1. c. 2.

Opinio illorum qui negant singulare ab intellectu expelli. ibid. c. 75. f. 1. c. 1. confutatio. ibid. col. 2.

Opinio Gregorij & Scoti laudatur de hoc. ibid. c. 80. fac. 1. c. 2.

Opinio Scoti quod minus universale. i. species specialissima est primum cognitum. ibid. c. 81. f. 1. c. 1.

Opinio D. Thomae. quod primum cognitum cognitione confusa est magis universale. ibid. c. 81. f. 1. c. 2.

Opinio Genesii & conciliatio opinionum Scoti, & D. Thomae. ibid. f. 2. c. 1.

Opinio Zimarij, & Achillini. ibid. c. 82. f. 1. c. 1.

Ordo intelligendi duplex est, alter ab electione, & alter ex necessitate. lib. 3. c. 77. f. 1. c. 1.

Ordo quo mens humana intelligit est multiplex. ibid.

de Ordine intelligendi. lib. 3. c. 77. f. 1. c. 1.

Ordo est plurimum rerum ordinata tractatio, que singule propter se quiescunt. lib. 2. c. 81. f. 1. c. 1.

Ordo dicitur dum unum prius, aliud posterius tractantur. ibid.

ex Ordine rerum non est secunda ratio ordinandi, sed ex nostra meliori cogitatione. ibid. c. 82. f. 1. c. 1.

Ordine doctrinæ prius est agendum de uniuersali deinde ad particularia est tractandum. lib. 2. c. 1. f. 1. c. 1.

Organicum, ueniens, dissimulare idem significans. ibid.

Organum sunt propter animam. ibid. c. 90. f. 1. c. 2.

Organum sunt causa operationum, ut effectrices. ibid.

Organum duorum sensuum tactus & gustus sunt quid aliud intus exiit. lib. 2. c. 139. f. 1. c. 1.

Organum sensuum debent esse similitaria. ibid. c. 133. fac. 2. c. 2.

Ouis f. igitur lupum non quia mouetur ab obiecto sed propter inimicitiam, quam nullo sensu cognoscit sed naturali instinctu. lib. 2. c. 79. f. 1. c. 1.

P



Assio corruptiua que, & que perfectiua. lib. 3. c. 7. f. 2. c. 2.

Patiens ab aliquo debet esse inaffectum. ibid. c. 14. f. 1. c. 1.

Parmenides posuit rerum principia ignem, & terram. li. 2. c. 130. fac. 1. col. 1.

Parmenides attribuit terre tenebras, & nigredinem. ibidem.

Passiones per corpus sunt distincte, li. 1. c. 21. f. 2. c. 1.

Per passiones cognoscimus animam esse definitam per materiam. ibid.

Per quod omnia accidentia animæ intelliguntur. ibid.

Passiones animæ sunt communes. ibid. f. 2. c. 2.

Passio corporalis que libet hæt aliâ sibi adiunctâ. ibi.

Passiones corporales sunt veri motus, etsi cum intrinsecus sunt non sentiuntur. ibid. c. 2. f. 1. c. 1.

Parti aliqua est notior toto secundum aliquos, & reselitur. lib. 2. c. 14. f. 2. c. 2.

Parti que libet animæ est in omnibus corporis partibus equaliter. ibid. c. 46. f. 1. c. 1.

Partes plantarum sunt in potestate ad esse totale. ibi. 45. fac. 2. col. 2.

Parti plantæ que libet exiit pars animæ, & non tota anima. ibid.

de Partibus animæ aliud liquidum est de partibus ipsius animæ coniunctis, & aliud de distinctis. ibi. 46. f. 1. c. 2.

Partes conuinctæ omnes simul in singula parte animalis reperiuntur. ibid.

Partes diuise non seruantur in quolibet parte diuisa. ibi.

Parti que libet hæt totum corpus animæ ut subiectum ad quatuor, & non certam aliquam partem. ibi. 47. f. 1. c. 2.

Inter partes essentielles, & quantitativas discrimen reperitur. ibid. 67. f. 1. c. 1.

Partes quantitativas sunt eiusdem ordinis. ibi. f. 2. c. 1.

Partes essentielles habent inter se ordinem perfectibilis, & perfectiuitatis. ibid.

Parti illa dicenda est superior à qua sumitur alimentum. ibid. 88. f. 1. c. 2.

Parti anterior vocatur in qua uiget sensus. ibi. f. 2. c. 1.

Perfe-

INDEX

- Perfection** vltima continet omnes actus antecedentes. car. 67. f. 2. c. 2
- Perfpicui natura** quæ fit ad recipiendum lumen, & colores ibid. c. 28. f. 1. c. 1
- Perfpicuum** id est, quò d' propter partium tenacitatē transparet. ibid. 110. f. 2. c. 2. nec nisi terminat, sed dicitur intermedium. ibid.
- Perfpicuum** si condensetur quomodo terminat. ibid.
- Perfpicuum** non potest terminari nisi per colorem. ibid.
- Perfpicuitas** per condensationem migrat in albedinem. ibid. c. 130. f. 1. c. 2
- Perfpicuum** adhuc vt concurrat vt materia non solam satis est vt habeat substantiam taram, sed requiritur subtilitas. ibid. c. 132. f. 1. c. 2
- Perfpicuum** non est de categoria situs, sed qualitatis. ibid.
- Perfpicuis differentia** oritur proat alia tenuiorem alia minus tenuem substantiam habent. ibid.
- Perfpicuum** à duobus modis potest considerari. & quò ibi.
- Phantasma** quò mouet intellectum. li. 3. c. 6. f. 2. c. 1
- Phantasma** quodlibet non semper est in phantasia, sed in memoria remanent ipsorum imagines. lib. 2. c. 104. f. 1. c. 2
- Phantasia** interius species iustu intellectus tanquàm librum apertum. ibid.
- Phantasia**, & appetitus quomodo non constituunt diuerfum gradum vsq. ibid. 79. f. 1. c. 1
- Phantasia** imaginatur obiectam, tam presens, quam absens. ibid.
- Phantasia** necesse est, vt fuerit aliquando sub sensu saltem ratione partium, etsi non secundum totum. ibid. 73. f. 1. c. 2
- Phantasia** perfecta imaginatur etiam absentia. ibid. 46. f. 1. c. 1
- Phantasia** imperfecta inest animalibus solum habentibus sensum tactus, quæ imaginatur nisi obiectum presens. ibid.
- Phantasia** perfecta in animali obtinet organum determinatum, siue sit cor, vel ventriculus aliquis cerebri, vel quid aliud. ibid.
- Phantasia** imperfecta non habet determinatum organum, sed est in toto animali, & in qualibet eius parte indistincta. ibid.
- Phantasia** imperfecta non operatur absente obiecto contra aliquos, & quomodo. ibid.
- Phantasia** non operatur nisi sensu exteriori operante. ibi.
- Phantasma** est obiectum intellectus. ibid. 15. f. 1. c. 1
- Phantasma** non potest mouere intellectum nisi illustratum ab intellectu agente. ibid.
- Phantasma** non habet vim, nisi imprimendi in intellectu singulari confusum. ibid. 47. f. 2. c. 1
- Phantasma** est rei singularis, vt singularis. ibid.
- Phantasma** non est per se sufficiens secundum propriam virtutem mouere intellectum, sed oportet, vt illustretur ab intellectu agente. ibid.
- Phantasia** est facultas organica, & operatur in proprio organo. ibid. 24. f. 1. c. 1
- Plantæ** sunt corpora organica. lib. 2. c. 12. f. 1. c. 1
- Plantæ** alantur & augetur propriè. ibi. c. 38. f. 2. c. 1
- Plantæ** habent principium internum augmentatio-
- nis. ibid. col. 2)
- Planta** augetur simul sursum, & deorsum, & ad latera, & in qualibet sui parte. ibid.
- Plantarum** anima imperfectissima est. ibid. c. 39. f. 1. c. 1
- Plantæ** respectu inanimatorum possunt dici animalia. ibid. f. 1. c. 2
- Plantæ** non dicuntur animalia propter consuetudinem loquendi. ibid. f. 1. c. 2
- Plantis** nulla anima potentia inest nisi vegetalis. ibid. c. 38. c. 2
- Plantæ** aliqui dixerunt habere cogitationem somnū, & vigiliam. ibid.
- Plantæ**, quia sunt terra affixa suscipiunt alimentum sufficiens, quo distinsimè seruari possunt. ibid.
- Plantæ** indiguerunt materia dura, & terra ad sui conseruationem. ibid.
- Plantæ** aliqui dixerunt non viuere, sed solum animalia. lib. 1. car. 7. c. 1. f. 1
- Plato** reprehensione dignus est, quia intelligibilia actu ponebat in intellectu. lib. 3. c. 27. f. 2. c. 1
- Plantæ** duas tantum habent differentias positionis, sursum, & deorsum, & non alias, quia non habent motum & sensum. lib. 2. c. 88. f. 1. c. 1
- Plato** putauit sensum esse virtutem actiuam. ibid. col. 2. f. 1. c. 2
- Plato** videtur sentire plantas habere sensum. lib. 2. c. 38. f. 1. c. 2
- in Plantis** est vna potentia actiua, potestate verò plures. lib. 2. c. 44. f. 2. c. 2
- in Plantis** sunt tres potentie actiue, & non sunt loco distinctæ, & separatæ in planta. ibi. d. f. c. 1
- Planta** habens vnicam animam, quomodo ramus absquebus ab ea poterit habere vitam. li. 2. c. 45. f. 1. c. 2
- in Planta** est vna anima actiua, plures verò potestate. ibid. f. 2. c. 1
- Plato** dicit lumen esse ignem, & corpus. lib. 2. c. 12. l. 123. f. 2. col. 2. f. 1. c. 2
- Potentia** est necessaria anima, & inseparabilis ab ea, & aptitudo est ad operationem, & inseparabilis à corpore animato in lib. 2. c. 83. f. 1. c. 2
- Potentia** accepta in definitione anima, non accipitur vt opponitur actui, sed in communi, & quò. ibid.
- Potentia** visiva est qualitas, & quomodo dicatur oculi naturam constitutur. ibid. c. 14. f. 2. c. 1
- Potentia** & principium sumuntur vt idem significat. ibid. c. 38. ibid. c. 2
- Potentia** videtur significare potentiam passiuam sed principium magis actiuum. ibid.
- Potentia** animalium lucratarum non sunt adiecta locis distinctis in animali, nec vt subiectis adqueatis, aut principalibus, & quomodo. ibid. c. 46. f. 1. c. 2
- Potentia** intellectiua nobilior est per propagationem perpetuata. ibid. c. 84. f. 2. c. 1
- Potentia** uegetalis anima, quomodo possunt dici potentia esse omnia. ibid. c. 91. f. 2. c. 2
- Potestis** sensitiua, etsi sint cognitiua, non conuenit ipsi prudenter agere, sed esse prudentem. li. 3. c. 2. f. 2. c. 2
- Potentia** qualibet passiuam est potentia contradictio-
- nis. ibid. c. 77. f. 2. c. 2
- Potentia** actiua est quodammodo passiuam.

INDEX

Præstantia scientia non à forma magis desumitur,
quàm à materia. lib. 1. c. 2. f. 2. c. 1
Prædicamentum quodlibet dividitur in potentiam,
& actû. lib. 1. c. 2. f. 1. c. 1. & quâ potentia & actus
sunt principia ipsorum. ibid. f. 1. c. 2
in Prædicamento id esse dicitur per inductionem, quod
est interna pars eorum, quò propriè sunt in prædicamento. ibid. f. 2. c. 2
Præmissæ pertinent ad intellectum respectu obiectorum
intelligibilium. lib. 3. c. 2. f. 2. c. 1
Præmium laborum de anima quod nam est. lib. 1.
c. 1. fac. 1. col. 1
Præmium tertij libri quod nam sit, lib. 3. c. 1. f. 1.
1. col. 1

Quidquid ex non tali fit tale cum sui mutatione potestur. lib. 3. c. 7. f. 2. c. 2
Quæstio an denari species intelligibiles, & quodnam sit eorum officium. ibid. c. 1. f. 1. c. 1
Quæstio an intellectus agens ingatur phantasmis, in phantasia existentibus, & an in intellectu possibilibus. Altorum opiniones, & consulantur.
Quæstio an abstractio fiat ab intellectu agente, vel possibilibus. ibid. c. 70. f. 1. c. 2

R



Radices in plantis proprium habent officium tradendi alimentum. lib. 2. c. 11. f. 1. c. 1
Radij solis quomodo percipientes solum palumbæ, & ex reflexione ad oculum proprio permarum
realis color adjuvunt albedinem spiritalem. ibid. c. 13. f. 2. c. 2

Regula Arist. si aliqua est operatio animæ propria potest anima à corpore separari. lib. 1. c. 19. fac. 2. col. 1

Regula Arist. si nulla est operatio animæ propria sèd operationes eius sunt communes animæ, est inseparabilis. ibidem.

Regula prior male interpretatur ab Auer. & dicitur Simplicius in expositione horum, & confutatur. ibidem.

In his duabus regulis quomodo Philosophus arguat ab operatione ad esse & quomodo. lib. 1. c. 20. f. 1. c. 2

Ramus avulsus à planta, & iterum germinans retinet omnes potentias. lib. 2. c. 44. f. 2. c. 1
in Ramo absciso vna est potentia animæ sicuti vna in tota planta. ibid. f. 2. c. 2

Relationes sentiuntur per accidentia. lib. 2. c. 11. f. 1. col. 2
Realis color differt à spiritali, & quomodo. ibid.

Realis quomodo pendet à subiecto aqua est spiritalis ab agente à qua producitur. ibid.
Receptivum ad alterius formam dirigitur. lib. 3. c. 1. f. 2. c. 2

Receptio actualis distinguitur ab appetitiva. ibid. c. 14. f. 1. c. 1
Receptio potest esse duplex. ibid. c. 1. f. 1. c. 2

Receptiens omne debet esse demutatum à natura recepti, quomodo intelligentem sit. ibid. f. 2. c. 1
Receptio sola in toto corpore non significat organum sicuti in certa corporis parte. ibid. c. 2. f. 2. c. 1

Reminiscencia præsupponit oblivionem. ibid. c. 68. f. 1. col. 1
non Reminiscimur post mortem, & cur. ibid. f. 1. c. 2

Res est præstantior, quæ habet materiam nobiliorem, quàm ignobiliorem, licet sit minor virtus in agente. lib. 4. f. 1. c. 1

Res naturales recipiunt impedimentum propter intentionem naturæ. lib. 2. c. 77. f. 1. c. 2
Res quilibet denominatur ab actû. ibid. c. 61. f. 2. c. 2
Res sicuti se habent ad esse, ita ad cognosci quomodo debeat intelligi. lib. 3. c. 2. f. 2. c. 1

Q



Quid est nullo instrumento Logico notificari potest. lib. 1. c. 10. fac. 1. col. 2

Quid est confer ad cognoscendum. ibid. c. 17. f. 1. c. 1
Quid est, est omnis demonstratio principum. ibid.

Quod quid est dicit respectu ad id cuius est quod quid est. lib. 2. c. 3. f. 1. c. 2

Quidditas nõ distinguitur ab eo cuius est quidditas sed est ipsæ substantia rei. lib. 2. c. 1. f. 3. c. 1. col. 1

Quæstio an anima rationalis sit hominis forma Auerrois sententia assertur, & aliorum approbata sententia, & comprobatur. ibidem c. 30. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 18. 29. 30. 31. 32. 33

Quid sit mens humanam in ratione operationis.
Quæstio. An singularis gradus anime sit pars anime, vel anima, & dato quod sit num pars sit separabilis ab alij, etiam loco. lib. 1. c. 42. f. 2. c. 2. & aliorum sententia redarguuntur. ibidem.

Quæstio an anima tota in toto corpore sit, & pars in parte, an potius tota in toto corpore, & in singula corporis parte. ibid. c. 47. f. 1. c. 1

Quæstio an anima secundum omnes suas facultates sit in singula corporis parte. Altorum sententia adducuntur, & reselluntur, & vera sententia adducitur. ibid. c. 56. f. 1. c. 1

Quatuor primæ qualitates sunt obiectu sensuum & tactus. ibid. c. 64. f. 1. c. 1

Quæstio an facultates ab essentia anime distinguantur. afferuntur sententia Gregorij Ariminensis, & Gregorij D. Thomæ vera sententia Authoris, & declaratio. ibid. c. 70. & 71. solvantur rationes in contrarium. ibid. 72

Quæstio de sensu agente. ibid. 105. Altorum recitantur opiniones, & vera opinio. 108. f. 1. c. 1 solvantur aliorum rationes. 100. f. 1. c. 1

Quæstio de actu sentiendi. ibidem car. 109. f. 1. c. 2. variae sententiae adducuntur, & consulantur, vera sententia assertur. ibid.

Qualitates primæ nullum locum habent in corpore calidij. ibid. c. 130. f. 2. c. 2



Sanguis ille est primus & perfectissimus, & naturae consilio, qui generatur in corde, lib. 2. carta 51. facie prima, columna 2. & agens vis potius quam materia in totius corporis nutritione locum habet, ibidem. & ex eo generantur spiritus, & deferuntur per arterias ad omnia membra, ibidem.

Sanguis alimentalis qui à iecore prodit per venas in substantiam cuiusque membrorumatur, ibidem.

Sanguificatio fit à spiritibus, qui à corde ad iecur mittuntur, ibidem, fac. 2. col. 2.

Sanguis calidior plus habet roboris, ibidem, c. 5. 2. fac. 2. col. 2.

Sanguis frigidior maiori vi sentiendi intelligendique est praeiudicatus, ibidem.

Quae habent sanguinem frigidiorum, & tenuiorem sunt ingeniosiora, ibidem.

Sapor, quia est obiectum gustus, ideo potest vocari qualitas tangibilis, ibidem.

Sapor medius est inter extremas qualitates, ibid. fac. 2. col. 2.

Sapor est quadam proprietate consequens temperiem primarum qualitatum in elemento, ibidem.

Sapor non facit vi cibum nutriti, sed vi anima alligatur ad sumendum cibum, ibidem, fac. 2. columna 2.

Scientia naturalis non potest vocari scientia sensibilium, & quomodo, lib. 2. carta 104. fac. secunda, colum. 1.

Scientias sensibilium vocat operatrices, tam actiuas quam speculatiuas, ibidem, facie secunda, colum. 1.

Scientia est habitus animi, & acquiritur per alterationem perfectiorem, ibidem, car. 103. fac. 2. columna 1.

Scientia qualibet introducit in animum ab agente tali actu, sive à praeceptore, sive per immensorem, ibidem, carta 103. fac. 1. col. 2.

Scientia est idem cum sciibilia, ibidem, car. 56. fac. 1. colum. 1.

Scientia est habitus demonstratiuus per discursum acquisitus, ibidem, fac. 2. col. 1.

Scientia de anima est tota naturalis, lib. 1. car. 23. fac. 1. col. 1.

Scientia de anima quomodo est utilis philosophia moralis, ibidem, c. 6. fac. 1. col. 1.

Scientia de anima quomodo est utilis ad philosophiam naturalem, ibidem, fac. 2. col. 2.

Scientia de anima, tum ob nobilitatem subiecti, tum ob certitudinem demonstrationis absolute est omnium prima, ibidem, carta 5. facie prima, columna 2.

Scientiae aliq. nullo pacto possunt dici prima abso-

lute, sed in suo genere, ibidem.

Scientia de anima quomodo sit utilis ad omnem venientiam, lib. 1. c. 6. fac. 1. col. 1.

Scientia de anima quomodo superet omnes alias scientias, & ab oblatem subiecti, & certitudinem demonstrationis, ibidem, carta 3. facie 1. colum. 1.

Scientia dicitur praestantior magis à subiecto, quàm à certitudine, est non semper, ibidem, carta 2. fac. 2. col. 2.

Scientia superans aliam certitudine demonstrationis non dicitur absolute nobilior, sed secundum quid, ibidem.

Scientia dicitur praestantior altera, tum ob maiorem certitudinem, tum ob maiorem rei nobilitatem, & quomodo sit verum, ibidem.

Scientia mali dicitur bona, & quomodo videtur.

Scientia respectu rei sit eductio vera vel falsa, respectu vero a anima dicitur bona, ibidem.

Scientia de anima quomodo potest dici & bona, & mala, vera vel falsa, lib. 1. carta 3. facie 1. colum. 2.

Sola scientia demonstratiua est exquisita, nam est per se bona, & honorabilis, ibidem.

Scientia perfecta expectatur a nobis, & imperfecta, & quomodo, ibidem.

In scientiis contemplatiuis non semper habetur demonstratiua scientia, sed contenti sumus quoadque cognitione imperfecta, ibidem, car. 2. f. 1. colum. 1.

Scientia de anima numeranda est inter nobiles, & primas disciplinas, ibidem.

Scientia de anima excellit alias scientias tum ob certitudinem maiorem, tum ob rei consideratam nobilitatem, lib. 1. car. 1. fac. 2. col. 1.

Securis est instrumentum ab arte factum ad incidendum, cuius forma, qua est securis est esse figuram cum acumine, lib. 2. car. 13. fac. prima, colum. 1.

Qualis est forma securis respectu securis, talis est anima respectu corporis viuientis, ibidem.

Per semen significatur semen animalium, quod proprie dicitur semen, per fructus autem semen plantarum, lib. 2. car. 15. fac. 2. col. 2.

Semper aduerbium non significat semper continuitatem temporis, ibidem, car. 31. facie prima, columna 1.

Semen in viuente abstractum est modica quantitas, ibid. c. 76. fac. 2. col. 2.

Semen humanum proprie dicitur totum illud quod constat ex semine viri, & menstruo sanguine feminae, ibidem, car. 78. fac. 1. col. 1. & vocatur conceptus, ibid. in femine est virtus infusa actiua, & est natura humana, non vi forma, sed vt artifex, & agens proximum, ibidem.

Semen in animalibus est materia abstracta ab ipsomet animalis generante retinens vim actiuam, & generatiua alterius similis animalis, ibidem, fac. 1. col. 1.

Semen est praedictum facultate vitali, ibid. f. d. c. 2.

INDEX

- In sensu est principium corporis formatum, ibidem.*
- Sensus generatio nil aliud esse videtur quam con-*
coctio visum alimenti, ibidem.
- Sensus & potentia imaginativa, non potest affirma-*
re, vel negare, lib. 5. c. 3. fac. 1. col. 1
- Sensus gustus & tactus habent medium internum*
& decipimur videntes illud esse organum, lib. 1.
car. 129. fac. 1. col. 1
- Sensibili posito supra sensum, non facit sensatio-*
nem, ibidem, car. 128. fac. 2. col. 2
- Sensus in operatione requirit medium, ibidem, fa-*
cie 2. col. 1
- Sensus gustus competit habere medium, ibidem,*
car. 128. fac. 2. col. 2
- Sensus est susceptivus specierum sine materia, ibi-*
dem, car. 127. fac. 1. col. 2
- Sensus non decipitur circa proprium obiectum, nisi*
quid impediatur, lib. 2. c. 114. fac. 2. col. 1
- Circa sensibilia per accidens nunquam decipitur*
sensus, & quomodo, ibidem, fac. 1. col. 1
- Sensibile commune potest accidere sensibili pro-*
prio, ibidem, c. 111. fac. 3. col. 1
- Sensibilia communia dicuntur communia, quia nō*
unio sensu, sed pluribus sentiuntur, ibidem, car.
113. fac. 2. col. 1
- Sensibilia communia qua, & quot sint, ibidem.*
- Circa sensibilia per accidens decipitur sensus, &*
quomodo, ibidem.
- Sensibile proprium est, quod vno sensu sentitur &*
non alio, & nunquam decipitur circa ipsum,
ibidem.
- Sensibile per se duplex est, ibidem.*
- Sensibile aliud per se aliud per accidens, ibid.*
- Sensus quomodo in sentiendo agat, ibidem, car. 111.*
fol. 1. col. 1
- Sensus est receptivus specierum sine materia, &*
quomodo, ibidem, car. 101. fac. 1. col. 1
- Sensus est talis secundum naturam, qualis est intel-*
lectus post acquisitionem habituum, ibidem, car.
104. fac. 1. col. 1
- Sensus nascitur cum habita id est aptitudine sen-*
tiendi ibidem, sine vlla assuetudine, & acqui-
sitione habitus, ibidem
- Sensus non habet sentiendi arbitrium, nec sentire*
potest quando vult, ibidem, col. 2
- Sensus est singularium, ibidem, c. 104. f. 1. c. 1*
- Sensus est forma que acquiritur per rerum alte-*
rationem corruptivam, qua fit a generante, ibi-
dem.
- Sensus quomodo ducatur ad actum, & a quo, ibid.*
- Sensus pro actu primo nil aliud est, quam anima*
sensitiva, ibidem.
- In sensu considerari potest tum actus primus, tum*
actus secundus, ibidem, fac. 2. col. 1
- Sentire est pati respectu organi, & quomodo, car.*
100. fac. 1. col. 1
- Sensus cur non sentiant seipfos, ibidem, fac. 2. col. 1*
- Sensatio est inductio qualitatis non materialis, sed*
spiritualis, ibidem, fac. 2. col. 2
- Sensatio non est alteratio corruptiva, sed perfecti-*
va, ibidem, fac. 2. col. 2
- Sensatio potest appellari alteratio, ibidem.*
- Sensus communiter accipitur non est quid univocū,*
sed analogum, ibidem, c. 98. fac. 2. col. 1
- Sensus non consistit in pati, & est in potentia,*
ibidem, c. 98. fac. 2. col. 2
- Sensus non solum passivè concurrat ad sensationem*
sed etiam activè, ibidem.
- Sensatio est alteratio quadam spiritualis, que im-*
proviseur spiritualis qualitas in organo, ibidem,
car. 87. fol. 2. col. 1
- Sensus & phantasia sunt facultates cognoscetes*
per obiectum receptionem, ibidem.
- Sentire est cognoscere, cum sit transitus obiecti ad*
animam, ibidem.
- Sensus vno, & eodem modo operatur in visione al-*
bi, & nigri, ibidem, c. 79. fac. 2. col. 1
- Quia sensus separatim cognoscit, hac à phantasia*
coniunguntur, ibidem.
- Sensus communis phantasia, & memoria solum*
suis potentia, ibidem, alij ponunt affirmativam,
& cogitativam, quod redarguitur, ibidem.
- Sensus communis quomodo se habeat ad sensus ex-*
ternos, & est radix ac principium sensuum ex-
ternorum, ibidem, duo sunt sextus interni, &
qui sunt, ibidem.
- Sensus externi sunt illi, qui ab obiectis material-*
ibus patiuntur, ibidem, fac. 2. col. 1
- Sensus quomodo sentit se sentire, lib. 2. car. 3. 4. fa-*
cie 2. col. 1
- Sensus quomodo à natura habeat habitum, ibid.*
carta 33
- Sensibile per accidens non corrumpit sensum, ibi-*
dem, facie 1. col. 2
- Sensibile excellens ledit sensum, ibidem, carta 28.*
fac. 1. col. 2
- Sensus non est simpliciter affectione carens, sed se-*
cundum quid est affectus, & quomodo, ibidem.
- Sensus & intellectus formaliter sunt cognitiones,*
lib. 1. c. 58. fac. 2. col. 1
- Sentire & operari essentialiter distinguuntur, ibi-*
dem, fac. 1. col. 1
- Ubi est sensus ibi est voluptas, & dolor, lib. 2. car.*
42. fac. 2. col. 1. & ibi appetitus, & imaginatio,
ibidem, fac. 2. col. 2
- Vbi sensus ibi aliqua imaginatio, ibidem, facie 2.*
col. 1.
- Alij sensus à tactu non faciunt animal, ibidem, fa-*
cie 1. col. 1
- Alij sensus non insunt omnibus animalibus, ibidem,*
fol. 2. col. 1
- A sensu fit animal primo ibidem, c. 43. f. 1. col. 1*
- Ex sensu potest inferri vivens, non tamen per se*
primo ibidem, fac. 2. col. 2
- Sensus visus, auditus, olfactus dati sunt animal-*
ibus mortalibus, lib. 2. car. 40. fac. 1. col. 1
- Sensus non habet aliam cognitionem quam consu-*
sam, ibidem, car. 14. fac. 2. col. 2
- Simpliciter confutatur in deductione consequenti,*
Si intel-

INDEX

si intellectus esset commixtus corpori, &c. esset qualis, lib. 3. c. 2. fac. 2. col. 1

Simplicius fatetur intellectum dare esse homini, & informare materiam, ibidem, car. 22. fac. 1. col. 2

Simplicius reprehenditur de commixtione intellectus cum corpore, ibidem f. 1. col. 2

Simplicius reprehenditur intelligens per eorum quae sunt idem, ibidem, car. 22. fac. 1. col. 1

Simplicius sententia repellitur de intellectu, quo discernitur anima, qui est progressus secundum ipsum, ibidem, fac. 2. col. 2

Simplicius sententia refutatur quod intellectus progressus est intellectus anima, ibidem, c. 2. 1. fac. 2. col. 1

Simplicius expositio quod omnia intelligi debet esse immixtum, & refellitur, ibidem, car. 12. fac. 2. col. 1

Simplicius opinio laudatur de impossibilitate intellectus, ibidem, car. 9. fac. 1. col. 1

Simplicius sententia, quomodo intelligere est sicut sensus, confutatur, ibidem, c. 7. fac. 1. col. 1

Simplicius opinio de obiecto nostri intellectus, & confutatur, car. 6. fac. 1. col. 2

Simplicius expositio super illis verbis, quam habeant de potentiam, sex. primi confutatur, ibidem, fac. 1. col. 2

Simplicius expositio quid nam intelligendum sit per cognoscere, & sapere, ibidem, carta 2. fac. 2. columna 1

Simplicius dignus est reprehensione, quia dicit partem animam significare animam rationalem secundum tres status, ibidem.

Simplicius ponit quatuor gradus verum, ibidem.

Simplicius sententia de intellectu humano qua sit, & eius declaratio, ibidem, c. 1. fac. 2. col. 1

Simplicius dicit intellectum in habitu posse se intelligere, & ideo per se primo, intelligere, reprehendit. Alexandrum, & confutatur, lib. 2. carta 3. fac. 1. col. 1

Simplicius utilitates scientiae de anima declarat, & quomodo, ibidem, fac. 2. col. 2. & confutatur, in syllogismo hypothetico necesse est priorem consequentiam esse semper conditionalem, sed posteriorem categoricam, lib. 1. car. 20. fac. 1. col. 2

Syllogismus topicus agnoscitur opinionem, & non scientiam, lib. 3. car. 4. fac. 1. col. 1

Situs est appetitus frigida, & humidus, & tamen expletur quantoque calido, lib. 2. car. 65. fac. 1. col. 1

Situs primario humidus secundario frigida, ibidem.

Situs non requiritur immediatè ad reparandum rem perditam, sed ad liquidandum cibum, ibid. c. 65. f. 1. col. 1

Situs expletur elemento simpliciter, ibidem.

Situs in animali vs plurimum solet peruenire à calore, ibidem.

Socii laudatur sententia de potentia intellectus, libro 3. c. 21. fac. 1. col. 2

Socius tunc quod materia est pars quiditatis, & confutatur, sed quomodo est naturaliter actus, lib. 2. c. 131. fac. 2. col. 1

In sole est lux, & non lumen, ibid. 133. f. 1. c. 1

Specili vsus prelat, vt melius videamus, & quomodo fiat, ibid. 145. f. 2. c. 2

Species recepta nil aliud est quam cognitio ipsa, libro 2. car. 78. fac. 2. col. 1

Species impressae non precedunt electionem, libro 2. car. 38. f. 2. c. 1

Species intelligibiles respectu intellectus habent locum obiectum intellectus terminantis, ibid. 35. fac. 2. col. 1

Aliud est species intelligibilis, & aliud intellectio. fac. 2. col. 2

Species nomine intelligitur vniuersale, lib. 3. c. 26. fac. 2. col. 1

Species sensibilis non est vniuersalis, sed singulares, ibid. fac. 2. col. 1

Spiritus secundum Galenum non sentit vsus anima sed, vt instrumentum primum, quo vsus anima, lib. 2. c. 51. f. 1. c. 2

Spiritus vitalis est instrumentum, & primo mouetur propinquum, ibid. c. 52. f. 1. c. 2

Spiritus duplex, & qui fit in corde, & qui fit in cerebro, ibidem.

Spiritus animalis, qui oritur in cerebro est principium omnis cognitionis, & motus voluntarij, ibid.

Somnus & vigilia conspectus animalis ratione anima, lib. 2. car. 7. f. 2. c. 1

Somnus est operatio opposita vigiliae, & est qui est omnium sensuum, ibidem.

Substantia est quoddam genus entis, & quomodo diuidatur, ibid. car. 2. fac. 1. col. 2

Substantiarum immaterialium nulla est materia, qua sit ens in potentia, ibid.

Substantia significat, & actus existere quod est à forma, & nulli inexistens quod est prater materiam, ibid. car. 4. fac. 1. col. 1

Substantia est materia accidentis extrinseca in qua inheret, & non interna ex qua consistit, lib. 1. carta 11. fac. 2. col. 2

Subiectum in libro de Anima est corpus animalium, lib. 1. c. 1. f. 1. c. 1

Subiectum scientiae si sumatur extra animam existens, habet rationem potius causa efficiens, quam materia, ibidem.

Subiectum si sumatur in anima est conceptus & forma quadam anima, ibidem.

T



Tactus organum siue sit neruus, siue quocunque aliud, est corpus missum, lib. 3. car. 16. fac. 2. col. 2

Tactus datur siue perfectioribus sensibus, lib. 2. c. 68. fac. 1. col. 2

Tactus est sensus alimenti, ibid. 64. f. 2. c. 2

Tactus discernit quatuor qualitates, vt obiectum proprium, ibidem.

Tactus cognoscit essentielles cognitionis elementa, ibidem. c. 64. f. 1. c. 1

Tactus

INDEX

- F**actus consequitur temperantiam primum qualitatum elementorum, *ibid.* 38. f. 1. c. 2
- T**actus est omnium primus, & comparat omni animali, & per ipsam animal est animal, *ibid.* 41. fac. 1. col. 1
- Q**uā rationem habet sensus tactus ad alios sensus, ita lem habet ad motum, *ibid.* f. 2. c. 1
- T**actus datur separatus ab alijs sensibus *ibidem.*
- T**actus datur sine motu, & est eo prius, *ibid.*
- T**hemistius, & Averroes redarguunt Philosophum dicentes argumentari ad deificationem antecedentia cum sit arguendum ad destructionem consequentis, *lib.* 1. cap. 3. fac. 1. col. 2
- C**onsutatur, & tuncur Philosophi partem, & quomodo, *ibidem.*
- T**hemistij opinio quomodo unum, & esse multiplicatur consutatur, *lib.* 2. car. 4. fac. 1. col. 2
- T**hemistius de duplici alteratione consutatur, *lib.* 2. c. 101. f. 1. c. 2
- T**hemistij expofitio de particula anima, *lib.* 3. car. 2. fac. 2. col. 1
- T**hemistius reprehenditur de mixtione intellectus cum corpore, *ibid.* c. 23. f. 1. c. 1
- T**hemistius quomodo interpretatur verba Arist. animam esse locum specierum, & de intellectiva, & de sensitiva, *ibidem.* c. 26. f. 2. c. 2
- T**emperaturam oculi non est apta ad recipiendum species tangibiles, *ibid.* c. 25. f. 1. c. 1
- T**erminatio, limitatio, & regimen debet attribui formae, *lib.* 2. c. 89. f. 1. c. 2
- T**erminus perspicuus est id, quod in sola superficie luminem recipit, *ibid.* 119. f. 1. c. 1
- Q**ui habent temperaturam melancholicam cum atra bile, sunt naturaliter timidi, *lib.* 1. c. 2. f. 1. c. 1
- Q**ui habent excessum huius temperie in illo existente terribili semper timent, *ibidem.*
- Q**ui habent temperaturam contrariam, nec ad valde sensibilibus timore illo concutuntur, *ibidem.*
- T**imor non fit sine corporali affectu quae est concursus sanguinis ad cor, *ibid.* c. 21. f. 2. c. 2
- T**etragonismus est constitutio quadrati aequalis quadrangulo altera parte longiori, *lib.* 2. car. 37. fac. 1. col. 2
- T**etragonismus est inventio lineae mediae proportionalis, & haec dicitur propter quid quod causam effert, *ibid.* 14. f. 2. c. 2
- T**otum aggregatum dicitur anima, & quaelibet pars dicitur pars anima, *ibid.* 43. f. 2. c. 1
- T**otum compositum est id, quod tale est, 59. f. 1. c. 1
- T**otum compositum ex anima, & corpore est id, quod dicitur vivens, anima verò, & corpus quae vivit, *ibidem.*
- T**enebrae nil aliud significant quam luminis negationem, *ibid.* c. 128. f. 2. c. 1
- T**enebrae, & nigredo sunt eiusdem naturae, *ibidem.* car. 21. f. 1. c. 2
- T**enebrae sunt privatae luminis, *ibid.*
- T**enebrae quomodo dicantur videri cum nihil videatur, *ibidem.*
- T**erra pura debet esse nigra, & est naturaliter opaca, *lib.* 2. c. 131. f. ... col. 1
- T**enuitati opponitur crassities, *ibid.* c. 132. f. 1. c. 2
- T**raclatio de primo motore est pars traclationis de motu, *lib.* 3. c. 2. f. 1. c. 2
- T**ransitus ab esse materiali ad esse spirituale debet necessario fieri per gradus, *lib.* 2. c. 127. f. 2. c. 1
- T**ransitus ab ignorantia ad scientiam non est alteratio neque est contra, & quomodo, *ibidem.* libro 2. car. 101. fac. 1. col. 2
- T**raclatio de Deo etiam rudis, & imperfecta praestantior dicenda est cognitione exactissima omnium aliarum rerum, *lib.* 1. c. 2. f. 2. c. 2
- T**res sunt editiones Philosophi naturalis, per quas distinguitur disciplina naturalis ab alijs, *lib.* 1. car. 24. fac. 2. col. 2



- V**erum & falsum quomodo est in anima, & non in rebus, *lib.* 1. c. 2. fac. 1. col. 2
- V**eritas per se quaeritur in scientijs speculatiuis, in actiuis autem non per se, sed per operationem, *ibid.* car. 6. fac. 1. col. 1
- V**er vegetalem animam omnia dicuntur vivere, libro 2. c. 41. fac. 1. col. 1
- V**erum & bonum re idem sunt, ratione distinguuntur, *ibidem.* c. 30. f. 1. c. 1
- V**egetae animae sunt facultates, & quae, libro 2. c. 76. f. 2. c. 1
- V**egetalis est potentia conservatrix animati corporis quatenus est animal, *ibidem.* c. 95. f. 1. c. 1
- V**isio in animali perfectio quadam est, non tamen absolute, *lib.* 1. c. 6. f. 2. c. 2
- V**isu ablato oculis non est oculus nisi equivoce, libro 1. c. 14. f. 2. c. 1
- S**icuti se habet visus ad oculum, ita anima sensitiva ad totum animal, *ibidem.*
- V**isus proprii accipitur non est verè pars anima, sed potentia, *ibidem.* c. 15. f. 1. col. 2
- V**isibilia duo sunt, & quae, *lib.* 2. c. 118. f. 1. c. 2
- V**isibile duplex, *ibidem.* f. 1. c. 2
- V**isibilitas est quadam conditio consequens calorem, *ibid.* c. 124. f. 1. c. 2
- I**n visione necessarium est medium, *ibidem.* car. 127. facie 1. col. 2
- V**isiva potentia se habet passiva respectu obiecti, *ibidem.* fac. 1. col. 2
- V**isio fit patienti aliquo organo sensitivo, *ibidem.* car. 128. fac. 1. col. 1
- N**ulla visio potest fieri in vacuo, *ibidem.*
- Q**uae in tenebris videntur, non sunt visibilia in lumine, *ibidem.* fac. 1. col. 2
- Q**uae videntur in lumine non sunt visibilia in tenebris, *ibidem.*
- V**isus est sensus omnium nobilissimus, *ibid.* car. 130. fac. 1. col. 1
- V**isio fit per actionem obiecti in organum visus per medium

INDEX

medium perspicuum, *ibidem*, facie 1. colum. 2
*V*isibilitas & accidens caloris proprium, & quomodo, *ibid.* c. 130. fac. 2. col. 1
*V*icentij Mady de imaginatiua quomodo Ladatur ab obiectis opinio confutatur, lib. 1. c. 31. f. 1. c. 1
*V*ita proprie significat operationem anime, libro 2. car. 4. fac. 1. col. 1
*V*ita non est anima formaliter sed causaliter, *ibid.*
*V*ita dicitur maxime operatio animę, *ibidem*.
*V*ita dicitur quattuor modis, *ibid.* c. 37. f. 2. c. 2
*V*ita secundum simplicium non est quid uniuocum sed analogum, *ibidem*.
*V*iuens idem est quod animatum, *ibid.* c. 6 f. 2. c. 2
*V*inere est operatio, per quam vt euidenter separatur animatum, ab inanimato, *ibid.* c. 37. f. 2. c. 2
*V*na scientia dicitur præstantior altera, vel ob maiorem certitudinem, vel ob rei consideratę præstantiam, vel ab utraque, simul, lib. 1. c. 1. f. 2. c. 1
*V*niuersale triplex est, *ibid.* c. 14. f. 1. col. 1
*V*niuersale quod est in multis, non est ipsum opus intellectus, sed bene uniuersalitas illa est opus intellectus, *ibidem*.
*V*niuersalium, vt uniuersalium, & singularium, vt singularium eadem est definitio, *ibid.* c. 14. f. 1. c. 1
*V*niuersalia sunt in anima, lib. 2. c. 101. f. 1. c. 1
*V*niuersale, vt uniuersale non existit nisi in anima, *ibidem*, fac. 1. col. 1
*V*niuersale significat formam secundum Auer. & confutatur, lib. 3. c. 26. f. 2. c. 1

*V*niuersale non vocatur ab Aristotele forma, vt uniuersale est, sed quatenus est sine materia, *ibidem* fac. 2. col. 2
*V*n uiuentibus sunt assignanda differentia positionis ex uiuentium natura, & non per comparationem, ad uniuersum, lib. 2. c. 88. f. 1. c. 2
*V*iuens quia in principio creatus, ideo debuit habere substantiam mollem, *ibidem*, c. 94. fac. 2. colum. 1. que potest extendi, *ibidem*.
*V*iuentium substantia necesse est vt sit in principio tenera propter humiditatem, & sit per actionem caloris durior, & solidior, *ibidem*, fac. 2. col. 1
*V*ia doctrine est, quando unum tractatur gratia alterius, & non per se, lib. 2. c. 81. f. 2. c. 1

Z



*Z*oophyta sunt animalia, et habent sensum, lib. 2. c. 41. fac. 1. col. 2
*Z*oophyta duas habent potentias, nutritiuam, & sensiuam, & sunt animalia imperfecta, *ibid.* carta 61. fac. 2. col. 1
*Z*oophyta b. 10. ut sursum, & deorsum, ante, & retro, & dextram, & sinistram non habent quia nõ habent motum, *ibidem*, c. 88. fac. 2. col. 1
*Z*odiacus motu diurno monetur supra orientem spatio viginti quattuor horarum, & quomodo, *ibidem*, car. 133. fac. 1. col. 1

F I N I S.

I N D E X

Introduction	1
Chapter I. The History of the	15
Chapter II. The History of the	35
Chapter III. The History of the	55
Chapter IV. The History of the	75
Chapter V. The History of the	95
Chapter VI. The History of the	115
Chapter VII. The History of the	135
Chapter VIII. The History of the	155
Chapter IX. The History of the	175
Chapter X. The History of the	195
Chapter XI. The History of the	215
Chapter XII. The History of the	235
Chapter XIII. The History of the	255
Chapter XIV. The History of the	275
Chapter XV. The History of the	295
Chapter XVI. The History of the	315
Chapter XVII. The History of the	335
Chapter XVIII. The History of the	355
Chapter XIX. The History of the	375
Chapter XX. The History of the	395
Chapter XXI. The History of the	415
Chapter XXII. The History of the	435
Chapter XXIII. The History of the	455
Chapter XXIV. The History of the	475
Chapter XXV. The History of the	495
Chapter XXVI. The History of the	515
Chapter XXVII. The History of the	535
Chapter XXVIII. The History of the	555
Chapter XXIX. The History of the	575
Chapter XXX. The History of the	595
Chapter XXXI. The History of the	615
Chapter XXXII. The History of the	635
Chapter XXXIII. The History of the	655
Chapter XXXIV. The History of the	675
Chapter XXXV. The History of the	695
Chapter XXXVI. The History of the	715
Chapter XXXVII. The History of the	735
Chapter XXXVIII. The History of the	755
Chapter XXXIX. The History of the	775
Chapter XL. The History of the	795
Chapter XLI. The History of the	815
Chapter XLII. The History of the	835
Chapter XLIII. The History of the	855
Chapter XLIV. The History of the	875
Chapter XLV. The History of the	895
Chapter XLVI. The History of the	915
Chapter XLVII. The History of the	935
Chapter XLVIII. The History of the	955
Chapter XLIX. The History of the	975
Chapter L. The History of the	995

F I N I S

IACOBI ZABARELLAE PATAVINI

In Primum Aristotelis Librum de Anima.

COMMENTARII.



Liber Primus.



CVM propositum Aristotelis in libris de Anima sit agere de anima tanquam de forma corporis animati, quod tum in his, tum in alijs libris Subiectum statuendum est, hoc ordine hanc tractationem disponit. In principio primi Libri Prooemium satis exquisitum toti operi apponit, deinde in tota reliqua primi libri parte cum diligentia inuestigat, atque declarat; deinde facta eius diuisione in quatuor gradus vitæ, Vegetatiuum, Sensitiuum, loco motiuum, & intellectiuum, agit primo loco de parte Animæ vegetali, deinde de sensu, tum vniuersè tum singularium vique ad finem Secundi Libri. Postea verò in tertio de intellectu, & parte Animæ rationali, deinde verò de facultate motrice; postmodum autem harum quatuor Animæ facultatum inter se comparisonem facit. Rationem huius ordinis, & exquisitiorem singularum dictarum partium in alias partes diuisionem proprijs in locis opportunius explicabimus.

Iacobi Zab. de Anima.

CONTEXTVS I.

Bonorum, & honorabilium notitiam opinantes magis alteram altera, aut secundum certitudinem, aut ex eo, quòd & meliorum, & mirabiliorum est, propter vtraque; hæc Animæ historiam rationabiliter vique in primis ponemus.



IN hoc prooemio Aristoteles Lectorem beneuolum, & docilem, & attentum reddit. Beneuolentiam captat in primo, & in secundo Contextu, deinde in tertio docilem facit. Tãdem in tota reliqua prooemij parte, quæ ad Contextum vique decimum-octauum extenditur, attentum reddit, & considerans plures, magnasque difficultates, quæ cum hac Animæ contemplatione sunt ex necessitate coniunctæ. In primis beneuolum reddit, ut quidem à sua, vel auditorum persona, hoc enim est oratorum potius, quàm philosophicum, sed ab ipsa re, idque duobus modis, in primo enim Contextu beneuolentiam captat ex ipsius secundum se tractationis de animæ nobilitate, & præstanti;

A in se.

Jacobi Zabarella Patavini

In secundo autem ex eiusdem utilitate, ut ob utranque rationem magno cognoscende animæ amore capiamur. Nobilitatem igitur scientiæ de Anima ostendit in primo contextu syllogismo quodam cuius maiorem non exprimit, sed eius locum duas proponit propositiones viliueriales, de quibus elicitur maior, postea maiorem ponit, & conclusionem. Prima propositio hæc est, Omnis notitia est in numero rerum bonarum, & honorabilium. Secunda est, Vna scientia dicit præstantior, & honorabilior, quàm alia, vel propter maiorem certitudinem, vel propter utilitatem rei consideratæ præstantiam, ac nobilitatē, vel propter utranque simul rationem. Hinc maior propositio elicitur talis, Illa scientia, quæ ob utranque simul rationem excellat, est ponenda inter primas, & præcipuas scientias. Minorem autem ponitis verbis, propter utraque hæc, quæ est, scientiæ de Anima propter hæc ambobus excellit. Tandem conclusionem, ergo scientiæ de Anima numeranda est inter primas, ac nobiles disciplinas. Hic est rudis sensus totius Contextus, qui clarior reddetur, si omnes dictæ propositiones sigillatim declarantur. In prima propositione duo sunt explicanda. Vnum, quid intelligat Aristoteles, per *bonorum, & honorabilium*, quod est prædicatum propositionis. Alterum, quid per *notitiam*, quod est subiectum. Quod ad prædicatum attinet, putant aliqui bonum hic lumi ut communis, quàm honorabile. Cum enim triplex sit bonum, honestum, iucundum, & vile, & soli honesto honos debeat, ideo addens Aristoteles *honorabilium*, restituit bonum ad se solum bonum honestum. Hæc tamen interpretatio non est consona verbis Aristotelis, nam bonum communiter acceptum ad illa tria vocatur à Græcis *ἀγαθόν*, bonum verò honestum vocatur *καλόν* ut patet in nono Ethicorum, capite septimo: Contraponit enim ibi Aristoteles *τίμιον* τῷ *καλῷ*, nam *καλόν* propriè significat tale bonum, quod simul honestum, ac pulchrum sit. Quoniam igitur hic habemus τῷ *καλῷ*, manifestum est idem significare hoc in loco bonum, & honorabile; nam omne tale bonum est honorabile. Quod etiam videtur articulus semel positus significare; non enim dicit τῷ *καλῷ* κἢ τῷ *τιμίῳ*, sed dicit τῷ *καλῷ* κἢ τῷ *τιμίῳ*. Dicendum est igitur, quod hæc sunt idem res, sed ratione distinguuntur, non tamen ut aliqui dicunt, quod dicatur bonum, quoniam expetitur, honorabile verò quia excellentiam habeat, non enim ideo est bonum, quia expetatur, sed potius è conuerso, ideo expetitur, quia est bonum, quare expetitur est quoddam consequens, nec debet poni ratio formalis ipsius bonitatis. Melius igitur est, ut dicamus, quod *καλόν* secundum se, & secundum propriam naturam dicitur, respectu autem nostri dicitur honorabile, quia cum sit tale bonum, id est pulchrum, & honestum, quod respectu nostri excessum quædam præstantiæ habet, ideo nobis honorum merce-

tur. Sciendum enim est ex Platone in secundo libro de Republica, & ex Aristotele primo Ethicorum capite duodecimo, & tertio Metaphysicorum, Contextu tribus bona alia esse per se bona, & expetibilia propter se, & alia non per se bona, nec propter se expetibilia, sed & bona, & expetibilia propter aliud, quæ communi nomine solent vocari bona utrumque, sumendo vtile latè, prout amplèctitur etiam bonum iucundum, de quo antea dicebamus; per se autem bonum est illud tantum, quod est honestum, ideo huic soli debetur honor, ut ibi inquit Aristoteles, quia in seipso bonitatem habet, non sic alia bona, quare iis non conuenit honor, sed laus, quo fit, ut Deū, ut inquit Ariston laudemus, sed potius honoremus. Huius igitur sunt illa omnia, quæ habent rationem finis, & per se expetuntur. Manifestum est igitur, Aristotelem his vtriusque vocabulibus ea tantum bona intelligere quæ per se bona sunt, ideoque sunt honorabilia. Restat ut videamus, quid intelligat per *notitiam*, quam dicit esse bonam, & honorabilem. Due sunt expositiones, Vna Ioannis Grammatici, qui dicit notitiam hic solum communiter, ut completatur tum scientiam perfectam ac demonstratiuam, quæ *ἐπιστήμη* dicitur, tum etiam rudem, & imperfectam cognitionem. Altera Simplicij, qui putat Aristotelem non omnem notitiam intelligere, sed solam perfectam, & demonstratiuam, vti utique hoc arguunt. Aristoteles non vocat bonam, & honorabilem quamcumque leuem cognitionem, & opinionem, sed solam perfectam, & exquisitam: Iam Simplicij sententiam omnes, quos videmus recentiores, sequuntur, eamque aliqui melius declarantes dicunt Aristotelem hoc vocabulo comprehendere non solum scientias speculatiuas, sed etiam actiuas, quia in harum qualibet haberi potest cognitio perfecta in suo genere, & bona, & honorabilis dicitur. Ego verò puto hoc errare in duobus. Primum quidem, quia non est verum id, quod Simplicij dicit, Aristotelem intelligere solam perfectam cognitionem, sed intelligit etiam perfectam notitiam, quam imperfectam, ut rectè dicit Ioannes Grammaticus. Alterum vero est, quod dicit Aristotelem completè etiam actiuas disciplinas, loquitur enim solum de speculatiuis, & de his solis, vera est prima hæc Aristotelis propositio, in quo errore fuit etiam Ioannes Grammaticus, si putat Aristotelem comprehendere etiam illam notitiam, quæ in actiuis disciplinis habetur. Ratio huius secundæ erroris est, quoniam in actiuis cognitione non per se queritur, sed propter operationem, non est igitur per se bona, nec per se expetibilis, nec habet rationem finis, ut est sententia clara Aristotelis primo Ethicorum capite tertio & decimo Ethicorum capite vltimo, quare non potest nunc Aristoteles eam vocare bonam, & honorabilem. Sed sola ea cognitio, quæ habetur in scientijs contemplatiuis est per se bona, & per se queritur, & hæc

rationem

rationem finis, quia per se expetitur, sola igitur est
 καλὸν καὶ τὸ τέλος. Miror igitur, cur dixerit, Aristotelem
 noscē nonne comprehendere et illā, quæ habetur
 in actibus, cum & ipsi, & ceteri omnes hoc in loco
 fateantur ipsum non loqui hic, nisi de bono, quod
 est bonum per se ut dicat excludi ab his verbis
 bonum utile: Cognitio autem in actibus quantum
 cumque sit exquisita non sit per se bonum.
 Alienus autem erroris ratio est, quoniam in
 scientiis contemplatis non semper habetur demonstra-
 tra scientia, sed sæpè cōtēnēt nos esse oportet
 imperfecta cognitione, quoniam exquisitior
 affectus non possumus, idēo Aristoteles secundo
 de Cælo contextu sexagesimo, & primo de
 partibus animalium, capite vltimo, inquit, nos
 leuē admodum notitiam habere cælestium
 corporum, ea tamen magis oblectari quam
 perfectā scientia rerum inferorum caducarum,
 & in his quoque multa sunt, quæ ignoramus
 penitus, multa etiam, quæ leuiter attingimus,
 ut ipse Aristoteles testatur in principio primi
 Meteorologicorum. Quamuis igitur nos perfectam
 rerum scientiam expetamus, tamen imperfecta
 quoque est per se expetibilis, & per se bona &
 habet rationem finis quia non dē rigitur ad
 alium finem. Sed et finis ipse, quem expetimus,
 si nō totus, aliqua saltem ipsius pars, nam magis
 & minus perfectam non uanaturat, & naturam
 rei, se enim propriam bonitatem, propriamque
 pulchritudinem habet, quod de bono vtili dicere
 non possumus. Hoc significabit Aristoteles
 manifeste in secunda propositione dicens, vnam
 scientiam esse alia meliorem, & honorabiliorem,
 quatenus certior, & exquisitor est, quā illa,
 vult ergo, gradus esse huius cognitionis,
 quam dixerat esse per se bonam, & honorabilem,
 ita vt alia magis, alia minus bona, & honorabilis
 sit, quod tamen dici non posset, si solam
 demonstratiuam, & exquisitam scientiam diceret
 esse per se bonam, & honorabilem, sic enim
 æqualis esset certitudo omnium scientiarum
 honorabilium. Verborum quoque proprietates
 hoc idem significant, non enim dicit Aristoteles
 ἐπιτήμη, sed ἐπίστασις, quæ communiter
 significat cognitionem esse imperfectam. Sic etiam
 in principio primi Metaphysicorum inquit,
 πᾶσι τοῖς ἀδύνατοι τοῖς ἐπίστασις ἐπιτηρησις, non
 dicit τὸ ἐπίστασις, quia eam cognitionem
 quærimus, quam habere possumus, & quandoque
 etiam imperfectam notitiam nobis ut finem
 proponimus ut ijs verbis Aristoteles indicat.
 Prima igitur Aristotelis propositio hæc est. Omnis
 notitia, quæ in speculatis disciplinis habetur,
 est in numero rerum bonarum, & honorabilium,
 & in te ligatur tam de scientia totali, &
 naturali, quæ parciali, vt scientia de Anima,
 quā etiam de qualibet conclusione particulari.
 Aduersus hæc propositionem duo dubia oriuntur.
 Vnum est, secundum Aristotelem
 sexto Metaphysicorum, Contextu octauo,
 bonum, & malū sunt

in rebus, verum autem & falsum sunt in anima
 non in rebus, at scientia est in anima, quare nec
 mala, nec bona dici potest, sed potius vera, uel
 falsa. Multæ solutiones hinc feruntur à Ioanne
 Gaudē. Sed omnibus omissis, hæc est vera
 responsio. Scientia, & omnis conceptus tanquam
 ab obiecto, tum ab anima tanquam à subiecto.
 Respectu quidem rei non est res, sed imago rei,
 & hæc ratioe homo in animo dicitur substantia,
 quia substantiam representat, respectu autem
 ipsius animæ est res, & dicitur ens in animo,
 nec amplius dicitur substantia, sed qualitas,
 licet enim hominis conceptus substantiam
 representet, tamen secundum se accidens.
 Dico igitur, scientiam respectu rei scitæ
 dici veram, uel falsam, quia veritas est
 æquatio rei cum conceptu, at respectu
 animæ dici bonam, quia secundum se est ens,
 & qualitas, & perfectio ipsius animæ.
 Iterum dubium est, scientia mali non potest
 dici bona, siquidem scientia nominationem
 sumit ab obiecto, ergo non omnis scientia est
 bona. Respondet Ioannes Grammaticus,
 scientiam mali esse bonam, quia per eam
 possumus malum vitare. Quod non vitare
 minus, si ipsum ignoraremus, & profite-
 tur, se hæc responsionem sumere e. Platone.
 Sed melius est, vt dicamus quod si sumatur
 nālam in rebus agendis, nec ipsius, nec
 oppositi boni cognitio potest vocari
 καλόν, iam enim diximus, quod rerum
 agendarum cognitio, siue bonam, siue
 malam non est bonum per se, sed bonum
 vtile, de quo in præsentia non loquimur.
 Ideo d. quod Plato dicit verum est,
 sed ad locū hunc non pertinet. Si vero
 sumatur malum in rebus contemplabilibus,
 dico, non dari cognitionem mali,
 quia omne ens est bonum, omnes enim
 species habent aliquid bonitatis, &
 perfectionis alia plus alia minus,
 quatenus plus, vel minus participant
 diuinæ perfectionis. Ideo dicimus,
 singulam speciem esse in suo genere
 perfectam, & apud Metaphysicum ens,
 & bonum recipiuntur inter se,
 omnis igitur cognitio eorum, quæ
 vel à natura, vel supra naturam sunt,
 bona est. Sequitur secunda propositio
 consideranda, quæ est, vnam
 scientiam alia meliorem, & honorabilem
 esse, vel qua sit certior, & exquisitor,
 vel qua de re nobilitate, vel propter
 ambo simul. Huius dicti ratio sumitur
 ex eo, quod modo dicebamus, quod
 cognitio & ab animo pendet, in quo
 est, & ab obiecto, cuius esse dicitur,
 ideo ab vtroque perfectionē, &
 nobilitatem sumit. Ab obiecto quidem
 nobilitate cognitio dicitur, quæ est
 obiecti nobilioris, a subiecto autem,
 quæ firmitus in animo est impressa,
 & ita certior dicitur. Non aliunde
 igitur habet scientia, ut dicatur
 præstantior alia, quā in uel à
 maiore certitudine, uel à maiore
 scitæ nobilitate, idque verū est,
 tum de disciplina aliqua tota, quæ
 est plurium theorematum congeries,
 tum de particulari cuiusque
 theorematum cognitione. Et per
 stringere, ut aliqua disciplina sit
 in ratione præstantior alia,

Jacobi Zabarellæ Patauini

& altera ratione fit ignobilior eadem, ut dicunt de Astrologia, & Geometria. Excedit enim Astrologia nobilitate subiecti Geometriam, at de demonstratione certitudine exceditur ab eadē, quia infirmius demonstrat, & a posteriori potius, quam a priori. Queritur hic ab vtro duorum maior sumatur præstantia, an a nobilitate subiecti, an a certitudine demonstrationum? Respondeo omnes concordēs a subiecti nobilitate, ita ut scientia superans alteram certitudine demonstrationum non dicatur absolutē nobilior, quā illa, sed solum secundum quid, nempe ratione certitudinis: sed scientia superans nobilitate subiecti dicatur etiā absolutē præstantior, quā altera, etiā si illa altera longe excelleret certitudine demonstrationum. Vtuntur ad hoc cōprobandum testimonio Aristotelis contextu sexagesimo secundi libri de Cælo, & primo de partibus animæ, capite vltimo, vbi dicit, longē honorabiliorem, & expectabiliorem esse rerum cœlestium notitiam, quamnis valde rudem, & imperfectam, cognitione certissima rerum inferiorum caducarum. Attamen aduersus hoc obijciunt, quia si scientia comparatur cum subiecto, in quo versatur, & cum certitudine, qua in animo est impressa, videtur subiectum habere locum materiæ, certitudo uerō formæ, at nominatio, & perfectio sumitur a forma, non a materia, vel saltem magis a forma, quā a materia, ergo præstantia scientiæ magis videtur esse sumenda a certitudine, quā a nobilitate subiecti. Ad hanc obiectionem posset fortasse respondere, negando subiectum esse materiam, & certitudinem esse formam: nam si subiectum iam maturat extra animum existens, est potius efficiens, quā materia: quia est obiectum mouens intellectum. Si verō sumatur in alio ut conceptus quidam, vñ esse forma quædam, & perfectio animi, non materia, certitudo autem uideretur esse potius accidens quoddam ipsius conceptus, quā forma, accidit enim conceptui ut firmus, uel in firmus in animo sit impressus. Sed omnia nūc hac consideratione ut a proposito aliena, & concessio, quod saltem secundum quandam similitudinem obiectum dicatur materia, & certitudo dicatur forma, potest dubium optime solui, ut aliqui solunt, negando, quod semper maior a forma, quam a materia sumatur præstantia, hoc enim nunc solum verum est, quando uersatur in eadem materia, & plures in ea formas inter se comparemus, necesse est enim nobiliores esse illam rem, cuius forma est nobilior, si quidem materiam habent eandem, sed ubi fit talium formarum comparatio quæ materiam eandem non habent, sed diuersas, non est necessarium, ut absolutē præstantior illa res dicatur, cuius forma nobilior est: potest enim alterius materia nobilitate magis præstare materiæ huius rei, quā huius forma illius formam superet, ut domus aurea habens figuram rudem, & parum

elaboratam præstantior iudicabitur domo lapidea, quæ elaboratissimam habeat figuram, & magnum artificium. Hæc dubij solutio meo quidem iudicio, optima, & verissima est. At si eam bene confideremus, aduertiat eorum sententiam, nam dicebant, nobiliorem esse absolutē illam scientiam, quæ præstat subiecti nobilitate, hoc autem est falsum, si verum sit id, quod postea dicunt in dubij solutione. Nam si datur materia, quæ maiori nobilitatis excessu superet materiam alrenam, quā eius forma ab alterius forma superetur & subiectum scientiæ est materia, certitudo autem forma, non est igitur verum, quod semper dicatur absolutē præstantior illa scientia, quæ superat nobilitate subiecti, siquidem aliquid quando est absolutē perfectior illa, quā certitudine excedit. Ob id ego eorum sententiam inuersè prolatam falsam esse arbitror & corrigendam. Nam si Equus est nobilior Cane, & quæ de his disciplina stuantur, vna de Equo rudis, & imperfecta, altera de Cane exquisitissima, perfectior, & præstantior absolutē dicenda erit illa, quæ est de Cane, quia non tantus est excessus rei ad rem, quantus cognitionis ad cognitionem. Melius itaque est, ut ad propositam questionem dicamus, contingere interdum, ut absolutē nobilior dicatur illa scientia, quæ est de re nobiliore, interdum et euenire, ut illa, quæ certior, atque exquisitor est, dicatur absolutē præstantior, licet subiecti nobilitate vincatur. Magis nō, ac sæpius contingere, ut præstantior dicatur scientia a subiecto, quā certitudine, & si non semper. Ratio huius rei est, quoniam omnis humana cognitio, eū omni humana cognitione comparabilis est, nec datur tantus certitudinis excessus, qui infinitus, & omnem comparationem superas dici possit, non ita sese res habet in rebus ipsi sciendis, datur enim in aliquibus tantus excessus, tantaquæ distantia perfectionum, ut uel absolutē, uel saltem respectu nri dici possit infinita, & prout superet omnem comparationem. Huiusmodi est Deus respectu rerum omnium, ita ut tractatio de Deo, etiam maximè rudis, & imperfecta, præstantior dicenda sit cognitione exactissima omnium aliarum rerum: sic etiam cœlestis corpus tanto excessu perfectionis superat perfectiones inferiorum corporum, ut saltem quoad nos dici possit infinitum, & omnem effugiens comparationem, ut Aristoteles in memoratis locis dicere potuerit expectabiliorem esse rudem cognitionem rerum cœlestium, quæ cognitionem exequitiam inferiorum, quia non potest hæc illam tanto certitudinis excessu superare, quāto res ipsæ superant perfectionem a cœlo. Data igitur quantacūque certitudine humanæ cognitionis, datur res, cuius perfectio superat dignitatem illam certitudinem; non tamen data quantacūque re scite perfectione, datur certitudo cognitionis in homine, qui superet illius cognitionis dignitatem. Illud igitur, quod hi dicant semper verum esse, non est semper verum,

tum, sed frequentius, & magis; nam quandoq; nobilior est scientia maior em habens certitudinem, quam alia habens subiectum parum excedens nobilitate subiectum illius. Solet hic afferri dubium ex Auerro primo de partibus animalium, Commentario vltimo, ubi dicit nobilitatem nature magis apparere in maioriore, quam in materia nobiliore, sicut et maior presentia artificis significatur, quando eandem formam introducere potest in materiam ineptiorem, vnde igitur maiorem ibi esse nobilitatem, ubi subiectum ignobilius est. Sed dubium hoc facile soluitur, quoniam Auerroes ibi non loquitur de presentia scientia, sed de excellentia agentis siue naturalis, siue voluntarii, nam perfectior materia est propinquior perfectioni formae, quam materia imperfectior, ideo facilius est in materiam perfectiorem introducere formam, quam imperfectiorem. Agens igitur potens formam in ducere etiam in materiam ignobiliorem, maioris est virtutis, quam potes solum in nobiliorem, & ita etiam presentior, sed non propterea ipsa quoque res presentior erit, posita namque ea dem forma perfectione presentior est res, quam materiam habet nobiliorem quam que ignobiliorem, licet in eius agente sit maior virtus, & excellentia. Notandum autem est, Aristotelem in secunda propositione mutasse dictionem il lam, *honorabilem*, in hanc, *mirabilem*. Dixit enim, propterea quod *meliorum*, & *mirabiliorum*, vnum enim pro altero accipitur, quia reciprocantur, & se mutuo consequuntur, nam nisi admiremur, non honoramus, admiramur autem eos, in quibus excellentiam aliquam, & aliquid per se bonum, quod finis ratione habeat, respiciamus, quos igitur admiramur, eos honore dignos esse arbitramur, & quos honoramus, eos etiam admiramur, quia vtrumque ob eorum excellentiam facimus. Ex his duabus propositionibus ita declaratis colligitur maior propositio syllogismi Aristotelis. Nam si ois notitia est bona, & honorabilis, & una est melior, & honorabilior alia, uel pro maiore certitudine, vel pro maiore rei cognitae nobilitate, necessarium est, ut illa scientia, quae ob vtranque rationem sit excellentior, ponenda sit inter primarias, & digniores scientias, quae est maior syllogismi Aristotelis non expressa, sed ijs duabus propositionibus significata. Multo maior difficultatem habet minor propositio ab Aristotele significata illis verbis, *propter utraque haec*, & eodem maiorem, quo plurimi hanc minorem, ut comparatiue prolaram acciperent, ut Aristoteles dicit, scientia de anima superat alias scientias, & certitudine, & subiecti nobilitate, ex quo sensu plurima dubia sunt in hunc locum introdunda, cum uideatur scientia de anima a pluribus superari nobilitate subiecti, ut a Mathematica, libro 8. Physicorum, & a pluribus etiam certitudine demonstrationum, ut ab omnibus Mathematicis, cum Auerroes secundo

Metaphysicorum Commentario sexdecimo dicat, Mathematicus esse in primo gradu certitudinis, quare falsa videtur minor. Ois igitur, ut huius propositionis veritatem tuerentur, multa excogitarunt, & quantum attinet ad subiecti nobilitatem, dicere videntur conuordes cum Auerro in Commentario secundo, scientiam de anima superare omnes, sola diuina excepta ut agente de substantijs à materia abiunctis, anima enim est nobilior omni corpore et ceteris, incorporeorum autem nullum est nobilius anima, nisi coelestes illae mentes, de quibus in solo agit duodecimo libro Metaphysicorum. Non enim in libris de Caelo agitur de anima caeli, neque in libro octauo Physicorum, in quo non agitur nisi de aeterno motu, tractatio autem de motore non est respicienda, quia non per se in se habita ibi est, sed propter aeternum motum, quare habenda est ut pars tractationis de aeterno motu. Quod vero ad certitudinem cognitionis attinet, multo maioribus difficultatibus urgetur, quia non solum si huius scientiae cum alijs comparationem faciamus, sed et si ipsam suae confidenteremus dictum hoc Aristoteles falsum esse videtur. Cum enim plures habeantur scientiae, ut dictum est, haec certiores, & Mathematicae, & aliae, tamen etiam ipsa secundum se videtur esse incertissima propter magnam difficultatem, quam haec de anima tractatio in se habet, ut Aristoteles in hoc proemio diffusè ostenditur esse. Sed reuera magnam harum difficultatum partem euitamus dicendo (quod quidem uerissimum est) Aristotelem non accipere hanc minorem comparatiuam, sed absolutam, ut talis sit. Scientia de anima egregia, & excellens est ob vtramque rationem, quod facile cognoscimus ex ipsa conclusione, quam Aristoteles tandem colligit tali modo, ergo historiam de anima inter primas, ac precipuas scientias ponemus. Non colligit scientiam de anima esse omnium primam, quod colligendum erat, si minor fuisset talis, qualem alij multi acceperunt; falsis igitur est si ostendamus hanc de anima tractationem esse presentantem, & subiecti nobilitate, & certitudine cognitionis, sed non presentantissimam omnium, hoc enim a mente Aristotelis, & ab hoc loco alienissimum est, neque enim Philosophi naturalis munus esset hanc scientiarum inter se comparationem facere, neque ita exquisitè requirenda est veritas eorum, quae in proximis dicuntur; patet autem a Metaphysico saepe fieri scientiarum comparationem inter se, ut in proemio, & in principio quarti, & in principio sexti. Quod igitur ad rei consideratam nobilitatem attinet, facile ostendimus cum Auerro in Commentario secundo magnam huius tractationis nobilitatem hoc pacto. Scientia nullius ueritatis plurimum in corporibus subluaribus, in his autem nihil est presentantius animali, & in animali nil est presentantius anima, ergo anima est oium rerum inferiorum presentantissima, & ita omnes ferè

Jacobi Zabarellæ Patauini

partes scientiæ naturalis nobilitate excedit tractatio de anima, condonando, quòd tractatio de cælo non sit nobilior, cum tamen id quoque demonstrare possemus, quoniam (vt diximus) anima est omni corpore nobilior. Sed de cognitionis certitudine maior nos difficultas urget, propterea quod similia etiam huius disciplina: cum alijs comparatione videtur ipsa esse incertissima, & difficilissima, ut mox Aristoteles ostensus est. Hoc igitur coegit interpretes Aristotelis varia excogitare sentia, ita vt vix vllus sit apud Aristotelem locus magis dubius, ac controuersus. Referam igitur quid alij dixerint, eorumque dicta perpendam, postea id, quod ipse in tanta difficultate; sententiarumque varietate excogitare potui, in medium adducam, ac iudicandum proponam. Burleus conceden dum putat scientiam de anima non magnam habere certitudinem, & a multâ certitudine cognitionis superari, vt Mathematicis omnibus, attamen tantum esse ipsius excessum in subiecti nobilitate, vt absolute alijs omnibus præstantior esse dicatur, quia maior est eius excessus ratione nobilitatis subiecti, quam defectus ratione certitudinis; quare putat dictum Aristotelis esse intelligendum in sensu coniuncto, non in disiuncto, vt vtriusque simul acceptis conditionibus antecellere alijs dicatur, sed non in vtralibet separatim. Quæ Burleus sententia admittenda non est, & dictum Aristotelis vel veritatem habere debet in sensu coniuncto, vel absurdum, & reprehendendum est. Si namque ratione certitudinis nullam, vel parum habet dignitatem tractatio de anima, certè Aristoteles volens eius præstantiam significare, non debuit vllam certitudinis facere mentionem, sed solius nobilitatis rei consideratæ, per hanc enim solam maior præstantia significatur, quam adiecta altera conditione, per quam eius dignitas imminuitur, quemadmodum præstantius est aurum purum, quam plumbo conmixtum. Necessè est igitur, vt dicamus, Aristotelem velle tractationem de anima excellentiam habere vtraque ratione separatim accepta, & aliquam ei attribuere certitudinem, qua excellere dicatur. Sanctus Thomas inquit, scientiam de anima certam hic appellari, quia quilibet in seipso cognoscit, se habere animam, & ab ea viuificari; quare significare videtur nil aliud de anima esse notum, & certum, nisi quod anima existat. Hoc autem est nimis alienum ab Aristotelis mente, quòd enim anima existat non declaratur ab Aristotele in his libris, cum sit nobis notum per se, sed solum declaratur quid sit, quod quidem est nobis obscurissimum, & incertissimum; nunc autem talem certitudinem intelligit Aristoteles, quæ sit in hac scientia de anima, quam ipse traditurus est, non in illa leui notitia, quam sine his libris habemus, neque etiã

dicendum esse scientiam aliquam iudicari nobilem ex hac leui certitudine, quæ nullam facit nobilitatem. Præterea hac ratione scientia de anima non est excellens, cum ab omnibus ferè alijs superetur, magis enim sensilia sunt omnia naturalia corpora, & eorum plurima accidentia, quæ per se sentiuntur, quam anima, quæ non per se, sed per suas operationes sentitur; quare ommissis etiam alijs scientiis, excellit scientia de anima ab omnibus ferè alijs partibus philosophiæ naturalis. Alij quidam postea præter parum diuersam a Sancti Thomæ opinionem protulerunt, dicentes scientiam de anima excellere certitudine demonstrationum non quidem a priori, & per causam, quoniam anima a priori declarari non potest, sed a posteriori, & per effectus; experimur enim in nobis ipsis operationes animæ, ex quibus facile duci possumus ad essentiam animæ cognoscendam, quare hæc scientia nititur principiis certissimis, quo ad nos, & familiarissimis nobis. Sed neque hæc sententia recipienda est, cognitio enim per demõstrationem a posteriori non facit aliquam nobilitatem, & Aristoteles in calce primi Posteriorum ei anteponeit cognitionem propter quid, & certior em esse dicit, si ergo omnes Mathematicæ demonstrant propter quid, si omnes etiam ferè naturalis scientiæ partes demonstrant propter quid, & scientia de anima demonstrat solum, quia, quantum certis effectibus innititur incertior tam in dicenda est illis omnibus, quæ demonstrant propter quid, non igitur excellit hac ratione inter scientias, sed potius incerta, & ignobilis dicenda est. Adde, quod etiam dato quòd hac ratione dici possit eam certitudine excellere, non minus excellentia: omnes partes scientiæ naturalis, in quibus accidentia notissima considerantur, non sunt enim nobis minus nota, & minus familiaria accidentia communiora, quæ accidentia animalium cum illa quoque experiamur in nobis; immo in alijs omnibus libris de animalibus considerantur hæc accidentia, & hæ operationes animæ, per has enim eadem declarantur etiam partes animalium in libris de partibus, tanquam per causas finales, proinde demonstratione a priori, nullus igitur significatur excessus certitudinis in hac scientia respectu aliarum. Si verò dicant, se loqui de cognitione essentia animæ, ad quæ ducimur ex his operationibus notis, hoc concessio ducimur etiam ad cognoscendas essentias aliarum rerum naturalium, ex alijs accidentibus non minus notis. Sed reuera non est ita facile ex accidentibus rei essentiam cognoscere, ut tum alia multa testantur, tum potissimum hæc ipsa de anima tractatio, nam ostendit Aristoteles in hoc primo libro errasse omnes antiquos Philosophos in declaranda essentia animæ, quæ ad eam indagandã vsi sunt & ipsi accidentibus animæ notissimis, quod respiciens Aristoteles hoc

hoc

hęc prodeſſio diſturus eſt, diſſiciliſimum pro-
 ſus tunc cognoſcere, quid ſit anima. Panter eſt
 hæc expoſito aliam diſſicultatem, quam ean-
 dem Sancti Thomæ expoſito patitur, quod
 Græca vox *ἀψιδή* non eſt proprie certitudo,
 ſed cum perfectione, quæ neque cognitio exi-
 ſtentia rei, neque ei: gnitio, quæ a poſteriori ha-
 betur, potèſt vocari *ἀψιδή*, id eſt exquiſita.
 Ioannes Grammaticus ſumit huius loci in ter-
 pretationem ex Contextu centefimo ſeptua-
 geſimo octavo primi libri Poſteriorum, ubi
 Ariſtotel. docet ſcientiam aliquam tribus modis
 dici alia, ſcientia certior, & prior eſſe, quo-
 rum tertium nũc omittimus. Primus eſt ratio-
 ne demonſtrationum, illa namque ſcientia, q̄
 demonſtrat propter quid, certior eſt illa, quæ
 demonſtrat ſolum quod. Secundus autem mo-
 dus non eſt ratione demonſtrationum, ſed ra-
 tione ſubiecti, quæ enim ſcientia in ſubiectio
 verſatur, minus materia in ſoluto, ea exactior,
 ac certior eſt, quoniam materia eſt obſcuritatis
 cauſa, & erroris, & ignorantie. Inquit igitur
 Ioannes, ſcientiam de anima hic certiffimam
 non primo modo dici, ſed ſecundo: ſiquidẽ ra-
 tione demonſtrationum incertiſſima eſt, & lō-
 ge excellitur a Mathematicis diſciplinis: at ra-
 tione ſubiecti eſt certiffima, quæ eſt de anima,
 quæ eſt immaterialis, ideoque certiffima, &
 evidentiſſima non quidem quo ad nos, ſed ra-
 tione ſui, & ſecundum proprietatem naturam, ſic
 enim hęc naturam maximè cognoſcibilem, li-
 cet a nobis diſſiciliſſime cognoſcatur. Sed neq̄
 hæc Ioannis interpretatio diſſicultatem tollit,
 nam Ariſtoteles totam de anima ſcientiam ſi-
 gnificat certiffimam eſſe, non aliquam tãtum
 eius partem, non omnis autem anima etiam
 ſecundum Ioannem ipſum eſt abiuncta à ma-
 teria, nam & vegetalis, & ſenſilis anima eſt im-
 merſa materia, ſolum intellectiuiam putat lo-
 nes immaterialem eſſe, quod tamen apud Ari-
 ſtotelem eſt maximè dubium, cum multi di-
 cant etiam rationalem animam ſecundum Ari-
 ſtotelem materialem eſſe, vt cunq̄ tamẽ ſit,
 id ſaltem certum eſt omnem animam conſi-
 derari ab Ariſtotele ut in materia, & nullam, vt
 immaterialem, quod patet ex definitione ani-
 mæ, in qua dicit omnem animam eſſe actum
 primum, & quod quid eſt corporis naturalis;
 hanc igitur nobilitatem ſcientia de anima nõ
 habet, q̄ ſit de re non exiſtente in materia. Præ-
 terea ſecundum hanc interpretationem cõdi-
 tiones, quibus inquit Ariſtoteles vnã ſcien-
 tiam alia ſcientia præſtare, non duæ eſſent, ſed
 vnã, & ita ſuperflue alteram poneret Ariſtotel.
 Nam cum vnã dicat à ſubiectio ſumi, ſi alte-
 ram quoque, quæ a certitudine ſumitur a ſu-
 biectio ſumi dicamus, vnã erit, & eadem con-
 ditio, quod enim eſt magis a materia abiunctũ,
 id nobilitas etiam ſubiectum eſt, quæ eſt ſecun-
 da conditio. Ad hoc tamen reſpondet Bucca-

ferreus q̄ Ioannis ſententiã ſequitur, & inquit
 has conditiones eſſe quidem vnã re, ſed ra-
 tione tamen eſſe duas. Sed hoc Ioannem non
 deſendit, quoniam ſi vnã alteram neceſſario
 inſequitur, quoniam in ea includitur, ſatis igitur
 fuit vnã exprimere, cum eam altera ne-
 ceſſario cõlequatur, ſatis enim fuit dicere ſcien-
 tiam eſſe nobiliores, quæ certior ſit, ſiquidẽ
 quæcunq̄ talis eſt, de ſubiectio eſt nobiliores.
 Sed maniſeſtum eſt præterea, Ariſtotelem in
 ſecunda propoſitione uſum eſſe diſiunctione
 dicendo, vnã ſcientiam eſſe potiore alia,
 aut ſecundum certitudinem, aut quia ſit ſubi-
 ecti nobilitatis, uoluit ergo ſe iunctam eſſe poſſe
 vnã conditionem ab altera, ut etiam ſupra
 conſiderauimus, ita ut vnã poſſit alij præſtare
 ratione certitudinis tantum, cum ab ea ſupere-
 tur nobilitate ſubiecti, hoc tamen ſecundum
 opinionem Ioannis nunquam contingere poſ-
 ſet, nam ſi ita certitudo intelligeretur, quælibet
 tali certitudine ſuperans, etiam nobilitate
 ſubiecti ſuperaret. Adde quod Ariſtoteles mã-
 cus huiſet, ſi alteram conditionem, quæ ab ani-
 ma ſumitur non tetigiſet. ſiquidẽ præſtan-
 tiam ſcientiæ ab utroque fonte deriuari neceſ-
 ſe eſt, ab obiecto, cuius eſt, & ab anima in qua
 eſt ut in ſubiectio. Simplicius, & Themiffius in
 hoc conſentiunt, quod contra aliorum omnium
 opinionem putant certitudinem hanc ſigni-
 ficandam eſſe per verbum actiuium, non per pa-
 ſſiuium, neque non quod dicit Ariſtoteles, ani-
 mam certa cognitione cognoſci in his libris,
 ſed animam, quæ hic tractanda eſt, cognoſcere
 res omnes, & omnes ſcientias. Hac igitur ra-
 tione ſcientia de anima certiffima dicitur, quia
 docet de anima, per quam in eſt nobis omnis
 cognitio, & omnis certitudo. In hoc tamen di-
 ſcrepant, quod Simplicius ſolam reſpicit ope-
 rationem intellectus in ſe manentis, quæ eſt
 idem cum eius ſubſtantia, & ita certiffima, cu-
 iusmodi eſt cognitio omnium mentium diui-
 narum: Themiffius verò ſolam reſpicit ope-
 rationem intellectus noſtri in corpore, laborioſã,
 & pendentem a phantaſmatibus, & a ſenſibus,
 & inquit, anima eſt cauſa certitudinis alijs ſcien-
 tijs, quia per animam omnes cognoſcuntur a
 nobis, quare ſcientia de alia eſt certiffima, cum
 Anima ſit ſonſo ſcientiarum. Quam Themiffius
 ſij ſententiam ut ſententia Simplicii, probabi-
 liorẽ ſequuti ſunt plures, vt Albertus Magnus,
 & alij poſt eũ, q̄ eam declarantes multa dixe-
 runt, q̄ hic referenda non ſunt. Ipſa quidẽ Sim-
 plicij ſua, qua diſcrepat a Themiffio, neque ve-
 ritatis, neque probabilittatis aliquid habet, cũ
 ſi qua datur apud Ariſtotelem operatio intelle-
 ctus noſtri non pendens a corpore, & ſimilis o-
 perationi mentium diuinarum, quod quidem
 maximè dubium eſt, eam tamẽ Ariſtoteles in
 his libris nuſquam conſiderauit, ſed aperte di-
 xit, impoſſibile eſſe intellectum intelligere ſi-

Iacobi Zabarella Patavini

nephantasmibus. Vanum igitur est iudicare certitudinem scientiæ de anima ex ea operatione, quæ in libris de anima non considerat. Propriam autem etiam Themistius reprehensionem incurrit, & est illa eadem ambiguitas, quam quibusdam Sophistis objicit Aristoteles in Contextu quadagesimo octavo primi lib. Posteriorum Analyticorum, qui putabant, idē esse aliq̄ rem cognoscere, ac eam habere, cum tamen hæc duo maximè distinguantur, aliqua enim habemus, q̄ non cognoscimus, & aliqua cognoscimus, quæ non habemus. Ratio aut̄ discriminis clara est, quoniam habere rem significat tenere ipsam realiter acceptam; cognoscere autem significat solum habere eius conceptum in animo, sed non ipsam realiter. Ex ipsa igitur scientia de anima non acquiritur in re lectum, siquidē abortu iam ipsam accepimus, sed acquiritur solum cognitionem ipsius intellectus. Ratio autem, cur alias omnes scientias cognoscamus, non est, quia cognoscimus animam in libris de anima, sed est, quia habemus animam, nō enim ex eo, quod in intellectum cognoscimus, provenit nobis aliarum rerū cognitio, sed ex eo q̄ hēmus. Imō Aristoteles in Contextu octavo tertij lib. de anima clarè dicit, intellectū nostrum duci in notitiam sui ipsius ex notitia aliorum. Falsum est igitur, quod Themistius ait, ex cognitione librorum de anima provenire nobis cognitionem, & certitudinem de alijs rebus, eum ē conuersio potius se se res habeat. Possumus autem ad huiusce rei declarationem sumere exemplum a visu, non enim eo q̄ aliquis cognoscit oculum, & vim visivam, melius videt alia, sed videt, q̄ hēt oculos, non quia eos noscat, quo sit ut melius quādoque videt rusticus, quam præstantissimus aliquis Philosophus, qui optimè noscat oculi naturam. Reiectis omnibus aliorum interpretationib. aliam ipse afferit nemini prius cognitam, q̄ rōne duce excogitavi, & quamvis facile evenire posset, ut hæc omnium deterrima esse iudicaret, ea tamen ita mihi videtur hac in re omnem difficultatem tollere, ut in ea plenissimè conqueſcam. Excitavi me ad hanc inveniendam vox illa Græca *επιθεσις*, quæ mihi v̄ non omninō bene verti certitudo, sed melius diceretur exquisitudo, *επιθεσις* enim significat exquisitam exactum, quare scientiam vocabimus exquisitam, q̄ non solum certitudinē habeat, sed etiam perfectionem; iō̄ sensitivam aliam cognitionem non vocabimus exquisitam, nisi forte in suo genere, & respectu alterius sensitivæ, in qua non magna adhibita sit diligētia, & attentio sensus; sed absolutè tamen nunquā vocabitur exquisita, quia sensus non penetrat causas, & naturas rerum, quocirca omnis notitia sensitiva, quantumvis in suo genere exquisita, absolutè tamen imperfecta est, nec potest vocari exquisita, idque testatur clarè Aristote-

les in Contextu centesimo septuagesimo octavo primi Posteriorum, ubi negat cognitionem ipsius quod, exquisitam esse. Vbi nos in Commentarijs plura de hac re diximus, sensu autē non cognoscimus propter quid, sed solum quod est. Ob id antea dicebamus non esse acceptiōdā sententiā S. Tho. qui dicebat Aristotelē loqui de animæ notitia quod sit, neque aliorū dicitur, Aristotelē loqui de certitudine cognitionis, quæ h̄ per demonstrationem a posteriori, omnis enim talis notitia est confusa; quare non potest vocari exquisita. Restat igitur ut Arist. loquatur de ea notitia, quæ h̄ per demonstrationem propter quid; neque n̄ intelligere potest cognitionem verissimam primorū principiorum, quæ sunt per se nota, quia hæc in scientijs non inuestigantur, neque doctrina aliqua indigent. Exquisita autem scientia propriè dicitur, quæ cum labore acquiritur, & præsupponit diligentiam magnam in viâ, & in medijs, quæ ad eam adipiscendam conducunt. Quomodo igitur animæ notitia in his libris traditur exquisita, si anima non potest a priori demonstrari, cū cām se priorem non habeat? Res meo quidē iudicio clara erit, si duo hæc fundamēta statuamus. Vnum ex Arist. ex Contextu septuagesimo primi lib. Posteriorum, & clarius etiā ac fusius ex proemio Metaphysicorum, ubi dicit, illam esse præstantiorem scientiam, quæ per causas priores, ac superiores demonstrat, ac scit, proinde Metaphysicum esse omninō omnium scientiæ, quia demonstrat, ac scit per causas omnium primas, ac supremas; illum aut̄ minus scire, q̄ demonstrat per cās posteriores, cuiusmodi est philosophus naturalis, prima. n. principia scientiæ nālis h̄nt alia priora principia in scientia divina, quæ non sunt cognita Philosopho nāli. Alterum verò est, quod antea fuit a nobis vberitimè demonstratum, tractationem in his libris de anima instituit tanq̄ de principio animati corporis, & operationum ipsius, sed nō ut de subiecto, quod secundum se considerandū proponatur. Quoniam igitur queritur principiorum cognitio in scientia, non ut ipsa secundum se cognoscant, sed vt ipsi cognitis per ea aliorū, quæ ex ijs pendunt, sciam consequamur, idēō si hanc notitiam, de qua hic loquitur Aristot. intelligamus non ipsius animæ secundum se, sed effectuum per illam, clarus erit sensus verborū Arist. Cum enim omnes operationes, & effectus animalis ab aliâ proveniant tanq̄ a prima cā per plures alias medias, & instrumentales causas, maxima, & exquisitissima tunc habetur eorum scientia, quando peruentum erit ad primam causam, qua in animalibus non dat̄ alia prior, hæc autem est anima. Exempli gratia, si quis querat cām ambulationis animalis, & respondeatur, quoniam habet pedes, vel quippiā instrumentum tale, afferretur propter quid, sed illa tamen causa habet aliam causam priorē, quam

quam nosse oportet, mouetur enim animal a pedibus. quia pedes mouentur a spiritibus, & hi mouentur ab anima, cuius sunt proxima instrumenta, ideo nisi quis perueniret ad cognitionem animæ, quæ est prima causa, non perfectam habet scientiam, sed per cognitionem animæ notam hæc exquisitam omnium effectuum contentum, quia peruenit ad causas primas in eo genere, nec potest scientiam habere exquisitiorem. Hoc etiam significauit Aristoteles in primo Contextu primi Physicorum dicens: *Tunc putamus nos cognoscere unumquodque cum causis primas, & primæ p[ri]ma cognouimus, & ad elementa usque peruenimus* quasi dicat nos non acquiescere in cognitione rei per causas secundas ignora ta prima, ad quam resoluuntur, sed tunc coque scere, & putare exquisitam habere scientiam, quando ad primas causas in eo genere, quæ elementa dicuntur, peruenimus. Quod autem anima sit causa prima omnium quæ sunt in corporibus animalis manifestum per se est, & dicitur etiam ab Aristotele primo de partibus animalium, cap. vii. & ab Auerroes secundo de anima, comm[en]tario quinqueagesimo, ubi dicit motum accretionis non declarari ab Aristotele, per se, nisi in pluribus libris, nam in primo libro de generatione fuit finis se declarari ipse motus, quomodo fiat, in quarto autem Meteorologico rum declarata est causa proxima, quæ est calor, sed in secundo de anima declaratur primus motus, quæ est anima. In secundo etiam libro de anima, contextu trigesimo sexto, & trigesimo primo ostendit Aristoteles, animam esse uiuentis corporis causam ut formam, ut finem, & ut efficiens, est enim finis respectu materię, est forma respectu ipsius corporis animati, est efficiens respectu omnium operationum. In libris autem de animalibus agitur de partibus instrumentalibus, quæ nutritioni, & accretioni inserviunt. Et quoniam licet Aristoteles absolute consideret præstantiam scientię de anima, necesse tamen est, ut aliquid, antecellat, si debeat egregia vocari, credo Aristotelem non cum alijs eam comparare, nisi cum libris de animalibus, inter hos enim excellit, & inter eos omnes in medio locata est quæ Rex, & Princeps, a quo ceteri pendunt, cum delectaret causam primam, & summam omnium, quæ sunt in animalibus, & in plantis, hæc enim ratio exquisitior est, & certior, non quidem certitudine quo ad nos (sic enim est difficilissima) sed secundum ipsam rerum naturam, quanto enim superior causa est, tanto secundum naturam prior, & certior est, & scientia, quæ per eam habetur, est exquisitior. Clara est igitur minor propositio, scientia de anima et nobilitate subiecti, & exquisititudine excellens est, quia est de causa in suo genere prima. Conclusio quoque manifesta est, si manifeste sunt propositiones, scientia igitur de anima est locanda inter primas, ac præcipuas scientias. Non enim colligit Aristote

les, eam esse omnium primam, sed locandam inter primas. Si quis autem querat, quæ nam intelligatur esse primaria scientia? dicendum est, diuinam esse absolute omnium primam utraque ratione, tractans enim de Deo, ac diuinis mentibus est de subiecto omnium nobilissimo, & cognitionem tradit per causas absolute primas, ideoque exquisitissima, ac secundum naturam certissima omnium est, eaque fuit scientia Aristotelis in primo Metaphysicorum, & in Contextu septuagesimo primi libri Posteriorum Analyticorum. Aliarum autem nulla dici potest absolute prima, sed solum in suo genere, neque admodum inuenitur scientia aliqua, quæ ob utramque rationem sit excellens, nisi scientia de animi idcirco (ut ait Auerroes) hæc superat omnes excepta diuina, nam propter diuinam mentes nihil est in inuenire mundo nobilius anima. Exquisitæ autem in suo genere alie quæ inueniuntur. Cum enim in singula scientia querantur cause, & in eo genere primæ, & non primæ, pars illa cuiusque scientię, quæ de primis causis est, exquisitior alijs dici potest, ut Geometria est exquisitior, quam peripetia, & omnis subalternas sua subalternata, quia demonstrat per prima in eo genere principia; at subalternata demonstrat per principia posteriora. Sic in Geometria ipse demonstrationes factæ ex primis principijs sunt exquisitiores, & certiores secundum naturam, & secundum distinctam cognitionem, quam alie factæ ex propositionibus posterioribus, & prædemonstratis. Hæc igitur ratione scientia de anima est exquisita in genere animalium, sicut alie quædam in suo genere. At nobilitate re consideratæ superat omnes præter diuinam, quæ ob utramque rationem est absolute omnium prima, ut dictum est. Queritur, cur Aristotelis scientiam de anima uocet *historiam*. Latini dicunt, historiam uocari, quia imperfectæ, & incertæ hæc igitur de anima. Quæ interpretatio admittenda non est, cum enim Aristoteles simul dicat scientiam de anima excellere certitudine, non potest eam uocare incertam, nisi sibi contradicat. Alij dicunt historiam uocari scientiam de anima, ut distinguatur a fabula. historia enim ueridica est, in fabula autem falsa narratur, idque ut suam hanc tractationem distingueret a tractationibus de anima, quas fecerunt antiqui, quippe eas fabulas esse significans. Sed neque hoc nisi uideretur credendum, qui enim ueritatem sibi tractandam proponit, non dicitur fabulam dicere, si nesciens salium dicat, sed qui ex professo fabulam, ut fabulam dicit; Antiqui uero, etsi in cognoscenda animæ natura decepti sunt, uerum se dicere existimauerunt, & fortasse etiam aliqui uerum dixerunt, licet ueritatem uelaminibus, & arigmatibus inuoluerent fabulas dicere uisi sint. Ego Aristotelis alius in locis autoritate ductus puto, nomen

Jacobi Zabarellæ Patauini

historiæ hic latè sumi pro omni veridica tractatione etiam si perfectâ sit, & cum causâ consideratione, ita vt nomen historiæ ita acceptum etiam scientiam sub se complectatur. Hoc modo nomen historiæ accipit Aristoteles in Contextu primo tertij libri de Cælo, & in primo lib. priorum Analyticorum sectione secunda, capite secundo, ubi patet neque pro im- perfectâ tractatione historiâ sumi, neque ad pungeudos anti quos, sed pro scientiâ tractatione.

CONTEXTVS II.

Videtur autem & ad veritatem omnem cognitio ipsius nihilum conferre, maximè autem ad naturam; est enim tanquam principium animalium.



ostquam benevolentiam captat ut ab excellentia, & nobilitate scientiæ de anima, nunc benevolentiam captat ab eisdem virtutibus. Trahinur enim maximè desiderio rerum præstantissimarum, sed eo magis, quo fructum, & utilitatem nos inde consequuturos esse speramus. Nec dubitare de hoc aliquis debet, cum enim bonum per se, & bonum vile tanquam inter se opposita distinxerimus, alicui fortasse videretur non posse idem esse per se bonum, & ad alia vile; at tamen non ita se res habet, quod enim à per se bono distinguitur & ei oppositum esse videtur, est illud vile, quod totam suam bonitatem habet in hac utilitate consistit, & nullam habet præter hanc; potest tamen aliquid esse per se bonum, quod etiam ad alia bona acquirenda vile sit, quod quidem præstantissimum bonum iudicandum est, præter se namque appetibile est, licet eius bonitatem consequatur, ut etiam ad alia vile sit. Ideo Albertus hic dicit, bonum honestum posse annexas secum habere multas utilitates, licet non accipiat ab eis nomen neque definitionem, nam per hoc non stabit, quin se per appelleretur bonum honestum, & per se bonum. Et Plato in initio secundi libri de Republica inquit, triplicia esse bona, alia enim propter se tantum expetuntur, alia gratia aliorum tantum, alia verò propter utrumque, cuiusmodi est apud Aristotelem scientia de Anima. Aristoteles igitur scientiæ de anima utilitatem declarat, duo dicit. Vnum, quod utilis est ad omnem veritatem. Alterum verò quod maximè utilis est ad naturam, id est ad scientiam naturalem; & huius secundi dicti rationem reddens dicit, quia est tanquam principium animalium. Simplicius has

duas utilitates ita declarat. Scientia de anima est media inter naturalem, & diuinam, medium autem habet affinitatem cum utroque extremo, & ad utrumque conducit. igitur scientia de anima utilis est. & diuino Philosopho, & naturali, magis tamen naturali, quia cum diuinis mentibus comparatur anima, ut posterius cum priori, & effectus cum causâ cum natura autem comparatur, ut causâ cum effectu, natura enim est quid posterius anima. Quoniam igitur maior cognitio habetur ex processu à causâ ad effectum, quàm ex processu ab effectu ad causam, ideo maior scientiæ de anima utilitas est ad naturalem, quàm ad diuinam. Hæc Simplicij sententia est omnino reiicienda, nititur enim falsò fundamētum, quod scientia de anima sit medium inter naturalem, & metaphysicam, de quo tanquam de re manifesta non est opere precium disputare, satis enim est testimonium Aristotelis, qui libros de anima collocauit inter libros naturales, quare ipsam quoque putauit esse naturalem. Naturalem esse fateretur etiam Simplicius librum de intellectu animalium, & librum de sensu, & ita sibi. in calce autem libri de intellectu proponit agendum statum de anima, & in principio libri de sensu, & sensibus inquit, postquam de anima dictum est, consequens est ut animalium, & inuentum operationes considerentur. Sed maximè conspicua est hæc veritas, secundum illam sententiam, quam de subiecto horum librorum secuti sumus, nam illis qui subiectum statuunt animam ipsam, difficilior fortasse esset opinionem Simplicij confutare, cum aliqua sit anime pars, quæ videtur in se habere diuinitatem; at secundum nostram opinionem facillimum est, subiectum enim statuimus corpus animatum, ita ut de anima agatur, ut de eius principio. Quoniam igitur scientia sumit nomen à subiecto, et corpus animatum est species corporis naturalis, certum est librum de anima esse verè naturalem, quia subiectum habet naturale, & quantumcunque dicatur anima esse nobilis, ac diuina, tractatio de ipsa non potest esse nisi naturalis, dum consideratur solum ut forma corporis naturalis, & hoc tantum modo definitur. Non est etiam consona verbis Aristotelis hæc Simplicij interpretatio, nam secundum Simplicium anima non continetur sub natura tanquam eius species, sed natura non complectitur nisi formas inanimatarum, anima verò est quid distinctum à natura, & per se ipsa, igitur declarat hic Aristoteles secundum dictum dicere debuisset quia est principium naturæ. Sic enim cõferret ad cognoscendam naturam tanquam causâ ad cognoscendum effectum, ut Simplicius dicebat. At tamen Aristoteles non dicit, ideo scientiam hanc ad naturam conferre, quia sit causa naturæ, sed dicit quia est principium animalium, hæc igitur non est mens Aristotelis, ideo hæc Simplicij interpretatio dimittatur. Nos igitur cum alijs ita

interpretetur, scientia de anima utilis est ad omnem veritatem, id est ad omnes alias scientias, maxime vero ad naturam, id est ad scientiam naturalem, est enim huius pars, eaque præstantissima, quare non modo utilis, sed etiam necessaria est, ut Averroes ait, scientia de anima scientiæ naturalis, quæ sine illa esset manca, & imperfecta. Sed cum per veritatis omnem intelligentiam omnes interpretes scientias omnes, alij tamen, ut Averroes, intelligunt omnes contemplativas tantum, alij vero absolutè omnes, & activas, & contemplativas, ut Themistius, & Ioannes Grammaticus, qui dicunt omnem veritatem hic significare omnem Philosophiam. Sed ego puto posse has sententias conciliari, ut enim in disciplinis singulis locum habet cognitio veritatis, ita ab hoc Aristotele dicto continetur. Veritas quidè per se sequitur in solis contemplativis, in actibus autem non per se, sed propter operationem, inquit enim Aristoteles secundo Metaphysicorum, Contextu tertio, contemplativarum finis est veritas, activarum autem opus. & in primo Ethicorum capite tertio, de sibi moralis disciplinæ loquens inquit, finis non est scire, sed agere, quærit enim & ipse cognitionem veritatis, sed non ipsam propter se, sed propter operationem; igitur dicens videtur, Aristotelem hic per veritatem intelligere primario scilicet contemplativas, quorum finis est cognitio veritatis; secundario tamen non prohibere, quin ad activas quoque hoc dictum extendatur, eo modo, quo in eis quaeritur veritatis cognitio, nempe non propter se, sed propter operationem. Sic igitur Græci dixerunt veritatem hic significare omnes tam activas, quam contemplativas disciplinas; neque id egaret Averroes, qui solus primum dicit significari contemplativas, quippe cum illæ præcipuè respiciantur ab Aristotele, deinde vero declarans quomodo scientia de anima ad alias utilis sit, declarat etiam, quomodo sit utilis ad activas, quasi concedens has quoque secundario sub hoc Aristotele dicto contineri, etiam si eas Aristoteles non respexerit. Sententiam hanc Aristotelis interpretans Averroes tres considerat scientiæ de anima præcipuas utilitates. Vnam, qua communiter ad omnes scientias, ac disciplinas cõducit. Alteram, qua peculiariter ad alias. Tertiam demum, qua propriè ad scientiam naturalem. Communiter quidem ad omnes utilis est, quatenus ex ipsa cognoscimus quodammodo causam primorum principiorum, ex quibus pendet omnis cognitio in qualibet disciplina. Dum enim contemplamur in libris de anima ea quæ ad intellectum nostrum pertinēt, cognoscimus, quomodo aquiratur in nobis conceptus primorum principiorum, & hoc cognoscentes videmus fieri maiorem habere in scientiis omnibus cognitionem ex primorum principiorum notitia. Quomodo autem generetur in nobis cognitio primorum principiorum, an ope intellectus agen-

ris, ut multi hic dicunt, an aliter, dubium maxime est, neque in præsentia disputandum, lat est in hoc proœmio pingi minerua hoc intelligere, quòd in libris de anima discendo, quomodo intellectus noster intelligat, & cognoscat prima principia, ex quibus alia omnia cognoscuntur, ut iamur quodammodo ad tenendas firmius omnes disciplinas. Sunt autem hic notanda duo. Vnum, quòd non debemus intelligere, quòd prima principia causam habeant, per quam demòstrari possint, non enim talem causam significat Averroes, quæ sit medium demòstrationis, quo prædicatum de subiecto demonstratur, prout prima principia representant rem cognita, quæ extra animum est; non enim cognoscitur per aliud medium, quod rem aliam representet, per quam ea demonstreretur, sed cum tali mediò creant, habent tamen causam intellectum suum productionis, quatenus sunt entia in animo, omnis enim conceptionis, & scientiæ causa est intellectus, sed aliquando conceptum alicuius rei generatur ex alterius rei conceptu præcognito, quandoque ex eiusmet rei inspectione sine auxilio alicuius alterius conceptus, quo utatur ut medio. Hic igitur cognoscimus causas productionis cognitionis primorum principiorum, sed nõ causas ipsorum principiorum. Alterum notandum est, ne credamus hæc, quæ modo diximus, aduersari ijs, quæ in primo Contextu dicta sunt, ibi enim aduersus Themistium diximus, scientiam de anima non ideo vocari certissimam, quæ tradat cognitionem animæ, qua res alias omnes cognoscimus, hic vero dicimus, scientiam de anima esse hac ipsa ratione vtilem alijs omnibus. Sed hæc inter se non pugnant, quia licet scientia de anima præbeat alijs scientiis hanc utilitatem, & hanc confirmationem, non fit tamen propterea, ut ipsa secundum se dicatur certissima, cum possit esse incerta, & difficilis cognitio, præsertim quia hæc communis utilitas, parui admodum momenti est, & potuit ab Aristotele tangi in proœmio ad captandam benevolentiam, lectorumque alliciendum, sed in tractatione eam Aristoteles nunquam tetigisset, cum abique animè notata alias disciplinas apprehendere possumus. Peculiariter autem utilis est ad alias scientias hæc tractatio de anima (inquit Averroes) quia & ad moralem philosophiam, & ad diuinam non parum cõfert, & hæc reuera est maior utilitas, quam quæ communiter ad omnes iam considerata est. Exprimitur autem ab Averroes hæc duæ, ad quas potissimum cõfert, quoniam ad has manifestissima est huius scientiæ utilitas, cum ad alias nulla videatur cõsiderari posse præter illam, qua ad omnes communiter cõfert. Quod enim Paulus Venetus de Mathematicis dicit, vanum est, quia licet Mathematicæ sint cū abstractione, & in libris de anima dicamus, quomodo fiat abstractio, attamen cum nullo modo ad Mathematicam pertineat nosse, quomò fiat abstr-

Iacobi Zabarellæ Patauini

abstractio, sed potius Metaphysicus diuerfas particularium scientiarum conditiones contempletur, atque distinguat, iuuare potius Metaphysicū cognitio abstractionis dicenda est. quam Mathe-
maticum. Prodest autem morali (inquit Aueroes) quoniam moralis ab hac scientia sumit vltimum finem hominis. quatenus homo est, & cognitionem suæ substantiæ. De quibus Aueroes verbis, q. omodo sint intelligenda, multi altercantur. Sed ego putans in hoc tempus non esse contereendum, eorum sententiæ adhaere, qui dicunt finem ab Aueroe intelligi non rei generatæ, sed generationis, moralem enim felicitatē, quæ est omnium agendorum finis, non sumit moralis à scientia de anima, nisi improptere admodum id interpretari velimus, cum potius principia, quæ aptitudinem in homine faciunt ad felicitatem adipsicendam, considerentur in libris de anima, quam felicitas illa. Sumit autem moralis ab animalico inanimata ipsam, & varias eius facultates, quibus varię virtutes, varięque habitus conueniunt, & abique partium animæ cognitione disciplina moralis tradi non poterat, vt ipse Aristoteles testatur in vltimo cap. primi Ethicorum, dicens. Quemadmodum medico oculum curatum necessarium est, oculum ipsū cognoscere, ita morali philosopho curatum animā necesse est aliquam ipsius animæ, & partium eius cognitionem habere, est enim anima humana subiectum, in quo moralis philosophus operat̃, quemadmodum fuscū declarauimus in libro nostro de natura Logicę. Est igitur anima humana finis vltimus generationis hominis, & ipsius hominis essentia, ac forma, quam accipit moralis declaratum in libris de anima, ut in ea aliquantum cognita possit virtutes, omnesque habitus considerare. Diuino autem philosopho utilis est scientia de anima, quia ab hac sumit, quod substantiæ abiunctæ a materia sint intelligentes, quod aliudē cognoscere non potest, quare nisi esset scientia de anima, nunquam cognosceret diuinus, quod substantiæ abstractæ intelligunt, & ita rueret pars illa præcipua diuinæ scientiæ, quæ de diuinis mentibus est. nil enim aliud ibi cognosceretur, nisi id, quod cognoscitur in octauo libro Physicorum, videlicet quod sint motores æterni, & a materia abiuncti, quod quod sint intelligentes, & vitam beatissimam degant, non cognosceretur. Hoc, quod dicit Aueroes, verum est, sed modus, quo ipse, & Auerois ita id declarat mihi non probatur. Dicunt enim, ostendi in tertio libro de anima, humanum intellectum esse a materia abiunctum, vnde colligitur, quod omne a materia abiunctum est intellectus, attamen nullibi in tertio libro de Anima ostenditur intellectum nostrum esse abiunctum a materia, & in hoc Aueroes maximē deceptus est. Non sit igitur hæc illatio per rationem à simili, ut Aueroes putat, sed potius a minori sic. Intellectus humanus est nobilissimus omnium rectum in se-

riorum, habetque operationem nobilissimam omnium, quæ est intellectio, nulla enim hæc perfectior datur in hoc mundo inferiore, ergo multo magis debet hæc esse operatio illarum formarum diuinarum, cum illæ sint abiunctæ a materia, vt ostenditur in octauo libro Physicorum, & ita nobiliores humano intellectu, qui est forma in materia, & actus corporis, ut dicitur in secundo de anima communiter de omni anima. Cum enim præstantiorem hæc operationem non cognoscamus, rationi contentum est, ut si hæc cum petit formę ignobiliori, multo magis & nobilior competat nobiliori; quicquid enim in his inferioribus in est significans absolute perfectionem, id omne attribuendum est etiam diuinis, & modo præstantiore. Dixi, absolute, quia multæ sunt in his inferioribus perfectiones quæ non sunt ponendæ in diuinis, quia non sunt perfectiones absolute, sed denotantes aliquam imperfectionem, vt visio in animali perfectio quædam est, non tamen absolute perfectio, sed supposita imperfectione naturæ animalis, quæ hoc sensu indigni tanquam remedia plurimum suarū imperfectionum; homo verò sensuum auxilio potissimum indiget propter intellectum: Cū enim intellectum habeat materię tenebris inuolutum, qui nihil possit intelligere, nisi ei à sensu offeratur obiectum, dati sunt ei sensus, ut mouerent intellectum, quo remedio non indigerunt formę illæ abiunctæ a materia, cum per se abique ope sensus intelligant. Effer igitur in his imperfectiones, si sensum haberent, quia hoc supponeret in eis multas imperfectiones. Alio etiam modo dicere possumus, sicut a diuino Philosopho hæc illationem, docet enim Aristoteles in contextu quatuordecimo, & sextodecimo tertii libri de anima, omne abiunctum a materia esse intelligens, adeo vt etiam lapis, qui sine materiâ est, sit intelligens, & intellectio ipsa. Cum igitur cognouimus, motores illos coelestes a materia esse abstractos, inferre statim possumus, eos esse intelligentes. Sic igitur ostendimus vtilitatē scientiæ de anima ad scientias omnes communiter, & ad quasdam particulariter, nempe & ad moralem, & ad diuinam. Possemus etiam de multis effectibus artis id ostendere, ut de arte medica, quæ multa sumit a libris de anima, ut hic considerat Paulus Venetus, sed hoc alijs considerandum relinquimus. Restat considerandum, quomodo scientia de anima sit utilis ad scientiā naturalem, sed hoc videtur clarum cum ab ipso, Aristotele declaratur dum ait. *Est enim tanquam principium animalium.* Cum Philosophus naturalis versetur in cognitione corporum naturalium, quorum præstantissimum est animal, quo ignorato, imperfecta admodum est, & præcipua parte destituta scientia naturalis, atque anima est secundum principium animalis, & ipsamet animalis natura, qua animal est animal, quare ignorata anima, non potest animal cognosci; est igitur philo-

philosopho naturali non modo vtilis sed omnino necessaria cognitio animæ. Hoc tamen dictum Aristotelis si bene consideretur; difficultate non caret, vtilis namque dicere aliquid possumus ad aliud, & non ad seipsum; quomodo igitur sine absurditate dicere possumus scientiam de anima vtilem esse scientiæ naturalis; si ipsamet est scientia naturalis nam si scientiam vtilem esse dicamus ad eademque operationes vitæ, rectè dicimus; si vtili diceremus ad hoc; vt homo sit sanus, non rectè dicimus, quia vtilitas nomen dicit relationem ad aliud, non ad se ipsum. Hac difficultate maxime argentur illi, qui dicunt subiectum horum librorum esse animam; sed hos qd dicitur subiectum esse corpus alatum, et facile solvimus; feriemus n. differentiam aliquam rei vtilis, & illius, cui est vtilis; cum enim tractari animam dicamus vt principium corporis animati, quod est subiectum huius totius contemplationis, rectè dicimus ad cognitionem animati corporis vtilem esse; immo necessariam animæ cognitionem; præcipue namque a subiecto scientiæ constituitur, & omnia propter ipsum tractantur, quod fit ut alia omnia ad eius cognitionem conducere dicimus, vt ar ipsam subiecti notitiam ad ipsammet cognoscendum vtilem dicere non sine absurditate possumus. Indicat ergo Aristoteles, se tractationem de anima in futurum, vt de principio animati corporis, non vt de subiecto propriè accepto. Dicit autem, *animati* corpus, quam vltimum, quia nondum consutauit antiquiorum errorem putantium, plantas non esse animatas, sed sola animalia viuere; quam consutauit in calce huius primi libri; ideo hic sola nominat animalia, sicut etiam in primo de partibus animalium capite primo dicit, se de anima loquor, quia animal tale est et vultu toti hinc, ut libi in proœmio, quare et licet seculum in antiquos loqui, quorum sententia nonnulli reprobat, ea autem reprobat, non dicit amplius in secundo libro animam esse partem animalis; sed viuens corpus late accepti. Queritur, quare Aristoteles non inquit dicit, animam esse animalium principium; sed *animati* corpus. Vnde huius afferuntur rationes. Simplicius dicit, vera principia esse substantias illas a materia immunes, animam vero, quatenus est anima, esse materialem, & diuiduam; proinde non esse verè principium; sed in qua principium. Ego vero non potò hinc esse mentem Aristoteli quamuis anima non sit principium eo modo, quo formæ abstractæ principia dicuntur, est tamen verè principium formale animatorum; & maxime in scientia naturali, in qua res materiales considerantur, digna est nomine principii, & verissime principium dicitur Ioannes Grammaticus dicit proximum, & immediate animatum principium esse naturam, non animam, ideo animam dicit rationis principium; non omnium.

hò principium. Sed hæc sententia nulla potest esse enonciata; naturam enim ut proximum; & adequatum principium corporis naturalis. Quatenus est naturale, animalis autem; & aliarum specierum non nisi remota animalis erimus; quatenus est animalis; proximum; & adequatum per se ipsum est anima, cum per animam; non per naturam sit animal. Videtur igitur accipere de eis positis D. Thomæ dicentis, hæc vocem *animam*, non dicere similitudinem. sed expressionem; non enim dicit Aristoteles animam esse similem principio, cum sit verè principium; sed vult exprimere qua ratione conferat eius cognitio ad scientiam naturalem, & ad cognitionem animalium, & inquit confero ut principium animalium, siquidem de hoc modo; & alijs multis potest aliquid ad alium cognitionem conferre. Vel etiam dicere possumus, Aristotelem vultisse hoc pacto confusè loqui; quia nondum declarauit; quomodo anima sit animatorum principium, idque in secundo libro declarabit. Sententia igitur tunc inter clara est. & verbum *animam*, quod in initio ponitur, non dubitationem denotat, sed eandem, vt Simplicius ait. Profert enim hoc Aristoteles vt manifestam, quod cognitio animæ vtilis est ad omnes disciplinas, maxime verò omnia ad naturalem; cuius est pars. proinde quia ignorata non potest scientia naturalis perfecta dici. Vel fortasse non propter eandem, sed propter modum hanc dicit Aristoteles, *animam* vt principium animalium, vt in libro de partibus animalium dicitur.

CONTEXTVS III.

Quænimus autem contemplari, & cognoscere naturam ipsius, & substantiam; postea quæcunque accidunt circa ipsam; quorum aliquid in propriæ passionis videtur, alia autem communes, & animalibus propter illam inesse.



In hac particula Aristoteles nos dociles reddidit dicens; quæ sit investigaturus de anima, inquit enim sed duo esse tractaturam; primum quidem naturam; & essentiam ipsius animæ, deinde vero affectiones consequentes, easque esse duplices, alia namque vni propriæ ipsius animæ esse; alia verò communes, & communicatas eò corpore. Sunt igitur in hoc Contextu tria dicta consideranda. Vnum, quod essentia animæ investiganda proponitur. Alterum, quod affectiones, & operationes consequentes. Tertium demum; quod hæc duplices sunt, alia quæ videntur

Iacobi Zabarellæ patavini

proprie ipsius animæ, alia, quæ cum corpore
sunt communicatæ. In primo quaeritur, cur
dicat, *Contemplari, & cognoscere*. Sanctus Tho-
mas inquit, *Contemplari*, significare consuiam,
& imperfectam notitiam; *Cognoscere*, verè per-
fectam, & de monstratam scientiam, quæ vi-
detur, etiam loannis Grammæ sententia ef-
se. Ita tamen ita aliena est à propria harum vo-
cum significatione, & græcis prolata, ut admit-
tenda non videatur. Vel igitur dicendum est,
hæc verba hæc poni, ut idem significatia, vel
contemplationem esse ipsam viam, & dicur-
sum, & inquisitionem; cognitionem verò esse
finem illius motus. Ut autem dicat Aristoteles,
Naturam, & substantiam, clarum quidem vi-
detur secundum se; debium tamen si inter-
pretum in hoc dissentionem spectemus, quã
omnino nullam factimus, cum in ea tempus
terere opere precium minime sit, & soli Auer-
rois interpretatiõnem accipimus, quæ peripicu-
a est, & omni difficultate caret; manifestum
enim est, Aristotelem per hæc duo vocabula
idem significare, videlicet illud solum quod p
definitionem animæ significabitur, & quod A-
ristoteles considerandum proponet in Contex-
tu primo secundi libri, nempe quid sit anima,
sic enim hæc accipimus naturam pro essentia,
& quidditate cuiuscunque rei siue simplicis, si
ue compositæ; & ita clarum est primum A-
ristoteles dictum. Sequitur secundum quando
inquit, *Postea quaerimus, utrum circa ipsam*, hoc
est, quaerenda postea sunt accidentia consequen-
tia, quando enim aliquid rei, & naturam co-
gnoscimus, & accidentia, quæ eam consequun-
tur, perfectè eam cognoscimus, & nil in ea re-
linquitur considerandum. Dicitio illa, *postea*, si-
gnificat ordinem considerationis, prius enim
inquirendum esse inquit, quid sit anima, p-
stea verò considerandas eius operationes, &
affectiones; Sed videtur Aristoteles sibi repug-
nare, qui in Contextu trigessimoterto secu-
di libri contrarium ordinem servandum pro-
ponit, ibi enim dicit prius esse cognoscendas
operationes, quàm ipsas animæ facultates, &
prius obiecta quàm operationes; & ita progre-
ssum indicat ab obiectis ad operationes, & ab o-
perationibus ad facultates animæ; cuius con-
trarium hic asserit. Ad hoc dubium responde-
ri solet, & rectè, quod hic loquitur de ordine
doctrinæ, in eo autem loco non de ordine, sed
de via. Sed ex hoc alii, nobis colligendū est,
quod alij ignorauerunt, hæc duo proponi hæc
ab Aristotele non ut tractanda ambo in libro
de anima, sed utrum in libro de anima, al-
terum in Partibus naturalibus. In libro enim
de anima nil aliud declarare vult, quàm
quid sit anima, & singulari ipsius facultates, de
inde in Partibus naturalibus declarabit acciden-
tia, & operationes, & hunc ordinem hic signi-
ficat Aristoteles, quem etiam aperitissime signi-

ficat in initio libri de sensu, & sensibilibus, dum
ait, *Quoniam autem de anima secundum seipsum
determinatum est, prius, & de variis quilibet
secundum partem ipsius, consequenti est facere con-
siderationem de operationibus*. Asserit ergo, se in
libris de anima nil aliud docuisse, quàm ip-
sam, secundum se animæ naturam, & sin-
gularum partium, seu facultatum animæ, se-
qui autem agendum de operationibus. Quæ
eundem ordinem hic proponit, in ipsa tamen
consideratione animæ, & facultatum ani-
mæ hæc uti uteretur. Progredietur ab opera-
tionibus ad facultates, animæ tanquam a no-
tionibus, nec ob id dicitur ibi agere de opera-
tionibus, quia in his libris eas non secundum
se considerabit, sed ut, ex his nos ducat in co-
gnitionem animæ. Quod si de operationibus
plura dicit, id faciet, quia declaratio facultatū
animæ talem operationum, cognitionem re-
quirit. Ob id notandum summo perere est,
quod alij non animadverterunt, quod cum
de operationibus animæ propter animæ tan-
tum cognitionem agat in libro de Anima
Aristoteles, in his hæc differentiam compe-
temus, quod alique breviter tantum, &
confuse considerantur, alique subtilius, & di-
ligentius, alique etiam diligentissime, pro-
ut diversarum animæ unius cognitio modo
perfectiorem operationum notitiam postu-
lant, modo imperfectiorem. Ideo ubi satis
sunt ipsi operationum cognitione ad cognosce-
dum aliquam animæ facultatem, Aristote-
les ea non, contentus docuit postea exquisi-
tius de ea operatione in Partibus naturalibus.
Vide sequitur operationibus Aristoteles ali-
qua dixit in libro de anima, quos satis erant
pro singulis cognoscendis, absolute tamen
non satis erant pro ipsarum operationum per-
fecta cognitione, ideo Aristoteles in Partibus
naturalibus in libro de Sensu, & Sensibilibus
hanc operationum tractationem absoluit. De
intellectione autem nullum compeimus scri-
ptum librum in Partibus naturalibus, quia in li-
bris de Anima tractato de intellectu ita dili-
gentem, ac perfectam suæ operationis noti-
tiam postulavit, ut nihil de ea dicendum ma-
gerent in Partibus naturalibus. Per hoc tamen
non fiat, quia tota de intellectione tractatio
in libro de Anima fit, propter intellectum co-
gnoscendum. Ideo in Contextu trigessimole
primo, & in quadagesimo tertio libri de Ani-
ma non asserit Aristoteles, se de intellectione,
& de sensatione locutum esse, sed de sensu,
& de intellectu; & postea in principio li-
bri de Sensu, & Sensibilibus non dicit se egisse
de anima, & de operationibus animæ, sed so-
lum de anima secundum seipsum, ac de variis
ipsius viribus, manere autem agendum
de operationibus, quem doctrinæ ordinem hoc
in loco proponit. Ex hoc autem dicere pos-
sumus,

sumus, & omnes de animalibus libri habendi sunt tanquam libri unus, in quo corpus animatum subiectum statueretur, diuisi uero sunt in plures ob maiorem doctrinae communitatem, ac facilitatem, & distinctionem, qui ex diuersis tantum intentionibus, circa idem subiectum, ac scopis distinguuntur, qualis est distinctio in sex se octo librorum de Physica auscultatione. Ideo non est mirum, si in proemio primi de partibus animalium Aristoteles de anima tractatum proponat, & in proemio librorum de anima proponat agendum de operationibus animae in paruis naturalibus. Restat tertia particula consideranda, quando dicit, *Quorum alia quidem propria possibilia uidentur*. In cuius interpretatione concordēs uidentur omnes Graeci in interpretes, Latini, & Auerroes dicentes, duo genera operationum animae hic ab Aristotele significari, & alias quidem esse proprias animae id est non communicatas cum corpore; quia sunt sine ullo corporis interuentu, cuiusmodi est operatio intellectus; alias uero communes, id est cum corpore communicatas, nec sine ipso editas, cuiusmodi sunt omnes operationes animae uerbalis, & animae sensibilis, haec namque producti non possunt sine corporis uia. Addit autem Simplicius, Aristotelem non loqui hic de operatione intellectus in se manentis hanc enim non uocare accidens, cum sit ipsamet substantia intellectus, sed de sola operatione in intellectus progressiua in corpus: quam uocat operationem propriam, quia exercetur sine ullo corporis uia. Sed haec sententia mihi maximè dubia uidetur, nam operatio animae potest duobus modis dici pendens a corpore: uno modo a proprio corporeo organo, in quo exercetur, ut uisio ab oculo, sine quo non heret. Et sic omnes operationes animae sensitiuae, & uerbalis pendent a corpore, quia omnes habent in corpore propria instrumenta, in quibus exercentur; operatio autem intellectus hoc modo a corpore non pendet, quia (ut Aristoteles docet in tertio libro) nullam habet partem instrumentum, in quo exercetur. Altero modo dicitur operatio pendere a corpore, id est a uirtute corporea, proinde etiam ab organo sine proprio, siue alieno, qua ratione etiam operatio intellectus pendet a corpore, ut infra Aristoteles dicitur est, quia non potest fieri sine imaginatione, quae est operatio facultatis corporeae, & organicae, & haec rursus pendet a sensibus externis, qui sunt organici, quare etiam operatio intellectus pendet a corporeis organis, si non proprijs, saltem aliarum facultatum, & partium animae. Videndum igitur est, utro modo intelligat Aristoteles hic operari omnem animae propriam, uel communem. Illi quidem prorem tantum modum respexisse uidentur, qui est respectu proprii tantum organi. Sed haec non est mens

Jacobi Zab. de Anima.

Aristoteles, qui per hoc separat operationem communem a propria. quod communem dicit non ipsi animae inesse, sed corpori propter illam, uult igitur illam esse propriam animae operationem, quae non corpori dicitur in esse, sed ipsimet animae, eo quod sine corpore fiat, huiusmodi autem non est apud Aristotelem operatio intellectus, cum in tertio libro dicat appetere eam non fieri sine imaginatione, & ubique dicat eam non ipsi animae attribui, sed totum compositum animatum. Nam in Contextu sexagesimo quarto huius primi libri inquit, *Qui dicit animam in se ipso, perinde est, ac si dicat animam tenere, uel aliquid, & subiungit, melius enim fortasse est non dicere animam uisere, addiscere, ac dicere, scilicet hominem animam*. Et in secundo libro Contextu uigesimo quarto ait, *Anima est id, quo uiuimus, sentimus, mouemur, & intelligimus*, & igitur si huc illam operationem adesse esse communem, quae animalis inest propter animam, & talis est operatio intellectus, absque dubio est operatio communis, non propria animae, idque Aristoteles ore rotundo dicitur est infra in Contextu duodecimo, quare communem uocat eam, quae utique pendet a corpore, siue a proprio organo, siue a uirtute corporea, omnis enim operatio talis attribuitur non animae ipsi, sed corpori propter animam. Quod autem operatio intellectus non pendet ab organo proprio, id certe non facit ut dicatur operatio propria animae, cum per hoc non stet, quin dicatur homini propter animam inesse, propterea quod pendet a uirtute corporea, sine qua non licet. Quae nam igitur uocatur hic ab Aristotele operatio animae propria? certe nulla, quae in his libris clara admodum est sententia Aristotelis, quod nulla sit animae operatio propria, sed omnes sint totius animati corporis uel subiecti, animae uero, ut caelestis, a qua producitur, ideo hic dicit, *uidentur*, dubitando loquens, nam uidetur, qui uentus eiusmodi esse operatio intellectus, ut in Contextu duodecimo dicitur est, non tamen est, ita enim uidetur, quia non habet organum aliquod proprium, non est tamen, quia alio modo pendet a corpore, quare communis est, cetera uero organa propria habent, quare absque dubio sunt communes. Rectè igitur dicit Aristoteles, *uidentur*, quia non habere organum proprium facit fortasse, ut ita uideatur. Vel etiam hoc dicit respiciens antiquorum sententias, quas in hoc libro primo reprobaturus est, plures enim ipsorum ponebant animam esse corporeum quiddam, quod per se posset subsistere, & ei tribuebant accidentia propria, quae ipsi sine corpore inessent, ut illi, qui dicebant animam a se moueri, deinde mouere corpus; ita igitur uidetur aliquas esse operationes animae proprias, sed secundum Aristotelem

B 2 Aristotelem

Jacobi Zabarellæ Patavini

Aristotelem non ita sese res habet. Colligunt aliqui ex hoc Contextu subiectum in his libris esse animam. Id enim est subiectum, cuius natura & cuius accidentia quaeruntur, nec aliud est praeter haec duo, quod de subiecto scientia quaeratur cognosci, sed uana est eorum argumentatio, quod enim proponatur quaerenda animae natura, hoc nihil est, nam & principium, & accidentium definitiones in scientiis quaeruntur, & Aristoteles in Contextu octuagesimo septimo quarti Physicorum quaerendum proponit, quae sit natura temporis; accidentia uero, & affectiones proponit considerandas, quae ab anima tanquam a causa producuntur in corporibus uiuentibus, & ita illis insunt propter animam, sed non quae insunt ipsi animae tanquam subiecto. Quod inde etiam patet quoniam haec tractantur in paruis naturalibus, ubi animato corpori attribuntur, non animae, ut ipsemet Aristoteles asserit in initio libri de sensu, & sensilibus. Ideo recte aliqui notant, Aristotelem non proponere consideranda illa, quae accidunt animae, sed quae, *accidunt circa ipsam*, nam si dixisset, ipsi, significasset accidentia inherere ipsi animae; ideo maluit uti modo loquendi communiore, & dicere circa ipsam, non enim quaequid circa animam accidit, ipsi animae accidit, sed etiam, quae animato, quatenus est animatum, & per animam accidunt, circa animam dicuntur accidere.

CONTEXTVS IIII.

Omni quae autem, & omnino difficillimorum est accipere aliquam fidem de ipsa. Cum enim sit quaestio communis, & multis alijs (dico autem eam, quae circa substantiam, & ipsius quid est) forsassis alicui uidebitur una quaedam methodus esse de omnibus, de quibus volumus cognoscere substantiam; sicut & eorum, quae secundum accidens propriorum demonstrationem, quare quaerendum utique erit methodum istam.



Prosequenti parte Aristoteles considerat propositae contraeplatonis difficultatem, ut inueniens autem quod, artes, ac diligentes reddat; ignauos autem, & indignos repellat; in namque rei difficultatem pertinet, & ab incepto facile desistere consequuntur. Ex qua in precedenti contextu dixerat Aristoteles, duo esse inuestiganda de anima, naturam, & accidentia consequentia: ideo seorsum in utroque considerat contemplationes difficultate, & hic incipit ab ea difficultate, quae ad naturam animae pertinet, eamque duplicem esse inquit, primum enim docet difficultate ratione uiae, ac methodi, quia ducamur ad cognoscendam animae naturam: deinde etiam ostendit difficultatem ratione ipsius rei, id est essentiae animae inuestigandae. De difficultate ratione methodi loquitur in hoc contextu, & in initio sequentis, & huius partis sententia haec est. Difficillimum est cognoscere, quid sit anima, quia non est clarum, quae methodo uti debeamus ad rerum definitiones inuestigandas, & uidetur in hoc consistere difficultas, quod dubium est, an una sit methodus inferuens definitionibus omnium rerum inuestigandis, an pro rerum uarietate uariae etiam sint methodi, & utroque dato, difficultatibus uigemur. Nam si una esse dicatur omnium definitionum quaerendarum methodus, disputandum erit, quae nam ea sit, idque obsequentiarum diuersitatem inuenire non facile erit, Philosophorum enim alij hac methodo, alij illa, alij alia uis sunt ad inuestigandas rerum definitiones ignotas, nam (ut dicit Auerroes in Commentario sequente) Hippocrates demonstratione utebatur, Plato diuisione, ut legitur in Philebo, in Protagora, & in Sophista, ubi diuisionem maxime extollit, uocaturque diuinum donum, de qua Platonis sententia loquitur Aristoteles in secundo libro Posteriorum Analyticorum, ubi etiam aliam methodum ipse adducit, quae ipsi mirifice placuit, & est uia illa composita, quae ego tum in libris meis de Methodis, tum in Commentarijs in Posteriores Analyticos sumissimè declarauim. Si uero dicamus pro rerum uarietate, uarias esse methodos inuestigandi quid est, maior adhuc difficultas fit, quia difficile est discernere, quae methodus cuique rei conueniens sit, huic est rei magis fortasse haec methodus aptabitur, illi uero alia. Sed dato etiam, quod nulla sit in methodo difficultas, sed sit manifestum, an demonstratione utendum sit, an diuisione, an aliqua alia methodo pro cuiusque rei definitione inuestiganda, difficultas non parua manebit in re, nimirum in partibus definitionis, è quibus constituitur definitionem oportet, partes enim definitionis sunt genera, & differentiae, diuersarum autem rerum diuersa sunt genera, & diuersae differentiae.

differentiæ, quare non facile est videre quæ genera, & quas differentias in cuiusque rei definitione accipere debeamus, prout possumus in multis erroribus incidere. Hic est sensus horum duorum contextuum, in quibus id animadvertendum est, Aristotelem nullam tetigisse difficultatem ipsius animæ propriam, sed solum communem omnibus rebus, quorum definitiones inuestigentur, eumque tum ratione methodi, tum ratione ipsius rei, ut declarauimus, postea enim Aristoteles transibit ad considerandas difficultates proprias animæ in indaganda eius definitione. Nunc ad verborum considerationem accedamus. *Omni quaque autem, & omnino difficillimum est accipere aliquam fidem de ipso.* His verbis indicat Philosophus, maximam fore in cognoscenda animæ essentia difficultatem, non solum enim dicit difficillimum fore cognoscere perfectè, quid sit anima, sed etiam aliquam fidem de ipsa accipere, nam dictio illa *aliquam*, minuit cognitiois certitudinem, & indicat etiam imperfectam cognitionem difficillimam fore. Deinde incipit exponere eam, quam diximus, difficultatem ratione methodi, & ad inuestigandum quid est, & cum in primis dicat, *quæstionem ipsius quid est, eò munem esse multo alios, quæritur, ut non dicat omnibus.* cum de qualibet re uideatur posse quæri quid sit. Ad hoc respondet Iohannes Grammaticus, Aristotelem non dixisse omnibus, propterea quod non omnia possunt definiti, si præterea enim genera, & indiuidua non definitur. Sed hæc responsio approbanda non uideatur, quia si de vera definitione loquamur, solum substantiæ compositæ datur definitio proprie accepta, rerum autem simplicium non sunt definitiones; sic autem neque animæ datur definitio, quare vanum est de methodo dubitare. Si uero latius definitionem sumamus, quæ exprimat rei essentiam, siue simplicis, siue compositæ, sic cuiuslibet rei potest quæri quid est, immo, & singularium sunt definitiones, ut Averroes dicit in Commentario octauo huius primi libri, quare dubium uiget. Alii dicunt, quòd licet quælibet res propriam essentiam habeat, quæ per definitionem significari potest, non tamen cuiuslibet rei est ignota definitio, & methodo indiget, ideo non de omni re quæritur quid est, quoniam de quibusdã est per se notum quid sit. Hæc responsio admitti potest, sed possumus etiam dicere, Aristotelem ita loqui uoluisse propter cautelam philosophicam, ne nunc in disputationem re uocaretur de omni re possit quæri quid sit, an non de omni, quemadmodum etiam in Contextu undecimo primi libri Physicorum non dicit se supponere, omnia naturalia moueri, sed aut omnia, aut quædam, quia istis ibi supponitur dari motum etiam supponendo quædam moueri. Quando autem dicit, *Circa*

*substantiam, & ipsius quid est, dictio Et, declaratiua est, declarat enim se per substantiam nil aliud intelligere quàm essentiam, & quidditatem rei, non enim eum Græcum *iria* significare potest, & Categoriã substantiæ ab accidentibus distinctam, & essentiam circūstibet rei tam substantiæ, quam accidentis, ut sumitur hic. Inquit igitur Aristoteles, posse fortasse alicui uideri, unquam esse methodum, qua omnium essentia declaratur, & id, quod dicit declarata simili, quando inquit, *Sicut & eorum que secundum accidentem propriorum demonstrationem.* Quemadmodum enim ad omnium accidentium propriorum notificationem una est methodus demonstratio, ita credere quispiam possit unquam esse methodum, qua cuiuslibet rei essentia notificetur; & ita difficultas manebit in cognoscendo, quoniam sit hæc methodus, cùm non eadem ab omnibus ponatur. Dicit autem, *secundum accidentem propriorum*, quia nomine proprii significatur omne illud, quod æquale est rei, & cum ea reciprocatur, quare etiam uirima differentia, & tota definitio dicitur proprium. Ad hoc igitur exclusionem dicit, *secundum accidentem*, id est propriorum demonstrationem. Ideo ex hoc loco manifestè sumitur nil aliud sub demonstratione cadere, nisi accidentia propria. Sed aduertendum est, accidentium propriorum quæstionem alio modo ad demonstrationem pertinere, alio modo ad eam methodum inuestigandi quid est, de qua dubitat Aristoteles. Quoniam enim proprium alicuius est proprium, & accidentis alicui accidit, ideo horum quæstio, prout sunt accidentia propria, est quæstio inhærentiæ eorum in subiecto, eaque notificatur per demonstrationem propter quod, hæc enim semper intelligit Aristoteles nomine demonstrationis ab absolute prolato. Quatenus uero de his quoque potest simpliciter quæri quid sint, hoc modo ipsorum quæstio non demonstrationem respicit, siquidem demonstratio propriè, & formaliter non satisfacit quæstioni quid est, sed aliam methodum respicit, de qua loquitur Aristoteles, quando dicit dubium esse de methodo, qua de uanaque re declaratur quid est, communiter enim loquitur de cuiusque rei essentia quærenda, siue substantiæ, siue accidentis.*

CONTEXTVS V.

Si autem non est una quædam, & communis methodus de ipso quid est, adhuc difficilior sit ipsa negotiatio, oportebit enim accipere circa unumquodque quis modus. Si autem manifestum sit

Iacobi Zabarella Patauini

utrum demonstratio aliqua sit, aut diuisio, aut etiam aliqua alia methodus, adhuc multas habet dubitationes, & errores, ex quibus oportet quærere, alia enim aliorum principia, sicut numerorum, & planorum.



Declarat difficultatem quæ oritur ex alterius membri positione, si quis eorum dicat nõ vnã esse methodum declarandi omnium rerum essentias, adhuc maiore difficultate vrgemur. Nam si plures pro rerum varietate sunt methodi, videndum est, quænam unicuique rei conueniens sit, nam uni rei vna conueniet, alij verò rei non illa, sed alia. Notandum est, Aristotelem pro eodem sumere methodũ, & modum, hæc enim idem reuera significat, ac instrumentum sciendi, ideo etiam secundo Metaphysicorum contextu quintodecimo dicebat Arist. vanum esse quærere simul scientiã, & modum sciendi, nil aliud intelligens p modum quam instrumentum sciendi, instrumenta autem Logica non sunt nisi methodi, quare hæc omnia idem significant. *Si autem manifestũ sit, utrum demonstratio sit, an diuisio, an aliqua alia methodus.* Transit ad considerandam difficultatem ratione rei, nempe ratione partiũ, ex quibus constituta est definitio, & inquit, etiam si manifesta sit methodus, qua cuiusque rei esse tiam declarare deberemus, adhuc difficultas in re manet, quæ nam partes quæramus, ex quibus definitio constituatur. Et huius difficultatis rationem subiungens inquit, diuersarum enim rerum diuersa sunt principia, ut numerorum, & superficierum. Non intelligit autem principia remota, siquidẽ aliqua fortasse sunt, omnium rerum communia principia, sed proxima neque aliud intelligit per principia, quã genera, & differentias, ex quibus cuiuscunque rei definitio constituenda est siue substantiæ: siue accidentis. Principia enim lato vocabulo appellantur quæcunque ad declarandam cuiusque rei essentiam in definitione sumuntur. Possunt autem multa in proximo genere differre; vel si qua in hoc conueniant, ea in distantijs saltem vel omnibus, vel aliquibus discrepare. Tangit autem hanc difficultatem Aristoteles vt communem rebus omnibus, quarum definitiones quærantur, in omnibus enim, verum est, quod eorum, quæ definiuntur, nõ eadem sunt principia, id est, partes definitionis. Sciendum autem est, non tantum reuera fore difficultatẽ in essentia animæ cognoscendæ, quantum Ar-

istotel. significare visus est, nam cõ si in proximo, amplificatione utitur, ut augendo difficultatem eos attentiores reddat, nam reuera de ipsa saltem methodo hic dubitandum nõ esset, cum etiam sit declarata in secundo libro Posteriorum Analyticorum. Sed Aristot. amplificationis gratia difficultatem hanc licet ibi discussam hic ut nouam, & integram proponit. Propterea non uidebimus Aristotelem in secundo libro hanc de methodo difficultatẽ solvere; supponit enim iam declaratum esse in secundo Posteriorum, qua methodo sit videndum ad tractanda attributa; quæ in eo quod quid est prædicantur. Fortasse etiam in consideranda hac difficultate respexit antiquos, eoque pun gere uoluit, significans difficillimum esse eorum dictis duci in cognitionem essentiæ animæ, quandoquidem eorum nullus est, qui uel plene eam declarauerit, uel saltem propæ ad accesserit reuera enim nec de methodo apud eos constabat, qua definitionis partes uenande sint, nec de ipsis definitionis partibus, etenim non de proximo tantum animæ genere, sed de supremo quoque inter eos non conuenit. Alij namque animam corpoream aliquid esse statuebant, alij accidentis aliquod modo huius Categoriæ, modo illius, difficillimum autem est rei definitionem inuenire, de qua dubium sit, & controuersum, in qua Categoria collocanda sit. Ideo sano modo intelligenda sunt omnia hæc Aristotelis uerba; non enim dicit, quærendam esse istam methodum, quia re uera eã posseta quærere uelit, non enim eam amplius quæret, sed ut aueret difficultatem, quæ consilium in consideratione opinionum antiquorũ, qui rei ueritatem neque omnino assecuti sunt, neque aliqua saltem ex parte attigerunt. In hac parte quædam annotanda sunt pro defensione eorum, quæ nos in libris nostris Logics alias scripsimus. Primum quidem diximus, nomen methodi esse commune genus ordinis doctrinæ, & uix, quæ etiam proprio nomine dicitur methodus, nempe instrumentum Logicum habens illationem ignoti ex noto. Quidã Medicus uir doctissimus hoc impugnauit dicens, methodum non significare nisi ordinem doctrinæ, nunquam accipi pro uia, & ausus est afferere, Aristotelẽ nunquam uisum esse nomine methodi pro uia doctrinæ, sed semper pro ordine eos tamen dicimus eum in errore esse; nam si ipsam uocis significationem spectemus non magis ordinem, quam uiam significare apta est. Quod uerò de Aristotele dicit, falsum esse ostenditur ex uerbis Aristotelis hoc in loco, nam uocat methodum instrumentũ sciendi, quo ducimur ad cognoscendum quid est, & postea clarè nominat demonstrationem, & diuisionem ut methodos, demonstrationẽ igitur, quo instrumentum sciendi est, methodum uocat, quare locum hunc absque dubio ille

Medicus non uidit. Sumitur etiam ex hoc loco argumentum aduersus communem Logicolorum sententiam, qui dicunt, definitionem esse Instrumentum notificans quid est, quod si esset, non debuisset Aristoteles dubitare de methodo, quia inueniatur quid est anima, iam enim in promptu esset definitio, neque etiam nominande erant demonstratio, & diuisio, quia si definitio ipsa id prestat, vanum est aliam methodum nominare. Huius igitur rei veritas ea est, quae in libris meis de methodis, & in meis Commentarijs diffusè declarauit, ac demonstrati, definitio quidem significat quid est, at non ipsum notificat, si sit ignotum, quia nil aliud est ignorare quid est, quam ignorare definitionem, ideo nil aliud est notificari aliqua methodo quod est, quam definitionem notificari. Ratio huius est, quia notificare nil aliud est, quam ex uno conceptu alium conceptum ab eo diuersum gignere, non est significare conceptum per vocem, nam a voce ad rem, vel ad conceptum rei non est notificatio, sed significatio. Per inductionem ex conceptu singularium generatur conceptus vniuersalis, per demonstrationem conceptus praemissarum gignitur conceptus conclusiōis, hoc igitur est Logicum instrumentum, & methodus quia ex vno conceptu notificat alium, at conceptus definitionis est conceptus ipsius quid est, ex huius igitur conceptu quāsim alius conceptus notificatur, certe nullus, ideo definitio, neque est methodus, neque est instrumentum sciendi, sed est uel principium vel finis instrumenti Logici, ut ego in libris de methodis declarauit. Si quis autem quaerat, quae nam est re vera methodus, & instrumentum notificans quid est, de qua hic dubitat Aristoteles, cum enim quid esse numeretur in quaestionibus, & contingat ut ignoretur, necesse est esse instrumentum aliquod, quo notificetur, ut hic Aristoteles ipse videtur significare. Declaratum quidem est hoc a nobis fusè in libris de methodis, nunc autem omnia paucis peritringentes ad duo dictam rem totam redigimus. Vnum est, instrumentum quo proprie, & formaliter declaratur quid est, quando est ignotum, nullum est, neque esse potest. Alterum est, remotè, & obliquè notificatur quid est per omnia Logica instrumenta, ut in illis libris nostris declarauimus, nempe per demonstrationem tum à priori, tum à posteriori, per diuisionem modo aliquo, & per inductionem, quae est via illa compositiua, quam Aristoteles docuit in calce secundi libri Posteriorum, & quam hic significauit, quando dixit, *Aut aliqua alia methodus.* Declaro hæc omnia breuiter hac distinctione: Attributa, quae praedicatur de re in quid, & de finitionem constituent, possunt considerari duobus modis, uno modo, ut simpliciter praedicata de re, & illi inherencia, & facientia propositionem veram, ut homo est animal, homo

est rationalis; altero modo ut praedicata quid, & constituenta non enunciationem, sed definitionem, quae nihil enūciat. Ut igitur in quid praedicatur, nulla methodo notificari possunt, sed ea considerantur per se ipsa innotescunt, ut ego in illis libris meis declarauit. In hoc autem ostendendo laborat Aristoteles in principio secundi libri Posteriorum longo processu ubi probat, non posse ullo modo notificari quid est, hoc est ostendi hoc inesse huic in quid, nisi fiat petitio principij Clarum est igitur primum dictum nostrum, quod nullo instrumentum Logico potest notificari quid est, & sic nullum est, quod proprie, & formaliter satisfiat quaestioni quid est, quae de te multa diximus in operibus. Logice praesertim uerò in tertio libro de methodis capite decimoquarto. & in commentarijs secundi Posteriorum, Contextu septuagesimo primo, sed quoniam ea, quae in quid praedicantur, & tota etiam definitio possunt etiam ignorari ut simpliciter praedicata, ad hoc conferunt omnia instrumenta Logica ad probandum, quod inhaerent. Postquam autem inuenimus, quod inhaerent, per se fit nobis notum; quod praedicantur in quid, ut in ijs locis declarauimus. Quae autem methodo ostendatur in esse rei illa, quae praedicantur in quid, licet non ut praedicata in quid, ostendit Aristoteles in secundo Posteriorum, in tractatu proprio, qui incipit à sexagesimo nono contextu; Patet enim, optimum esse uiam illam compositiua. quae inductio quaedam est, at tamē si ignota sint, quam ut sola inductione notificari possint, utimur demonstratione ab effectu ad ea notificanda, ita tamen, ut & via compositiua & demonstratione ab effectu conuenit adhibeamus diuisionem, quam non omnino reprobat Aristoteles eo in loco, sed solum ostendit solum non sufficere ad uenandum definitionem; & hæc, quae diximus, methodi uiles sunt ad inueniendam omnia attributa quidditatiua, & definitionem quidditatiua cuiuscunque rei, tam accidentis, quam substantiae. Ad colligendum autem definitionem acceditus perfectam, quae praeter praedicata essentialia etiam causam continet, necessaria est demonstratio propter quid, & in hoc declarando uersatur Aristoteles ab initio secundi libri Posteriorum, usque ad quadragesimum septimum contextum. Demonstratio enim proprie, & formaliter non declarat nisi propter quid, nil autem aliud est id, quod dicimus, propter quid, quam inherencia huius in hoc cum inherenciae causae, sed quoniam etiam causa hæc modo aliquo ad quidditatem illius accidentis pertinet, cum sit causa, quae est, & sit complementum definitionis, ideo facta demonstratione, quae formaliter ostendimus hoc huic inesse propter hanc causam, per se fit nobis notum eam illam esse de eius rei definitione, & perfecte docere, quid est, & ita mutata demonstratione

tionē in definitionē accidentis perfectam, cognofimus quid est. Per nullum igitur instrumentum Logicum ostenditur formaliter, quod hæc sit huius quid est, sed solum quod hoc huic inest, uel propter quam causam inest, sed hoc cognitio fit nobis rem considerantibus notum, quod hæc est rei quidditas, ac definitio, quare omnia instrumenta Logica, quæ nominantur, uel innuit Arist. oblique declarant, quid est, dum declarant, quod uel propter quid, unde nobis etiam quid res sit innoscitur. Ideo dicere possumus nominatam hæc esse demonstrationem non solum respiciendo Hippocratē, sed etiam respiciendo ipsam rei ueritatem ab ipso Aristotele declaratam in secundo libro posteriorum Analyticorum. Ex his colligimus errorem Ioannis Grammatici, qui interpretis uerba illa, *Aut demonstratio, aut diuisio, aut aliqua alia methodus*, his uerbis uitur, *Si cognouerimus quod ista methodus sit demonstratiua uel diuisiua, uel definitiua*. Primum enim errat, quia licet omnis methodus sit definitiua, quatenus apta est ad declarandam definitionem, nulla tamē est appellanda definitiua, quia singula nominanda est ab eo, quod propriè, & primo, & formaliter declaratur, ab ea, non ab eo, quod remote. Sed hoc etiam condonato, errat præterea, dum definitionem distinguit ab alijs, cum sit potius comune nomen illas omnes complexēs. Vnam igitur nominare debuit definitiuam, uel si nominare alias uoluit, hæc nominanda non fuit.

CONTEXTVS VI.

Primum autem fortassis necessarium est diuidere, in quo generum, & quid sit, dico autem, utrum hoc aliquid, & substantia sit, an qualitas, aut quantitas, aut etiam quoddam aliud diuisorum Prædicamentorum. Adhuc autem utrumque, quæ in potentia sunt, an magis actus quidam sit, differre enim non parum.



M in calce præcedentis partibus dixit, difficultatem in ipsa re occurrentem communiter in uenienda cuiusque rei definitione, nunc eam applicat ad declarandam difficultatem in tradenda auctoris definitione, omnia n. quæ erant loquentur ad animam peculiariter

attinebunt. Quoniam igitur dixerat, difficile esse cognoscere, quod genus, & quas differentias in cuiusque rei definitione sumere oporteat. hic in anima definienda hanc difficultatē considerat, quam maximam esse denotat, cū neque de summo genere, in quo collocanda sit anima, inter omnes conset. Deinde etiam dicit, si supremum, ac remotum genus inuentum fuerit adhuc dubium fore de genere proximo, quod in ipsa anime definitione sumendum sit. Hæc autem erit prima occurrens difficultas, quia qui definire rem aliquam uult, primo loco genus querit, & penus quidem remotum deinde uerò, & proximum, quare prima omnium esse debet cognitio Categoriarum, in qua res definienda collocanda sit. Ideo inquit, *primum, dicit autem, si talis, non quia dubitet, an sit necessarium primo loco Categoriarum considerare, sed propter modestiam philosophicā.* Inquit, *Distingere in quo generum, & quid sit, id est distinctè cognoscere, in quo predicamento sit anima: nam duo hæc, In quo generum, & quid sit, idem hic significant, ut ait Simplicius, & scilicet, dum est declarantium prioris, non enim hic sumitur quid, pro quidditate, seu pro definitione, sed prout significat genus rei, sicuti iamptū est a Porphyrio dicente genus prædicari in quod differentiam uerò in quale. Cuius ratio est, quoniam per genus res ponitur in suo esse, ut in esse substantiæ aut in esse quantitatis, aut in esse qualitatis; differentia uerò non ponit rem in suo esse: hoc est in suo entitatis genere participans, idè maius discrimen facit genus, quam differentia, genus enim facit diuersum, differentia uerò facit differens solum. Deinde cum dicit, *deum autem, & cetera, quæ nam sint hæc genera, & nominat aliquas Categorias dicens, intelligo an sit, hoc aliquid, id est substantia, an quantitas, an qualitas, an etiam aliud, diuisorum prædicamentorum, id est diuersorum, quæ enim diuersa sunt diuisa sunt etiam a se inuicem.* Greci rationem afferunt, cur Aristoteles hæc tantum prægenera nominauerit, non alia. Ratio enim est, quoniam antiqua ad hæc potissimum genera animam reduxisse uidentur Pythagoræ, & Plato animam substantiam esse putarunt, & sic alij multi, qui eam corpoream esse dicebant. Xenocrates uerò dicens animam esse numerum mouentem seipsum, si b. quantitate eam locasse uideatur, numerus enim est species quantitatis. Alij etiam sub qualitate animam ponebāt, ut quid dicebāt eam esse harmoniam. Adhibetur etiam Galeno, quod dixerit, animam esse temperaturam, & hic Ioannes Grammaticus inquit, Medicorum sententiam esse, quod anima sit qualitas, quare antiqua est de Medicis euasimano, quod animam temperaturam esse putauerint. Ad hæc igitur tria potissimum genera antiqui animam reducebant: aliqui tamē fuisse, qui etiam Prædicamento Relationis locare*

care visi sunt quos fortasse respiciens Aristoteles subiungit, *Aut enim quoddam aliud, nempe illi, qui dixerunt animam esse proportionem, ut in hoc primo libro Aristoteles declarat.* Ad huc autem utrum eorum que in potentia, an ut alicuius quidam sit Etiam si supremum anime generis (inquit Aristoteles) inuentum fuerit, alia offerretur difficultas in discernendo proximo genere, cum enim quodlibet predicamentum diuidatur per potentiam, & actum, ut Aristoteles docet in duodecimo libro Metaphysicorum Contextu vigesimo sexto, vigesimo septimo, & vigesimo octauo, ideo quodcumque inuenitur esse anime genus, difficultas alia manebit, an in eo collocetur ut ens potentia, an ut actus. Quid autem per potentiam, & actum intelligat Aristoteles, varie sunt sententiarum. Puto ego veram esse expositionem simplicij, qui per potentiam, & actum intelligit hic materiam, formam; & compositum in predicamento substantie, quod precipue hic Aristoteles respicit, in alijs vero predicamentis aliqua his proportionem respondentia Dicens. n. Arist. *In potentia, significat & materiam, & compositum; & nomine actus significat formam, materia enim est ens in potentia, quare propter eam etiam compositum uocatur ens in potentia, quoniam enim materiam habet, habet potentiam: multa recipiendi. Rationem autem reddit optimam simplicij, cui Aristoteles non per opposita membra diuisionem fecerit, dicens in casu recto, aut potentia, aut actus, sed in potentia, in casu obliquo. deinde Anaximander, in recto. Rationem inquit esse, aut etiam compositum comprehendere, nam materia quidem poterat vocari potentia, cum sit in pura potentia, compositum vero minime cum & in potentia sit propter materiam, & in actu propter formam. Est autem hęc simplicij interpretatio maxime consona ijs, quę postea ab Aristotele dicuntur in initio secundi libri in ipsa definitione anime inuestigatione. Ibi enim diuidit substantiam ut genus anime remotum, in materiam, formam, & compositum, & sumit ut proximum anime genus formam, quę nomine actus significatur, quare creden. ut est hic quoque Aristotelem talem predicamenti diuisionem significare. Sed non est ignorandum posse duobus modis fieri diuisionem predicamenti, quod declaro in Categoria substantie. Vno modo potest substantia diuidi in eas tantum species, quę sunt proprie, & directe in eo predicamento, hoc est in ea tantum modo, quæ in media predicamenti linea ponuntur, quę sunt genera subalterna, & vniuersales species, & talem indiuidua, de quibus omnibus predicatur uniuersale nomen substantie. Altero modo diuidi potest nomen substantie, ut latus acceptum in illa omnia, quę vel directe, vel per reductionem quandam, & oblique in eo genere esse di-*

cuntur, nimirum, quę non sunt proprie loquendo species substantie, sed potius essentialia partes ipsarum specierum, materia, & forma, quę in lateribus, non in linea media, collocari solent, & vocari differentia, quia per formam disert. quolibet substantia ab alijs. Hoc postea modo Aristoteles substantie diuisionem facit in materiam, formam, & compositum, ideo enim non est diuisio generis uniuersalis in suas species proprie dictas, sed dicti sunt secundum prius, & posterius, in sua significata, quę improprie genera dicuntur & species substantie, proprie enim species substantie non est nisi substantia composita, quod enim est simplex non potest habere genus. Eodem modo, & nomen actus non est uniuersum genus anime, sed dictum secundum prius, & posterius, ut alibi declarabitur. Ex his etiam colligitur, quomodo Aristoteles in duodecimo Metaphysicorum intelligat actum, & potentiam esse principia omnium predicamentorum, quoniam enim species substantie non sunt nisi substantie compositę harum principia sunt potentia, & actus, id est materia, & forma; in alijs autem predicamentis quidam proportionem his respondentem. Hanc huius particule interpretationem quidam recentiores impugnant, & contra simplicij nituntur ostendere sub hac diuisione, quam Aristoteles inuenit, non contineri materiam, sed solum compositum, & formam, ut utique duobus argumentis primo quia nullus antiquorum dixit, animam esse puram materiam, sed multi dixerunt, eam esse corpus, quare non erat hic opere precum nominare materiam. Secundo quæ uerba Aristotelis non possunt significare materiam, si quidem materia non dicitur in potentia, sed potius potentia in casu recto. Ego tamen puto, hos esse deceptos, & sententiam simplicij veram esse, hanc enim mirifice comprobat similis diuisio substantie facta ab Aristotele in Contextu secundo secundi libri in materiam, formam, & compositum. Ad primum igitur argumentum illorum dico, quod licet nemo antiquorum dixerit animam esse solum materiam, tamen debuit Aristoteles perfectam facere diuisionem, qualem etiam illo in loco facit, sic etiam hic dixit, *Aut aliud diuisorum predicamentorum*, quæ uerba possunt omnibus predicamentis accomodari, licet non in omnibus posita fuerit anima ab antiquis. Ad alterum uero dico, falsum esse, quod materia non possit appellari in potentia, Ipsi enim dicitur etiam in casu recto potest tamen dici etiam potest in potentia, & fortasse etiam magis proprie, potentia namque materię proprie loquendo est accidens, materia uero est substantia illi potentie subiecta, quare rectius dicitur habere potentiam, & esse in potentia, quam in recto esse potentia. Errat etiam hic Ioannes Grammaticus exponens,

Iacobi Zabarellæ patavini

In potentia, an actus id est corpus, an incorporeū, ut enim verba nullā faciam, quæ contra hoc dici possent, satis est nunc hoc argumento contra ipsum ut, quod secundum hanc interpretationem hæc diuisio non potest accomodari omnibus prædicamentis, sed est propria prædicamenti substantiæ, cum tamen Aristoteles de omnibus hoc dicat. Nec satis est id, quod Ioannes dicit, Aristoteli supponere inueniendum esse quod anima est substantia, quamuis enim concedam Aristoteli substantiā hic præcipuè respicere, in qua animam esse putat, tamen de accidentibus quoque hæc omnia vera esse debent. Cur Aristoteles non absolute dicat actus, sed *actus quidam*, plures ab alijs rationes afferuntur. Ego hanc unam satis esse exili mo, quia sumpturus est actum ut proximum genus animæ, solet enim generi apponere particulam quoddam ad significandam speciei particularitatem respectu generis, ideo sæpè dicit, *hominem esse animal quoddam*, *Eclipsim esse privationem quendam luminis*, & sic in alijs, quorum loquendi modum in posterioribus Analyticis sæpissimè notare possumus. Quoniam autem dixit Aristoteles, esse in omni Categoria potentiam, & actum, & hæc in substantia quomodo sunt iam dictum est, uideatur in accidentibus quoque id esse declarandum, & multi hoc in loco id diligentissimè considerant, res tamen hæc est altissima à præsentis loco, immò & à tota naturali philologia, cum ad Metaphysicam pertineat, & de hoc loquitur Aristoteles in Contextu vigesimo sexto, vigesimo septimo vigesimo octavo duodecimi libri metaphysicorum, ideo omnia disputanda dicam. Multorum sententia est, quam hic Buccafertus tuetur, hæc in accidentibus esse ut in substantia secundum quādam proportionem, ut in dicto loco Aristoteles docet, proinde accidens abstractum, esse formam & actum, substantiam autem, substantiam esse materiam, & potentiam ut si dicamus albedinem esse formam, niuem autem esse materiam, compositum autem ex utrisque esse id, quod nomine accidentis concreti significatur, ut album, & hæc esse proprie, & directè in prædicamento, ut eius species quæ in linea media prædicamento ponitur; accidens autem abstractum, ut albedinem non esse in categoria directè sed per reductionem sicut etiam substantiæ, quatenus potentiam habet recipiendi illam formam. Quoniam enim substantiæ compositæ competit hæc potentia ratione primæ materiæ, cuius propria est potentia, & materia respicit omnes formas, tam accidentales, quam substantiales, videtur sine abstractitate dici posse, materiam ratione suæ potentia ad omnes formas esse in omnibus prædicamentis per reductionem. De hac tamen sententia ego non possum nisi dubitare, quod enim totum hoc

compositum consistat sine, & albedine sit proprie in Categoria qualitatis, ita ut mixtum est substantia, dicitur esse pars interna ipsius qualitatis, hoc mihi probari nulla potest ratione cum videantur omnes dicere, substantiam esse quidem materiam accidentis externam, in qua inheret; at non internam ex qua consistet. Adde, quod Aristoteles septimo Metaphysicorum totum hoc, hominem album, uocat aggregatum per accidens, quare non uideatur esse posse una species alicuius Categoriae. Docet etiam ibi Aristoteles accidentia definiiri per additamentum, quatenus additur in eorum definitione subiectum, quod extra eorum essentiam est. Quoniam igitur in definitione accidentis subiectum ponitur ut quoddam extraneum, extraneum etiam erit respectu accidentis definiti, cum idem sit definitio ac definitum. Videtur itaque aliter dicendum esse, quod reuera illud, quod proprie & directè est in Categoria accidentis est illud, quod per concretum significatur, ut album, ita tamen ut hoc non dicat compositionem albedinis cum substantia tanquam duarum partium, scilicet album internarum, sed solum dicat inhesionem accidentis in subiecto externo, ideo Aristoteles accidentia nominans semper nominat concreta, ut album, & musicum, quia sic inherentia significatur, accidens autem abstractum est potius forma, quæ per reductionem est in prædicamento, quam uerè species accidentis, propterea quod non significat hanc inherentiam, sed ab ea abstrahitur quæ est accidentium proprius essendi modus, subiectum uerò in quo est potentia respectu ipsius accidentis, potest quidem hac ratione dici principium accidentis & ita in omni prædicamento potentiam, & actum habere locum principiorum, ut dicit Aristoteles, sed non ut propterea dicatur substantia esse in prædicamento accidentis per reductionem, id enim dicitur per reductionem esse in prædicamento, quod est una, & interna pars eorum, quæ proprie iunt in prædicamento, ut in substantia declarauimus. At in accidentibus dicere quidem possumus, eorum quoque principium esse potentiam & actum, & ita in omni prædicamento esse potentiam, & actum, non tamen potentiam esse ita in prædicamento, ut potentia, id est materia in prædicamento substantiæ esse dicitur, non enim eodem prorsus modo res sese habere in accidentibus debet, ut in substantia sed secundum quādam similitudinem solum. Est enim dicendum in hoc, quod potentia ad accidens est in subiecto externo, quod nunquam fit pars ipsius accidentis, at potentia ad substantiam est in subiecto interno, quod fit interna pars ipsius substantiæ compositæ. Videtur autem id, quod de accidentibus diximus, confirmari per id, quod multi dicere solent, dum declarant, quid sit accidens

cidens concretum, non enim dicitur ipsum significare accidens & subiectum, sed significare accidens, & connotare subiectum, Ideo ratione subiecti connotari, in quo est potentia, dicere possumus accidens concretum, posse dici in potentia, sicut enim substantia composita hic dicitur in potentia, cum forma sit simpliciter actus, non solum forma substantialis, sed etiam accidentalis, ut albedo. Re vera tñ Aristoteles dicitur in potentia, an actus quidam, substantia præcipue respicit, in qua putat locandam esse animam. Accidentibus igitur fat est, si modo quodam hæc sententia aptari possit, licet non omnino, nec ita proprie ut subtiliter, & de hac sententia. Difficultatem multis fecerunt verba Auerois in calce huius. Commentarij, quando dicit, actum, & potentiam esse differentias omnium predicamentorum, & esse valde oppositas, cum enim opponantur relative non est inter hæc maxima oppositio, maior enim est inter contraria considerata in suo genere, maxima vero in contradictorijs, cum hæc sit absolute, & ad nullum genus coarctata. Quæ de hoc a multis dicitur, omittenda sunt, ego cum quibusdam vijs doctissimis fecerendum puto, nihil esse, quod hæc Auerois verba nos turbent, qui per hæc, non vult significare distantiam potentia, & actus, sed solum interpretari Aristotelis verba, quando dicit, *differtur animas potentiam*, dicit enim plurimum interesse, an animam potentiam sub actu, an sub his que sunt in potentia, non dicit plurimam esse distantiam inter potentiam, & actum. Nec quum si dura hæc Auerois locutio videatur, frequens enim est hoc apud Auerois, siue ob Arabicæ linguæ proprietatem, siue interpretis litiositate contingit.

iores reddat, & commonefaciat multorum, que in his libris confiderenda erant. Ut autem pateat, quorsum spectent hæc questiones, quas hæc Aristoteles proponit, & aliquam ordinis rationem habeamus, sciendum est, quod cum Aristoteles tenuisset difficultates, quas offerentur in querendo animæ genere, tum remoto, tum proximo, sequi videbatur, ut difficultatem in differentijs cognoscendis consideret, quod tamen hic non facit, differentiæ enim in definitione omnino formæ naturalis non aliunde sumendæ sunt, quam a materia, in qua sunt, ideo in definitione animæ corpus naturale organicum sumetur loco differentie, ut quia hæc est communis conditio, & formarum, & accidentium naturalium, ut definiantur per materiam, ideo Aristoteles de hac loquitur postea in calce huius præterquam de affectionibus quoque animæ, & de difficultate, que in us ferretur, locus erit, ostendit enim, & in animæ, & in affectionum suarum definitionibus latendam semper esse materiam. Nunc autem supponitur quædam difficultas, que oriuntur ex ipsa conditione definiti, non ex consideratione definitionis, cum enim necessarium sit cognoscere, an id, quod volumus definire, sit unum specie, an unum genere, an aliquo alio modo plurimum enim interest ad eius definitionem indagandam cum hæc varijs modis de scienda sunt, idque Aristoteles in Contextu septimo, & octauo varijs questionibus proponit pertinentibus ad hanc animæ definitionem veritatem, ut ex hoc quoque augeri difficultatem in intelligamus in indaganda natura animæ. Nam si omnes animæ specie differant, & in genere conveniant, non iam erit, unam afferre communem generis definitionem, sed cum proprie singularum specierum definitiones cognoscendæ erant. Quod si omnes animæ essent eisdem speciei, una sufficeret definitio pro eorum omnium cognitione. Tres igitur ad hoc pertinent questiones Aristoteles in hoc septimo Contextu proponit, itaque earum rationem adducit, iunctque hæc questiones ita inter se ordinatæ, ut sequens præcedentis excusationem præsupponat. Prima questio hæc est, *An parsibilis sit an imparsibilis*. Sed quam partibilitatem intelligat Aristoteles, non satis est clarum, Partem enim possumus totum quantum in parte, sique integrantes dicuntur. Torum definitio in partes essentielles. Torum commune in partes subiectas. Diuidi præterea potest ipsa anima etiam in unum essentia esse statuat, in varias vias, ac facultates. Ideo interpretes varijs modis hanc partionem intelligunt, Ego alijs omittis & Aueroem sequi, ut in hac prima questione ad alijs seceratur, puto, Aristoteles proponere hanc primam questionem, respiciendo sententiam Platonis, qui in eodem homine tres animas loco distinctas statuebat,

CONTEXTUS VIII.

Considerandum autem, & si parsibilis sit an imparsibilis, & verum sit similis speciei omnis animæ, an non. Si autem non similis speciei, verum specie differant, an genere; nunc enim dicetes & querentes de anima; de humana solum videntur intendere.



Resequitur Aristoteles expones, varijs questionibus de anima explicandas, ut est earum & multitudine, & difficultate intelligamus, nam cum hac contemplatione difficultatem esse coniunctam, & ut etiam nos docet,

rationalem in cerebro, irascibilem in corde, cō
cupiscibilem in hepate, ut in Timæo legimus.
Est quidem sententia Platonis sano modo in-
telligenda, ut etiam ab eo intellectam puto, ut
in homine vnam putauerit esse animam varijs
tamen vrbibus præditam, quibus sint a natura
assignatæ variæ corporis partes, in quibus pro-
prias singulæ operationes exercent, quam Pla-
tonis sententiam fuisse asserit Plotinus, tertio
libro Enneadis quartæ capite vigesimotertio.
Themistius autem sententiam hanc tribuit
Stoicis, sed Platoni sub dubio, & incertè. Atta-
men Aristoteles ei attribuit, quod tres loco di-
stinctas animas in homine posuerit, secundû
quam opinionem nec dicere possumus unam
esse in homine animam, nec plures varijs ani-
mæ partes, sed plures omnino animas, siquidẽ
nulla earum coniunctio, aut vnio in ea vocari
potest separatio secundum locum, nisi quod
nulla earum ita est secundum se perfecta, ut
sine alijs existere possit, quemadmodum in
Contextu decimonono secundi libri uidebi-
mus, ubi Aristoteles eandem questionem sit
dissoluendam proponet, quare secundû hanc
sententiam erit modo quodam plures animæ,
& modo quodam plures partes, id est species
animæ, exque loco distinctæ in eodem uiuen-
te, quæ est questio Aristotelis præfens an ani-
ma sit diuisa in partes loco distinctas vt Plato
censuit, necne. Effert autem hæc partitio in par-
tes secundum quantitatem, si corpus ipsum
respicimus, sed in species, si animam spectæ-
mus. Huius primæ questionis solutione suppo-
sita nempe quod non sit hoc modo diuisa ani-
ma in partes loco distinctas in eodem uiuen-
te, succedit secunda questio, quæ est. *Et vitrum
sit eiusdem speciei omnis anima, an non.* Respicit
autem questio hæc animata diuersa, cum pri-
ma respexerit idem animatum, & per hanc
queritur, an omnium viuentium anima sit ei-
usdem speciei specialissimæ, ut anima homi-
nis, anima bouis, anima asini, an potius distin-
guatur specie. Sed supposita adhuc dissolutio-
ne huius quoque secundæ questionis, & quod
animæ distinguantur specie, succedit tertia que-
stio quæ est. *Si autem non eiusdem speciei, utrum spe-
cie differant, an genere.* Nam si pateat nõ esse om-
nem animam eiusdem speciei, querendum
restat, an animæ differant solum specie, an
etiam genere, quam questionem ego ad id ipse
statè arbitror, an detur aliqua anima immorta-
lis, nam si omnes animæ sint mortales, unus
generis omnes sunt, & differunt specie: si ve-
ro aliqua sit immortalis, & aliæ mortales, differ-
rent etiam genere, quia mortale, & immorta-
le sub eodem genere contineri non possunt.
Ideo etiam in Contextu 2. secundi lib. inquit.
*De intellectu, & speculativa facultate dubium est, sed
videtur aliud genus animæ esse. & hoc solum posse se-
parari ut perpetuum a corruptibili.* Nam si intel-

lectus sit immortalis aliud genus animæ est. *Ti-
dem Aristoteles, quando dicit. Nunc enim dic-
tes. Rationem reddidit hanc questionem, præ-
sertim secundæ, & tertiæ, cut enim has questio-
nes proposuerit, rationem esse ait, ne cum an-
tiquis philosophis eremus, qui de anima lo-
quentes nulla animæ distinctione utebantur,
sed eam sumebant, vt vnam specie, adeo vt de
hominis anima loquentes existimarent, sed de
quæsa loqui. Hi autem (vt ait Simplicius) nota
distinguebant res per formas, sed per materias,
vt eadem anima in tali materia faceret homi-
nem, in tali autem equum, quemadmodum in
tibijs idem aer per diuersa foramina transiens
sonos varios facit. Incongrua tamen erat hæc
eorum similitudo, quoniam aer ille non est
soni causa formalis sed affectrix. Dicitio autem
illa, *nunc, inuicere videtur, Aristotelem de Pla-
tone loqui, non de alijs antiquioribus, te xera
enim Plato in Timæo quamdam animæ desep-
tionem tradidit, quæ videtur homini soli compe-
tere, quare significat eandem esse animam in
homine, & in bratis. Hoc idem denotabat illa
animarum migratio in corpora brutorum, &
posuit Plato in decimo libro de Republica, in
Timæo, & in Phædone, quæ sunt etiam sententiæ
Pythagoreorum, quamquam credendum est,
non verum animæ transitum ab homine ad
bruta hos philosophos intellexisse, sed ita ho-
minem vniuersum significare voluisse, cuius ani-
ma videtur ratione morum, & vitiorum fieri
esse anima illius bruti animalis, cuius propriæ
vitium illud esse existimatur.**

CONTEXTVS VIII.

Cauendum autem est, vt non la-
teat, vt trum vna ratio ipsius est, si-
cut animalis, an secundum vnum
quodque altera, vt Equi, Canis,
Hominis, Dei. Animal autem vni-
uersale, aut nihil est, aut posterius.
Similiter autem, & si quod comu-
ne aliud predicetur.



Hæc particula varijs modis expo-
nitur ab interpretibus, mihi ta-
men videtur planissima, & op-
portunissima, expositio Alexan-
dri, quam apud eum legimus
in suo libro Questionum capi-
te vndecimo. Afferit enim ibi duas huius loci
interpretationes, quarum una ea est, quam Ioan-
nes Grammaticus & Auerroes fecerunt. Al-
tera verò, quam asserit se in suis Commentarijs

In hos libros secutum esse, quam solam accipiendam puto, hæc est. Proponit Aristoteles hic aliam quartam questionem, quæ sequitur tertiam propositam in particula precedente, & quæ supponit illius solutionem, sicut & illa supposuit solutionem aliarum precedentium. Fuit autem tertiam quæstio talis, si animæ differunt specie, differunt ne specie tantummodo, an etiam genere? nunc igitur supponens Aristoteles, quod animæ dicantur specie differre, sed in genere conuenire, consequenter quærit, an conueniant in genere vniuerso, an in genere analogo, hoc enim plurimum interest in anima ipsa definienda, siquidem alia est vniuersi generis definitio, alia analogi, horum enim maximum est discriminem. Nā vniuerso aliqua communis natura respōdet extra animā ea quæ per definitionem statim significatur, analogū verò nullam habet naturam sibi respondentem extra animam, nisi naturas plures analogorum. Est igitur solū nomen cōmune, cui multæ naturæ respondent, vniuerso verò non statim respondent plures naturæ specierum, sed statim natura una communis, deinde per eam etiam naturæ specierum. Si quis igitur vniuersum ali quod genus definiat, imperfecta quidem ea cognitio est, nisi etiam propriæ specierum definitiones cognoscantur, attamen ea quoque communi definitione potest esse contentius; saltem enim per eam cognoscitur aliquid, naturā ipsam generis. Ac si analogum genus definiat, nō potest modo vilo in definitione vniuersali acquiescere, quia commune analogum, vel nihil est, vel posterius quiddā, quare nihil per eam definitionem cognoscitur, nisi & analogata omnia, & proprias singulorum definitiones cognouerit. Quoniam igitur statuitur definienda anima, quæ est genus quoddam, eius plures sunt species eandem maxime est (inquit Aristoteles) ne ignoremus, an sit genus commune vniuersum, an potius analogum, quia si in definitione vniuerso non est acquiescendū (quia imperfecta est) sine cognitione specierum, multo minus est acquiescendū in definitione analogi, sed omnino inquirendæ erunt etiam specierum omnium definitiones. Sic autem magnus labor, magnaque difficultas in hac animæ contemplatione significatur. Hanc interpretationem aperte confirmant ea, quæ dicuntur ab Aristotele fuisse in secundo libro de definitione animæ. Dicit enim, animam esse quid commune analogum, ideoque nō sufficere definitionem animæ in cōmuni. Sed habendas esse proprias singularum partium definitiones. Hæc igitur est Aristotelis quæstio in hoc contextu, & is quem retulimus omnium verborum sensus. Facit enim quæstionem bimembrem; an anima sit genus vniuersum, an analogū. Prius membrum his verbis continetur, *an una ratio ipsa sit, sicut in multis, sicut enim animal ut ge-*

nus vniuersi, ut reuera est, & quærit, an definitio animæ sit vna, ut vniuersi generis, quale animal est. Ad alterū autē secundum membrum pertinent alia omnia sequentia, quæ sunt hæc. *An secundum vnumquodque altera us equis, canis, homini, Deo, animal autem vniuersale aut nihil est, aut posterius. Similiter autē & si quid cōmune aliud prædicetur.* Definitio enim analogi competit quidē multis communiter secundum proportionē, attamen alio modo vni, alio modo alii, ideo dicit, an potius definitio animæ diuersa reddatur secundum vnumquodque analogorum, quælia sunt equus, canis, homo, Deus, supponēdo hoc contineri sub communi nomine animalis tanquam analogo, ita ut animal sumptum ut analogum, vel nihil sit, vel posterius, sicut quodlibet aliud, quod tanquā commune analogum de pluribus prædicetur, quare secundū hanc expositionē verbis illis, *animal autem vniuersale, nihil determinatur, nihil ponitur in esse, sed sunt pars secundi membri quæstionis, quemadmodū diximus.* Neque alicuius momenti est argumentum aliquorum contra Alexandrū, qui dicūt, non esse rationi cōsonum, Aristotelem sumere animal pro genere analogo, cū semper ipsum sumere solius sit, ut vniuersum. In hoc enim falsum dicunt, nā in principio categoriarū Aristoteles loquitur de æquiuocis, & vniuersis, fuit exempli gratia animal ut æquiuocum, & ut vniuersū, est enim æquiuocum ad animal vniuersum, & ad animal pictum, & est vniuersum ad hominem, & bouē. Nam vniuersum est animal ad species suas, sed si quid præter illas assumatur, cur nomen animalis solū conueniat, non est animal ad hæc omnia vniuersum, ut hic patet, non enim solus animalis species nominat Aristoteles ut significatas ab hac voce, animal, sed connumerat etiam Deū. His igitur omnibus nō potest animal esse commune vniuersum. Sciendū autē est ex Simplicio, nomine Dei hic Aristotelem intelligere cælum, quidam enim antiqui cælū Deum esse dicebant, & ipsum appellabant animal. Enam in octauo libro Physicorū contextu sexagesimo quarto Aristoteles cælum vocat Deū, dum inquit, *quod mouetur, ut homo, aut Deus.* Neque præterea reprehendendus est Aristoteles, cum exemplorum non sit querenda veritas, & nō solum ex priorum sententia, sed etiam quandoque omnino fide, & falsa exempla sumi soleant. Hæc est facilis, & (ut Plato) vera huius loci interpretatio. Manifestum enim est animal, si ut commune analogū sumatur, vel nihil esse, vel posterius; nihil enim est, quatenus ei nulla realis una natura respondet, quare nihil vnum significat; posterius autem est quia si quid est, est pura vox significans conceptionem quadam in animo collectam ex proportionem multorum, hæc autem est ipsis rebus posterius, omne igitur commune ana-

De Anima, Liber primus.

uniuersalia in multis, non minus, est definibile genus, quàm species, cum essentiam propriam habeat distinctam ab essentia speciei, & illa priorè, quod ipse quoque Simplicius videtur insens conseri, dicit enim, genus esse in specie tanquàm eius partem, atqui pars est natura prior toto, præsertim pars essentialis, cuiusmodi est genus respectu speciei, talis enim pars est etiam causa rei. Hæc igitur, quæ diximus, considerantibus manifestum est, ea verba, *animal vniuersale aut nihil est; aut posterius*, non posse de animali vt de vniuerso genere esse prolata, sed solum, vt de genere analogo, propterea a proposito penitus aliena sunt ea, quæ ab Aueroe hic de vniuersali vniuerso dicuntur, & disputationes omnes, quæ sumpta ab Aueroe sunt verbis occasione ab alijs postea in hunc locum inueste sunt de vniuersali, quomodo sit opus intellectus, & de definitione, quomodo esse dicatur singularium, non vniuersalium, in hoc enim commentatio vtrumque ab Aueroe pronuntiatum habemus, quàmuis autem considerata hæc ab hoc loco aliena sit, ego tamen pro verborum Auerois, quæ verissima sunt, declaratione, pauca dicam ommissa omni disputatione: Distinctio est apud philosophos triplex esse vniuersale, primum extra singularia, & extra animam, secundum extra singularia, sed non extra animam, tertium extra animam, sed non extra singularia. Primum apud Aristotelem non datur, sed poni videtur à Platone, & vocari idea. Secundum est conceptus animi, quem diximus esse posteriorem re. Tertium est natura in ipsis singularibus iussita, ut natura animalis, natura hominis, quæ in indiuiduis inest, sed in hac natura duo sunt. vnum est res ipsa, natura ipsa humana; alterum est illa vniuersitas, seu communitas, qua dicimus, naturam illam humanam esse pluribus communitatam. Ipsa quidem secundum se natura non est communis, quia non existit nisi accidentibus inuoluta, & ligata, & facta hæc, vt Socratis, vel Calliæ, sed redditur communis opere intellectus nostri, qui separans cogitatione accidentia illa, facit eam vniuersalem. Remotis enim per intellectum accidentibus Socratis, id quod remanet, est illa eadem natura humana, quæ in alijs quoque hominibus inexistit, intellectus igitur non facit vniuersale, rem enim ipsam non facit, cum iam sit natura illa in Socrate, sed solum facit in re vniuersitatem, & communitatem illam, dum accidentia indiuidui propria seiangit. Dum igitur loquimur de vniuersali, quod in rebus inest, dicimus non ipsum, seu illam vniuersitatem esse opus intellectus, & intellectum facere in rebus vniuersitatem, sed non ipsam naturam, quam vocamus vniuersale in multis. De vniuersali autem secundo modo manifestum est, quod est opus intellectus, nec de

Iacobi Zab. de Anima.

hoc loquitur Aueroes, dum hoc dicit, sed de vniuersali in multis, quod respondet conceptui, quem vocamus vniuersale post multa. Alterum quoque Auerois dictum manifestum est, nam quando Aueroes inquit, definitionem non esse vniuersalium, sed singularium, quæ extra animam existunt, non omnia vniuersalia per hoc a definitione excludere voluit, sed duo tantum modo, primum, & secundum. Etenim hominis definitionem neque idea hominis esse asserit, neque conceptus hominis, qui in animo est, idea enim nulla datur, & definiens vult realem hominem cognoscere, quid sit, non ideam, neque conceptum animi. Definitio igitur est rei extra animam existentis, non est idea, neque conceptus, nisi quatenus conceptus, est imago rei. Quoniam igitur res extra animam non existit, nisi ut singularis (siquidem vniuersalitas in ea fit ab intellectu) ideo negans Aueroes, definitionem esse illorum, dicit esse singularium, non tamen intelligit singularium quatenus singularia sunt, sic enim sub definitione non cadunt, sed ratione naturæ in eis in se, quam intellectus reddit vniuersalem. Perinde igitur est, ac si Aueroes dicat, definitionem esse illius vniuersalis quod in indiuiduis est, quæ etiam sententia fuit Alexandria in primo libro questionum in capite tertio, & vndecimo, inquit enim, definitiones non esse singularium, quæ caduca sunt, neque alicuius vniuersalis ab indiuiduis separati, sed esse illorum vniuersalium quæ sunt in singularibus, siue esse singularium ratione vniuersalis, quæ sunt in eis, quod etiam Aueroes dicit. Ex his patet neque vniuersalium, quatenus vniuersalia sunt, neque singularium, quatenus sunt singularia, definitiones esse, sed quatenus est natura, & essentia, hanc enim vult significare definitio, nec respicit vniuersalitatem, quæ est opus intellectus, nec singularitatem, quæ sub definitionem non cadit.

CONTEXTVS IX.

Amplius autem si non sunt partes animæ, sed partes, vtrum oportet quærere prius totam animam, an partes; Difficile autem & harum determinare, quales apte naturæ sint alteræ ab inuicem esse.

Jacobi Zabarellæ Patavini



ROSEQUIVITVR Aristoteles proponere alia Quæstiones que contemplationem de anima difficiliorem reddunt, & in hoc quæstio. duas proponit, & alias duas in sequenti, quæ videntur pertinere ad methodum sequendam in tractatione de anima. Prima quæstio est, an prius de tota anima agendum sit, postea de partibus singulis, an e converso prius de partibus postea de tota. Sed ut quæstio hæc intelligatur, videndum est, quid intelligat Aristoteles per multas animas, & per multas vnius animæ partes, hæc enim duo membra videtur Aristoteles distinguere inuicem vt opposita. Multas animas esse intelligit eo modo, quem ipse Platoni attribuit, nempe quæ sint & species, & loco distinctæ. Nam si vna viuificet caput, alia cor, alia hepat, quælibet ipsarum erit forma vitalis, quæ secundum esse non pendebit ab alia cum in constituendo ipso animato corpore non sint subordinatæ, nec vna perficiat aliam. Partes autem dicuntur etiam omnes vnius animæ secundum opinionem Aristotelis, nempe, vt & species distinctæ sint, & ita subordinatæ, vt cum omnes totum corpus informant, ex ijs omnibus vnum fiat tanquam ex perfectiente, & perfectibile. In homine enim sunt tres animæ secundum Aristotelem specie distinctæ, vegetalis, sensibilis, & rationalis, non tamen distinctæ locis, sed quælibet harum totum corpus informat, quod quidem esse non posset, si hæc omnes essent vnius formæ non subordinatæ inter se. Sed cum vegetalis dirigitur ad sensibilem tanquam ad perfectionem, & hæc insinuat ad rationalem, quæ continet alias, & dat toti animato nomen, & definitionem, ideo sicut ex materia cum his omnibus formis fit vnum, quod vocatur homo, ita ex his omnibus partibus animæ, vna quodammodo anima fieri dicitur, quæ dicitur anima tota, & per vegetalem partem nutrit, per sensibilem sentit, per rationalem intelligit. Hoc significauit Aristoteles in primo contextu tertij libri proponens agendum de illa animæ parte, qua anima tota cognoscit, & sapit, & quamuis sensibilis anima beati non sit hoc modo pars totius animæ, quæ est in homine, tamen quia eadem sensibilis anima etiam in homine inest, & est pars totius animæ humanæ, quæ omnes animæ partes continet, ideo Aristoteles animam sensibilem, & animam vegetalem, absolute loquendo appellat partes animæ, quia hæc omnes in aliquo animato situ sunt, & constitunt modo quoddam animam vnam, quæ dicitur anima tota. Nuncigitur Aristoteles respiciens opinionem Platonis, quam respexit etiam in prima quæstione iam proposita in septimo contextu, supponit eius solutionem, licet non absolute, ac certè, sed sub dubio, aliam nouam quæstionem de methodo

proponit talem. Si patuerit, non multas esse animas, quod putauit Plato, sed potius multas partes vnius animæ totius, est ne agendum prius de anima tota, postea de partibus singulis, an prius de partibus, postea de tota agere autem de anima tota nil aliud est, quam de anima agere communiter, & in genere, de partibus autem agere est agere de singulis speciebus. Habet autem locum quæstio hæc supposito eo, quod Aristoteles præcedentibus quæstionibus innuit, animam esse genus, & plures habere species, & ad huc magis locum habet, si sit genus non vnicotum, sed analogum, vt in contextu octauo significare visus est. Dubium enim non ab quo ratione oritur, an ab ipso communi analogo ordiendum sit, an potius ab analogatis, cum ipsum commune, nihil esse nisi nomen quoddam videatur, Aristoteles tamen in secundo libro incipit a consideratione animæ communiter sumptæ, & ibi multa dicit de hac eius analogica communitate, quæ in secundo libro declarabuntur. *Difficile autem est hanc.* Secundam quæstionem proponit, quam sint distinctæ partes animæ, & quomodo inuicem distinguantur, multæ enim similitudinem inter se habent, nec facile est earum discrimen discernere vt phantasæ, & intellectus, sensus, & phantasæ, quod fortasse dicit Aristoteles propter antiquos, qui multarum animæ partium distinctim inter se non cognouerunt, quare hoc quoque, inquit Aristoteles, difficile reddet tractationem de anima.

CONTEXTVS X.

Et verum partes oportet querere prius, an opera ipsarum, vt intelligere an intellectum, & sentire an sensuum, similiter autem & in alijs. Si autem opera prius, verum utique dubitabit alijs, si opposita prius his querendum, sicut sensibile sensituum, & intelligibile intellectuum.

Alias duas quæstiones proponit in hac particula Aristoteles ad methodum pertinentes, quarum prior est, an prius de ipsis animæ partibus agendum sit postea verò de operationibus, an e converso prius de operationibus, postea de partibus, ipsi, seu partibus animæ, vt an prius de intellectu, quod de intellectu, an e converso, & sic de alijs. Altera posterior quæstionem ponit Aristoteles, quod dicitur: *Si autem opera prius, sed in eius sensu dubium est, quia quæstionem ipsam exponit Aristoteles ait, dubitabit aliquis, an opposita prius his querendum, dubium est, an per hoc intelligat operationibus, an partibus animæ, quæstio. n. est, an prius agendum sit de objectis, quam de his, an e converso. Quod intelligat, operationibus, ostenditur duplici argumento*

Primo, quia proxime nominauerat opera, dicens, *Siautem opera prius*. Secundo, quia in Contextu trigefimo tertio secundi libri proponit, ac soluit hanc eandem quaestionem, immo has duas, & statuit procedendum esse ab operationibus ad potentias animae, & ab obiectis ad operationes, ergo etiam hic, cum in priore quaestione comparauerit operationes cum partibus animae, in hac sequenda debet comparare obiecta cum operationibus. Ideo sententiam hanc Gregorius sequuntur, sed Auerroes contrariam opinionem tuetur, quod intelligat *hic*, id est partibus animae, eamque esse Aristoteles mentem sequentia exempla demonstrant, declarans enim hanc quaestionem exemplis Aristoteles non dicit, ut sensibile ipso sentire, & intelligibile ipso intelligere, sed dicit, *Sensibile sensituum, & intelligibile intellectuum*. Quare manifeste asserit, se comparationem facere obiecti cum potentia, non cum operatione. Tamen Ioannes Grammaticus ad hoc respondet dicens, Aristoteles haec uocabula confundere, & per *sensituum, & intellectuum*, si significare sensationem, & intellectum, sed hoc non verum rationi consonum, neque credibile, quod Aristoteles in prima parte huius contextus accepit sensiuum pro parte animae, quam ibi distinguebat ab operatione, hic uero accipiat sensituum pro ipsa operatione; praeterea cum alienissima ab hoc uocabulo sit eius significatio, & nullo alio in loco apud Aristotelem legatur. Ideo ego se quendam puto expositionem Auerrois, quam etiam confirmat dictio illa *in uisibili*, ipsa namque obiecta uocat opposita, at non sunt opposita operationibus, sed potius ipsis animae partibus, siue facultatibus, ea scilicet oppositione, quae est inter agens, & patiens, uel enim obiectum agit, & potentia patitur, uel in sensu, & in intellectu; uel e contrario anima agit, obiectum patitur, ut in parte vegetali, quae agit in alimentum. Quod autem Aristoteles in Contextu trigefimo tertio secundi libri conserat obiectum cum operatione, non cum facultate parum refert, hic enim si non expresse eandem quaestionem proponit, tamen proponit implicitè, quia nullum potest esse commercium inter obiectum, & facultatem, nisi per operationem mediam, quae provenit ex uisus actione in alteram, quare dum dicit, agendum prius esse de operatione, quam de facultate, & prius esse de obiecto, quam de facultate, indicat prius esse dicendum de obiecto, quam de operatione. Ideo dicere fortasse possumus, quod dicit, *hic*, significat his omnibus, nempe de operationibus, & facultatibus. Afferit autem exempla solum facultatum breuitatis gratia, tanquam principaliorum, ut subintelligantur operationes, sine quibus nullum est commercium (ut diximus) obiecti cum facultate. Nomen et facultatis dicit respectum ad operationem, quare non est abiectioni rationi, si dicamus ratione facultatis esse operationem subindicari.

Iacobi Zab. de Anima.

Quoniam autem oppositionis species sit inter agens, & patiens, non est in praesentia disputandum. Dicere possumus, ea opponi relative, si secundum se formaliter considerentur, ut agens, & ut patiens: Si uero conditiones annexas respiciamus, priuatim, aut etiam *triè*, agit enim contrarium in contrarium, uel saltem in patiens priuatum; contrarietas uera esse uideatur in momento respectu facultatis alterius agentis, id est fit ibi actio corruptiua: sensus uero, & intellectus cum sint priuati obiectis suis sine ulla contrarietate positua, ideo ab eis patiuntur passione perfectiua. Est autem hic notandum, Aristotelem acturum esse & de anima in communi, & de singulis eius partibus, ut etiam in praecedentibus quaestionibus significauerit, tamen hic non de tota anima querit, an prius de ipsa sit agendum, an prius de operatione, uel de obiecto, sed de partibus solum, quoniam anima tota est commune quoddam analogum, quod ut nullam habet communem naturam sibi respondentem, ita nullam etiam habet communem operationem, & nullam commune obiectum, sed solas proprias singularum partium operationes, & propria obiecta. Credendum igitur est, Aristotelem iam quaestionem aliam proposuisse, quae significauerit animam esse commune analogum, hoc enim magni momenti erat ad rationem habendam aliarum quaestionum sequentium, ea autem non potuit esse proposita nisi in octauo Contextu, si secundum Alexandri sententiam intelligatur, quare hoc expositionem illam Alexandri non parum confirmat. Considerandum etiam est, cum haec quaestiones ad methodum doctrinae pertineant, an proprie pertineant ad ordinem, an ad uiam doctrinae. Ego quidem putio illam quae in Contextu nono proposita est, ad ordinem pertinere, nempe ad ordinem particularem, qui in parte scientiae seruatur in diuersis Theorematis, ad eandem rem spectantibus. Fuit enim quod illa, an prius de tota anima agendum sit, postea de partibus, an de conuerso, qui est ordo seruandus in inuestiganda essentia animae. De quonibus autem, quae in hoc Contextu propositae sunt, dubium est, nam dictio illa, *prius*, ordinem potius, quam uiam significat, tamen si rem ipsam spectemus, de uia sunt, non de ordine. Nam in trigefimo tertio Contextu secundi libri soluit Aristoteles has quaestiones statuit, esse progrediendum ab obiectis ad operationes, & ab operationibus ad cognoscendas facultates animae, quae est uia doctrinae, ideo Auerroes quoque hic de uia interpretatur, & Aristoteles in Contextu sequente significabit, se has quaestiones de uia proposuisse, quae est maiusculum *prius*, & uera. Quoniam autem Aristoteles utitur ea dictione *prius*, sciendum est, uiam doctrinae aliqui ordinem aliquem praepo- nere, qui non per se, sed propter uiam seruatur. Notare hoc possumus in primo libro Physicorum,

Jacobi Zabarella Patauini

ibi Aristoteles via doctrinæ a posteriori ducit nos in primæ materiæ cognitionem, nempe a generatione, quæ est effectus posterior. Viuis igitur generatione vt medio, voluit eam prius declarare aliquantulum, licet non exactè, nec perfectè, id enim fieri in libro de generatione, & interitu, sed pingui tantum Minerua, & quantum opus sit ad inueniendam ex ea primam materiam. Non possumus igitur dicere, quod prius agatur de generatione, postea de materia, quoniam reuera tota illa tractatio de materia est, de generatione autem non exactè, neque per se, sed propter materiam; modo tamen aliquo dici potest, prius generationem considerari, licet ea non sit propria de generatione tractatio, quia reuera prius aliqua de generatione dicuntur, quàm ex ea inueniatur materia, ideo Aristoteles in Contextu quinquagesimo septimo illius primi libri dixit, se primum de generatione communiter dicere velle, denotans ordinem quendam institutum propter viam, quod etiam hic dicit. Nam si propriè sumere velimus tractationem de partibus animæ, & de operationibus, Aristoteles prius de partibus, seu facultatibus animæ tractauit in libris de Anima, postea de operationibus. in Partibus naturalibus, ibi enim propriè, & per se de operationibus agit. Si verò consideremus sermone aliquem de operationibus institutum propter ipsas animæ facultates cognoscendas, agit in libris de Anima, de operationibus prius quam de facultatibus, ut ex ijs nos ducam in facultatum cognitionem, & de obiectis prius, quàm de operationibus, ut ex ijs operationes cognoscamus, sed quoniam non per se, neque exactè sermo sit de operationibus ante, quam de facultatibus, sed propter viam doctrinæ, qua ducendi sumus in cognitionem partium animæ, ideo scopum Aristotelis spectantes dicere debemus, has duas quæstiones, quæ in hoc Contextu proponuntur, non ad ordinem, sed ad viam doctrinæ pertinere.

CONTEXTVS XI.

Videtur autem non solū ipsum quid est cognoscere vtile esse ad cognoscendas causas accidentium substantijs, sicut in Mathematicis quid rectum, & quid obliquum; aut quid linea, & planum ad cognoscendum, quod rectis trianguli anguli sunt æquales: sed & è cō-

trario accidentia conferunt secundum magnam partem ad cognoscendum ipsum quid est; Cum n. habemus reddere secundum imaginationem, et de accidentibus aut omnibus, aut pluribus, tunc & de substantia habebimus dicere aliquid quàm optimè. Omnis enim demonstracionis principium est ipsum quid est. Quare secundū quascunque definitiones non cōtingit accidentia cognoscere, sed neque coniecturare de ipsis faciliè, manifestum, quòd dialecticæ dictæ sunt, & vanæ omnes.



VM hæc pars varijs modis ab alijs connectatur, nec desinit, qui dicant eam cum sequentibus, non cum præcedentibus esse connectendam, ego omnis aliorum sententijs sequendam puto opinionem Auerrois, qui dicit, Aristotelem hic rationem reddere quæstionis positæ in Contextu præcedenti, quæ fuit, an a partibus animæ procedendum sit ad operationes, quæ esset demonstratio a priori, an ab operationibus ad partes, quæ esset demonstratio a posteriori. Huius igitur suæ quæstionis rationem reddit, quæ est, quoniam cognitio essentię rei confert ad cognoscenda accidentia consequentia, & è conuerso cognitio accidentium confert ad cognoscendam rei essentiam. Quoniam igitur in vsu est vterque processus, & modo vtimur hoc, modo illo, non abique ratione quæstio proposita est, an prius cognoscendæ sint singulæ partes animæ, quid sint, & ab ijs procedendum ad accidentia cognoscenda, & operationes, an potius ab operationibus ad cognoscendam essentiam singularum animæ partium. Possumus Contextum hunc in duas partes diuidere, in prima Aristoteles hanc rationem, seu dictum bimbrem adducit, in altera rationem reddit eorum, quæ dixerat in prima. Incipit autem secunda pars ab ijs verbis. *Omnis enim demonstracionis principium est ipsum quid est.* Prima potest in quatuor particulas diuidi, in quarum prima ponitur primum membrum, videlicet quòd cognoscere ipsum quid est, confert ad cognoscendas causas accidentium. In secundâ hoc declaratur exemplis. In tertia ponit alte-

nam membrum conuerſum, videlicet accidētia quoque multum conferre ad cognoscēdū quid eſt. In quarta huius declaratio. Et ut duo p̄ dicta membra hic adducatur tanquam ratio quæſtionis factæ in Contextu præcedente, & manifeſtè pertineant ad uiam doctrinæ, cum ſignificent duas ſpecies demonſtrationis, ex hoc oſtenditur, etiã quæſtionem factam in Contextu præcedente ad uiam doctrinæ pertinuiſſe. Primum membrum in hiſ verbis conſiſtit. *Ipfum quid eſt cognoscere utile eſt ad contemplandas cauſas accidentium ſubſtantij.* Certum eſt, Ariſtotelem per quid eſt, niſi aliud ſignificare, q̄ definitionem ſubiecti, dicit enim ex cognitione naturæ ſubiecti cognoscei cauſas accidentiū, quæ eam naturam conſequentur, & quamuis hoc propter animam dicatur, quæ non eſt ſubiectum, ſed principium ſubiecti, tamen idē eſt dicere accidentia animatorum pendere a definitione animæ, atque a definitione, ſeu natura corporis animati, nam pendere a definitione animæ eſt ab ipſa anima pendere tanquam a cauſa, ab anima autem pendere eſt pendere ab ipſa eſſentia, & definitione corporis animati. Quoniam igitur hæc in eundem ſenſum cadunt, ſententia horum verborum erit. Cognitione eſſentiæ ſubiecti conſert ad accidentiū ſciētiam ad ipſiſcendā per ſuas cauſas. Dicitio, *ſubſtantij*, poteſt intelligi duobus modis, qui ſimiliter in unum ſenſum cadunt. Quod enim intelligat Ariſtoteles primam Categoriā ab alijs nouem diſtinctam, dicendum non eſt, cum accidentia quoque poſſint in ſciētia aliqua habere locum ſubiecti, de quo propriæ affectiones demonſtrantur, ut patet in Mathematicis, ex quibus ſumit Ariſtoteles exempla ſequentia. Vel igitur dicendum eſt, ſubſtantiam ſumi pro eſſentia, & ſenſum eſſe hunc, cognitio ipſius quid eſt conſert ad contemplandas cauſas eorum, quæ accidenti eſſentijs rerum idē q̄ eſſentias rerum conſequentur. Vel dicendum eſt, ſubſtantias hic ſumi pro ſubiectis ſcientiarum, ſiue ſint ſubſtantie, ut in ſcientia uaturali, ſiue accidentia, ut in Mathematicis, è quibus etiã ſequentia exempla ſumuntur. Senſus tamen in idem cadet, nam illa, quæ accidenti per ſe ſubiectis, conſequentur eſſentias ipſorum, quare utrumque eſt idem dicere per diuerſa. Mihi tamen probabilius videtur, ut ſubſtantia hic ſumatur pro ſubiectis ſcientie, quoniam Ariſtoteles, quando ſubſtantiam ſumit pro eſſentia, non admodum ſolet in plurali numero dicere ſubſtantias, ſed ſubſtantiam in ſingulari, vnus enim rei eſſentia una eſt, ideo etiã in ſingulari hic dicit, *ipſum quid eſt*, quod idem ſignificat, quod eſſentia. Alibi quoque inuenimus, Ariſtotelem accepſiſſe ſubſtantiam pro ſubiectis in ſcientia, ut in Contextu centefimo ſeptuageſimo octauo primi libri Poſteriorū, ubi ſubſtantiam, & punctum uocat ſubſtantias, quia

ſunt ſubiectis in Arithmetica, & Geometria. Senſus igitur clārus hic eſt. Cognoscere quid eſt, & eſſentiam ſubiecti conſert ad cognoscēdas cauſas affectionum, quæ ipſi ſubiectis accidunt. Ex hoc loco ego aliās argumentum ſumpti ad comprobandum ſententiam meam de medio demonſtrationis, ut legere eſt in primo libro meo de medio demonſtrationis, capite tertio decimo, & decimo quarto, ideo nunc eo loco citato pauca dicam. Significat hic Ariſtoteles, non ſemper in demonſtratione poſſima medium eſſe definitionem ſubiecti, ſed eſſe tamen primum medium in ſcientia, & primam omnium accidentium cauſam, ſed aliquorum proximam, aliquorum autem remotam, nam ſi ipſamet definitio ſubiecti eiſet immediata cauſa omnium accidentium illius ſubiecti, Ariſtoteles non diceret, *ipſum quid eſt*, in numero ſingulari, & cauſas, in plurali. Nec diceret, ipſam eſſe utilem ad cognoscēdas cauſas, ſi eiſet ipſamet ſola illorum cauſa, ſed quia eſt prima cauſa a qua pendet aliæ intermedie cauſæ, ideo dicit eam eſſe utilem ad contemplandas cauſas. Rectè enim dicit, *contemplandas*, non dicit cognoscēdas, quia contemplari magis ſignificat inueſtigationem, & laborem. Poſtquā enim cognouiſſimus definitionem ſubiecti, inquiremus cauſas multorum accidentium, quæ ſunt illius primæ cauſæ notria nunquam cognoscerentur, ſi quidem ipſa non eſt omnium proxima cauſa, ideo ea cognita illas indagare oportet. Hanc noſtram ſententiam ſequentia exempla confirmant, & alias omnes reprobant, quādo ſubiungit. *Sicut in Mathematicis quid rectum, quid obliquum, aut quid linea, & planum ad agnoſcendum, quōd rectis triangulis anguli ſunt æquales.* Dubitant enim multi, & ſe extricare nequeunt, quia nulla harum definitionum eſt medium illius demonſtrationis, quæ demonſtrantur tres trianguli angulos eiſe æquales duobus rectis, & multas dicunt ineptias, quas referre opere precium non eſt. Ego autem dico, Ariſtotele rectè hoc facere; cum enim dixiſſet, definitionem ſubiecti conſerre ad cognoscēdas cauſas accidentium non quidem ut medium omnium demonſtrationum, ſed ut primam oīum radicem, & cauſam, ſicut expoſuiſſimus hic exēpli gratia aſſert definitiones ſuperficiæ, & lineæ, & lineæ rectæ, & lineæ obliquæ, quæ ſunt ſpecies ſubiecti Geometriæ, quarum definitiones ſunt prima principia in ea ſciētia, ſine quorum cognitione non poſſemus demonſtrare tres angulos trianguli eſſe quales duobus rectis, licet nulla harum definitionum ſit mediū illius demonſtrationis, quæ cum ſit trigefima ſecunda primi Elementorum Euclidis, eſt ualde remota a primis definitionibus, & eius medium eſt aliud accidens prædemonſtratiū, nempe æqualitas anguli externi duobus internis oppoſitis, quod medium pendet ab alto medio, & illud

Iacobi Zabarellæ datauini

& illud ab alio, donec perueniamus ad prima principia, quæ non habent alia priora, & sunt definitiones specierum ipsius subiecti, quarum aliquas hic Aristoteles adducit exempli gratia, cum & alias multas connumerare possit, siue earum præcognitio sit agens, siue solum dirigens, quia nihil aliud vult significare, quam pendentiam omnium accidentium a definitione subiecti, quamuis hoc non sit actu medium in eorum omnium demonstrationibus. Ad hoc autem Aristoteles opportuna esse iudicauit exempla ex Geometria, ubi enim prima principia sunt primò nota nobis, & natura, ibi facillè cognoscimus pendentiam omnium ab illis. Sed *est de conuerso accidentia confutum magnam partem ad cognoscendum quid est.* His verbis ponit alterum membrum, & inquit. Accidentia quoque è conuerso magnam partem conferre ad cognoscendam definitionem, siue sui subiecti, siue suæ causæ, eadem enim ratio est, ut antea considerauimus. & est processus a posteriori ad prius, & ab effectu ad causam, cum alteri prius membrum significauerit processum a priori, a causa ad effectum. Sed considerandum est, cur dicat, *magnam partem.* Aliqui putant, hoc dici ad differentiam demonstrationis a priori, per quam perfectè rem scimus, nam per demonstrationem a posteriori cognoscimus rem imperfectè & secundum aliquid, non secundum totum. Quæ interpretatio admittenda non est, quoniam verba hæc ab Aristotele profertur ad augendum, non ad imminuendum; non enim vult denotare imperfectionem demonstrationis a posteriori, sed vtilitatem magnam, cum dicat, *magnam partem.* Præterea, si Aristotelem legamus in Contextu trigesimo nono secundi libri Posteriorum, demonstratio a posteriori comparata cum demonstratione a priori, nihil scire facit, ibi enim dicit, quod qui quocunque modo rem cognoscit non per suam causam, is non cognoscit aliquid ipsius rei; itaque non posset hic dicere, quod secundum hanc computationem, magnam rei partem notificet demonstratio a posteriori. Præterea si Aristoteles his verbis denotare voluit, non totam rem cognosci per accidentia posteriora, significauit etiam cognosci totum, & totum quid est per aliquod aliud, per quodnam igitur? hi respondere debent, per demonstrationem a priori, si respectu huius hoc dicitur: attamen hoc manifestè falsum est, quia per demonstrationem a priori non potest subiecti definitio notificari, ut Aristoteles in secundo libro Posteriorum docuit, & vt nos tum in Commentarijs tum in libris de Methodis declarauimus. Multorum sententia est, quod Arist. de demonstratione a posteriori hoc dicat respectu aliarum methodorum, quibus potest inuestigari quid est, nempe viæ diuisiue, & viæ compositiue, de quibus locutus est in secundo libro Posteriorum. Cui

enim per has quoque notificetur quid est, non igitur per solum demonstrationem ab effectu. Sed neque hoc dici potest, quia via compositiua nil aliud est, quam inductio, cuiusque nullus est vsus, nulla vtilitas, ubi opus est demonstratione a posteriori, vt in tertio libro de Methodis capite decimo nono, a nobis ostensum fuit, via verò diuisiua nihil notificat, solum disponit ut ibi Aristoteles docet: hic verò loquitur de solo instrumento notificante. Ego igitur puto, intelligenda hæc verba esse iuxta illud, quod in contextu quinto dixi de Methodo notificandi quid est, hoc enim nulla methodo formaliter notificatur, siquidè omnis methodus notificat, quod sit, vel cur sit, sed per notificationem aliorum quasi totum notificat quid est. Cum igitur hic loquamur de definitione subiecti notificanda per demonstrationem a posteriori (hec enim non potest alia efficaciori methodo notificari) rectè dicit Aristoteles, accidentia magnam partem conferre ad inueniendam huiusmodi definitionem. Quod namque partem tantum conferant, nec totam hanc computationem præbeant, iam in memorato loco declarauimus, quoniam ex accidentibus non notificatur ipsummet quid est, sed sola inharèntia horum attributorum, hac autem inuenta, fit intellectui confidendi notum per seipsum, quod illa predicantur de re in quid. Dicit autè Aristoteles, *magnam partem*, quoniam intellectus non cognosceret, ea prædicari in quid, nisi prius cognosceret ea in illa re inesse, quod præstat demonstratio a posteriori, sine qua nunquam cognosceret, si illa sint ignota secundum naturam, supponimus enim seruationem esse de illis prædicatis in quid, quod sunt ignota secundum naturam. Cum itaque qui principium rei habet, plusquam dimidium ipsius habere uideatur, ut ait Aristoteles primo Ethicorum, capite septimo, & initium huius cognitionis habetur a demonstratione ab effectu, rectè dicitur, hanc demonstrationem conferre magnam partem ad cognoscendum quid est, præsertim cum hæc demonstratio notificet totum illud, quod potest per methodum notificari, nempe quod illa attributa illi rei competant, hoc enim cognito, intellectus noster non magno negotio animaduertit, ea in eo quod quid est prædicari. *Quando enim habemus reddere secundum imaginationem.* Hæc est declaratio secundi membri, quod erat, accidentia magnam partem conferre ad cognoscendum quid est. Quando enim (inquit Arist.) dicere aliquam possumus de accidentibus rei, de ipsa quoque rei essentia apti sumus aliqua dicere. Dicit, *secundum imaginationem*, ad significandum accidentium notitiam cõsulam, & imperfectam, vt dicunt Themistius, & Ioannes Grammaticus, cum enim de accidentibus loquamur vt de medijs, per quos sumus declaraturum ipsum quid est, hoc est attributum in quod

que sunt ipsorum accidentium cause, nō possumus ipsorum accidentium aliam habere cognitionem, quā consulam ignorata causa, ideo Aristoteles dicit, secundum phantasiam, quia per phantasiam non cognoscimus res nisi imperfecte, & confuse. Dicit, aut omnibus, aut pluribus, nō dicit absolute omnibus, quia sic denotat impossibilitatē cognoscendi quid est, cum in qualibet re plura sint accidentia, quæ ignoramus, & fortasse nunquā cognoscemus, præsertim in rebus animatis. Neque dicit, vno aliquo, quia plura sunt in quacunque re attributa in quid, quæ eius definitionē constituunt, quæ omnia ex vna tantum operatione, vel vno accidente notificari non possunt, sed ex pluribus. Dicit aliquid, quia non possumus omnium rerum habere perfectas definitiones, & cognoscere omnia prædicta quidditatiua, sed omnium ferme specierū differentias vltimas ignoramus. Cum autem dictio hæc defectum, & imperfectionem denotet cognitionis, videtur Aristoteles sibi repugnare, dum statim subiungit, quam optime, quod indicat perfectam cognitionem. Nulla tamen est contradictio, quia, non dicit Aristoteles optimam cognitionem absolute, vt Themistius animaduertit, sed in genere, id est pro conditione humana, quod etiam significare videtur Græca verba *ἡμέτερα*, id est, quam pulcherrimam, nam pulcherime de aliqua re loquimur, quando omnia dicimus, quæ in humanam cognitionem venire poterunt, licet alia multa ignorentur in illa re. Cum in hac priore huius contextus parte Aristoteles duo illa contraria dicta pronuntiauerit, quibus duas demonstrationis species denotauit, multi inde occasione sumptero loquendi hoc in loco de regressu, & ipsum confirmandi testimonio Aristotelis, qui cum ponere videtur. Attamen sunt in errore, quia licet eorum de regressu opinio sit vera, tamen hic Aristoteles nihil de regressu dicit, nō enim hos duos progressus ponit, vt factos in eisdem terminis regrediendi gratia, sed vt distinctos, & vt diueras tantummodo demonstrationis species, quas dari concedunt omnes, etiam illi, qui regressum negant, quare intempesium omnino est hoc in loco, loqui de regressu.

Omnis enim demonstrationis principium est ipsum quid est. Hæc est secunda pars huius contextus, in qua Aristoteles rationem adducit eorum, quæ dixit in prima, & ex ea etiam quoddam corollarium colligit. Rationem his verbis adducit, quoniam ipsum quid est, omnis est demonstrationis principium. Sed cum in prima parte duo dixerit dubium est, vtrius rationem his verbis adducat. Aliqui sensum ipsum verborum respicientes dicunt, rationem afferri prioris dicti, quod pertinebat ad demonstrationem propter quid. Cur enim ipsum quid est cognoscere, conferat ad cognoscendas cau-

sas accidentium, ratio est, quia ipsum quid est omnis demonstrationis est principium, quocirca manifeste assertur ratio prioris dicti. Alij vero putantes hanc esse negationem quandā, & idem declarari per idem, putant, hanc secūdi dicti potius rationem esse, cum sit etiam verisimilius eorum, quæ proximè dicta sunt, rationem nunc afferri, quā eorū quæ remotius. Huius sententiæ fuere Simplicius, & Ioānes Grammaticus, & quia non ita manifestum est, quomodo verba hæc, quæ demonstrationem propter quid significant, possunt esse ratio posterioris dicti, quod pertinet ad demonstrationem quod, ideo hoc ipsi diuersis modis declararunt. Ioānes Grammaticus inquit, rationem reddi, cur in secundo dicto dictum sit, *Secundum phantasiam*, id est imperfecte, & confuse, ratio enim est, quia non habentes adhuc notitiam ipsius quid est, quod omnis demonstratio, & omnium accidentium est principium, non possumus aliam accidentium cognitionem habere, quā consulam, quāsi habetur per phantasiam. Simplicius autem ait, demonstrationem propter quid sui verbus significatam afferri, vt rationem finalem demonstrationis ab effectu significatam per secundum illud membrum, si nō enim demonstrationis ab effectu est demonstratio à causa, quando quidem ex effectibus loquimur quid est, & causis, quia postea illud quid est futurum est principium omnis demonstrationis accidentium. Ego verò neutram admiſtendam puto opinionem, nō priorem, quia dictio enim iudicat reddi causam eorum, quæ proximè dicta sunt, non eorum quæ remotius; non alteram posteriorem, quia exorta nimis, ac violenta est, siue iuxta Simplicium, siue iuxta Ioannem Grammaticum, siue quouis alio modo intelligatur. Sed credo, Aristotelem reddere rationem vtriusque dicti simul, quod enim & cognitio ipsius quid est, sit vtilis ad cognoscendas causas accidentium, & è conuersione cognitio accidentiū confet ad cognoscendum quid est, nulla alia est causa, nisi essentialis colligatio, & connexio nature rei cum accidentibus eam consequentibus. Est enim cum nexu causa cum effectis, quo fit vt ex vtrolibet notiore alterum quoque fiat notum, & tū ex causa notiore possit innotescere effectus ignotior, tum ex effectu notiore possit causa ignota notificari simili quodam modo si duo homines propinqui inuicem sint, ille, qui vnū intuetur, videtur eodem aspectu etiam alterum videre, propter eorum propinquitatem, & coniunctionem. Sic igitur in essentialiter connexis, qui vnum cognoscit, facile potest ex ea cognitione etiam alterum cognoscere. Hanc colligationem significat Aristoteles, dum inquit, ipsum quid est esse principium omnis demonstrationis, id est esse causam omnium accidentium, quæ demonstrantur, siquidem demon-

Iacobi Zabarella Patavini

demonstrationis principia sunt causae eius, quod demonstratur. Sed quaerunt hic quam definitionem dicat, Aristoteles, esse omnis demonstrationis principium, an subiecti definitionem, an affectionis. Alii considerantes, Aristotelem in secundo libro Posteriorum dicere medium esse causam maioris extremi, & Auerrois sententiam absque dubio esse, quod medium demonstrationis sit semper, & necessario definitio affectionis, raro autem, & per accidens subiecti, putarunt Aristotelem hoc dicere de definitione affectionis, omnis enim demonstrationis principium est affectionis de finitio non ita subiecti, & dicunt, Aristotelem per hoc significare velle magnum connexionem demonstrationis cum definitione. Sed hi in errore sunt, quia ad locum hunc minime pertinet consideratio definitionis affectionis, sed de sola subiecti definitione in hoc contextu loquitur, dum inquit, cognitionem ipsius quid est, vtilem esse ad causas accidentium cognoscendas, & vicissim cognitionem accidentium vtilem ad cognoscendum quid est. Alij verò fatentur, Aristotelem loqui de definitione subiecti. Sed sic intelligunt, in omni demonstratione medium est definitio subiecti, hanc enim ipsi sententiam sequuntur, hanc tamen falsam esse iam nos in primo libro nostro de Medio diffusè demonstrauimus, vnde non est, quod hic aduersus eam disputatio instituat. Solum dico, Aristotelem hoc ipso in loco falsitatem sententiae declarasse, quando dixit, definitionem subiecti vtilem esse ad cognoscendas causas accidentium, sic enim indicauit, ipsam non esse talem omnium causam, quae in omnibus demonstrationibus fumenda sit vt medium, sed distinctas ab ea esse ipsas accidentium causas. Nos igitur ex illis verbis eorum horum verborum interpretationem desumamus dicentes, Aristotelem hic non loqui de definitione, ut de medio demonstrationis, sed loqui de definitione subiecti vt de primo principio, à quo pendunt omnes demonstrationes, quae in singula scientia fiunt, licet ipsa non earum omnium medium sit, quia non omnium est principium proximum, sed omnium tamen principium, vel proximum, vel remotum. Hic est eorum verborum sensus maxime ad rem pertinens, & consentaneus omnibus praecedentibus verbis, praesertim ijs, quae modo retulimus ex initio huius contextus. Tandem Aristoteles quando dicit, *Quare sequendum quascumque definitiones*, corollarium ex dictis colligit, cuius sensus hic est. Quando ex alicuius rei tradita definitione non innotescent accidentia illius rei, illa non est rite tradita definitio, sed Dialectica, & vana. Cuius dicti ratio clara ex dictis sumitur, nam definitio constat ex attributis essentialibus quae sunt causae accidentium, quae insunt rei per se, igitur qui veram & rite traditam rei definitionem habet,

per eam facile potest accidentia cognoscere, ob essentialia, quem diximus, connexionem accidentium propriorum cum essentia rei, ergo à destructione consequentis omnis definitio, per quam accidentia non innotescent, vana est, & Dialectica, nec potest esse tradita per attributa essentialia, sed per accidentalia, & per communia, per quae procedit Dialectica. Rescè autem talis definitio dicitur vana, quia frustratur sine definitionis, cui non exprimat, quid est. Considerandum est, cur dicat, *Cognoscere neque coniectare de ipsis facile*. Duas possumus asserere rationes. Vna est, quia definitio subiecti est causa omnium accidentium, sed aliorum proxima, aliorum verò remota. Quoniam igitur ea, quae remotius pendent ab essentia non ita facile ex essentiae cognitione innotescent, sed per alia accidentia media, ideo propter hoc dixit, *coniectare de ipsis facile*, coniectare enim vult cum maiori labore ac longiore discursu rem cognoscere. Altera ratio, quam magis probō, est, quia considerauit Aristoteles non esse nobis perfecte cognitae naturas rerum, & omnia attributa in quid, quod sit, vt vbi perfecte cognita nobis est essentia rei, ibi etiam accidentia consequentia quae cognoscimus: vbi verò imperfecte est cognita essentia, ibi & difficilius & imperfectius accidentia noscimus, quod Aristoteles hinc vocat, *coniectare de ipsis facile*, id est facile duci in aliquam saltem imperfectiorem accidentium notitiam. Neque cuius propterea dicemus in talibus definitionem esse vanam, ac Dialecticè traditam, quia licet absolute perfecta non sit, dici tamen potest perfecta pro humana conditione, quoniam exactior cognitio essentiae illius rei ab homine haberi non potest, vel saltem haec tenus non habetur, quare si definitio aliquam habeat imperfectionem, sed perfectior tamen tradit ob nostram imbecillitatem non possit, prope saltem accidit ad essentiam rei exprimendam, ideo ex ea saltem coniectare facile poterimus de accidentibus consequentibus, saltem de pluribus, nam contingere etiam potest, vt aliqua penitus ignorentur. Multi hic dubitant aduersus illud Aristotelis dictum, accidentia magnam partem cōferunt ad cognoscendum quid est, nihil enim potest agere ultra gradum propriarum virium, atque substantia est maioris entitatis, quam accidens, igitur accidens, cum sit minoris entitatis, non videtur posse in nobis producere conceptum substantiae. Quid ad hoc alij dicant, omissio considerare. Ego dicendum puto, accidentia non alia ratione conferre ad cognoscendum quid est, quam vt medium demonstrationis ab effectu, quare dicere, accidentia conferre ad cognoscendum quid est, est dicere demonstrationem ab effectu conferre ad notificanda attributa in quid, vt omnis demonstratio cognitionem parit non vt agens primum, sed

vt secundarium, & instrumentale, cum primarium agens, & conceptum producens sit intellectus noster, vel aliud aliquid, quod hic non est opportunum considerare. Vt igitur videamus, an agens producens conceptum substantiæ agat vltra proprias vires, non instrumentum logicum spectare oportet, sed agens primum, de quo hic sermo non est. Sed hoc etiam omisso, & solos ipsos per se conceptus & accidentium, & substantiarum. Considerando, dico, nullus momenti hanc dubitationem esse, vt enim videamus, an accidens generans in nobis conceptum substantiæ agat intra proprias vires, an vltra, non ipsam rerum entitatem, seu perfectionem spectare debemus, sed euidentiā, & gradum certitudinis cognitionis, quia maior vel minor cognitio in nobis non sumitur a maiore entitate, ac perfectione rerum, sed a maiore vel minore euidentiā, ac certitudine. Quoniam igitur accidentia sunt aliquando a nobis rectius cognita, quam essentia rei, quia sunt euidentiōra essentia, ideo producere possunt cognitionem essentiæ, nec ob id agent supra vires, sed infra, dummodo nil aliud ex ijs notificatum consideremus, quam existentiam causæ, quod enim ea sit etiam attributum in quibusdam, aliud quoddam est, quod non a demonstratione, sed post demonstrationem nobis demonstrantibus notificatur.

CONTEXTVS XII.

Dubitationem autem habet & passionem animæ, vtrum sint omnes communes, & habentis, an sit aliqua & ipsius animæ propria, hoc enim accipere quidem necessarium est, non autem facile. Videtur autem plurimarum nullum sine corpore pati, neque agere; vt irasci, confidere, desiderare, omnino sentire. Maximè autem assimilatur proprio ipsum intelligere. Si autem est & hoc imaginatio quædam, aut non sine imaginatione, non continget vti que hoc sine corpore esse.

SANCTVS Thomas locum hunc cum præcedentibus ita cõnectit. Cum Aristoteles hæcenus considerauerit difficultates pertinentes ad essentiam animæ

cognoscendam, nunc transit ad considerandam difficultatem in cognoscendis operationibus, & accidentibus consequentibus. Quod conuenienter fieri videtur, quoniam in contextu tertio proposuit considerandam & ipsam animæ essentiam, & accidentia consequentia, postquam igitur locus est de difficultatibus pertinentibus ad essentiam animæ, rationi conueniens est, vt illas quoque recenseat, quæ ad operationes pertinent, id quæ significat coniunctiua dictio, quando hic inquit, & *passiones* Auerroes autem, & alij complures dicunt Aristotelem adhuc versari in considerandis difficultatibus ad essentiam animæ pertinentibus. cum enim in præcedenti contextu dixisset accidentia esse plurimum profutura ad cognoscendum quid est, nunc subiungit, maiorem difficultatem adhuc reddi in ipsa essentia animæ cognoscenda, quoniam de ipsis quoque operationibus ex quibus ad eam progrediendum est, magna occurrent dubia, neque facilia explicata, illud præfertim, an omnes operationes animæ sint communes corpori, an aliqua sit animæ propria, hoc enim quanti momenti sit ad essentiam animæ cognoscendam, Aristoteles ipse in contextu sequente significabit, qui huic expositioni fauere videtur. Ego puto ex vtraque connectione vnam esse faciendam, vt dicamus, Aristotelem simul vtramque respicere, tum difficultatem, quæ occurrit in affectionibus animæ, tum etiam difficultatem inde prouenientem in essentia animæ cognoscenda. Inquit igitur Aristoteles, dubium maximum nos urget de operationibus animæ, an sint omnes communes corpori, an aliqua sit ipsius animæ propria, intelligit autem communem, & propriam eodem modo, quo in contextu tertio, sicut nos ibi declarauimus. Communes enim operationes dicuntur, quæ sunt etiam habentis, id est, corporis, quod animam habet, corporis animam, iam enim in contextu tertio dixit illas, quæ dicuntur communes, animalibus propter animam in eis, proprias verò appellat illas, quæ sunt sine vilo corporis vso, siue vt proprii organi, siue vt alieni, proinde sine operatione alius cuius facultatis corporeæ. Hanc difficultatem, inquit Aristoteles, necessarium est soluere, non tamen facile, est enim necessarium tum ad ipsarum operationum notitiam habendam, tum etiam ad essentiam animæ cognoscendam, & huius necessitatis ratio declarabitur postea in contextu tertio decimo. Cur autem non sit facile, exponet statim Aristoteles in hoc contextu declarans, in quibus nam animæ operationibus hæc difficultas sit, & in quibus non sit. Simplicius interpretans illam dictionem, *passiones*, notat (quemadmodum & in tertio contextu) Aristotelem hac voce non completi operationem animæ intellectiua in se manentis, hæc enim non potest dici passio, cum non sit

Iacobi Zabarellæ Patavini

fit accidens, sed substantia ipsa animæ, sed loqui solum de operationibus animæ progressivis in corpus, hic namque possunt appellari passiones. Aliena tamen ab Aristotele est hæc Simplicij expositio, hoc enim constituto, quod Aristoteles loquatur de solis operationibus animæ existentis in corpore, certum est, has omnes esse communes, sunt enim omnes cum corpore; quamobrem dubitatio Aristotelis locum non haberet. Quare dicendum omnino est, Aristotelem non coarctare considerationem animæ, & operationum eius ad eas, quæ sunt in corpore sed omnibus modis, & absolute animam considerare, & dubitare, an modo aliquo habeat operationem non communicatam cum corpore, ex hoc enim oritur dubium de anima, an sit à corpore separabilis, nec ne, ut Aristoteles dicturus est in contextu sequente, ibi enim indicabit, animam à corpore separabilem esse, si propriam habeat operationem; inseparabilem verò si omnes habeat communes. Unde colligimus, Simplicium in illa sua divisione animæ rationales petere principium, sumit enim animam rationalem considerari, & ut manentem in se, et ita habentem operationem propriam, quæ est eius substantia, & ut progressam in corpus, nec sine corpore operantem; attamen non possumus cognoscere intellectum posse in se manere, & esse sine corpore, nisi prius cognoscamus aliquam eius operationem separatam, & sine corpore factam. Dicendum igitur est, dubium hoc Aristotelis esse absolute de operationibus animæ, an earum aliqua sit non cum corpore communicata, an sint omnes communes. Vocat autem, *passiones*, vel quia reuera existimaverit omnes esse communes, his enim conveniens est passionis nomen; vel quia lato vocabulo sumat nomen passionis pro quibuscumque operationibus consequentibus. *Videtur autem plurimorum nulum.* Declarat, in quibus affectionibus animæ sit difficultas, & in quibus non sit, & numerans aliquas operationes partis animæ sentientis inquit, manifestum in iis esse, quod sint communes, & non sunt siæ corpore. Et subdit clarum esse virtutes de cunctis operationibus ad sensum attentibus, quod non sine corpore fiunt; verbum enim, *Videtur*, quod Græcè est *φαίνεται*, hic evidentiam significat, non dubitationem, quia nunquam invenitur apud Græcos verbum *φαίνεται* significare dubitationem. Quando autem dicit, *primam nullo*, non potest nisi passiones ipsas significare. Quando postea subiungit, *passi neque agere*, sano modo hæc accipienda sunt, non enim tribuit ipsis passionibus animæ, quod patientur, aut agant, sed est modus quidam loquendi, qui nil aliud significat, quam has fieri aut patienti animæ, aut agenti. Nolens autem hic disputare, an anima operetur patiando, an agendo, ideo ob caute-

lam dixit siue pati, siue agere. Notandum est, quod Aristoteles dicens, *ut scilicet, considerare, appetere, omnino sentire*, significat, se tres illas nominasse, ut operationes animæ sentitivæ, cum postea subiungat, & ut uno verbo, & universè dicam, ipsum sentire. De operationibus autem animæ vegetalis Aristoteles hic nihil dicit, quia adhuc ignotum est, plantas esse animatas, quod ipse in calce huius primilibræ aduersus antiquos demonstrabit; non poterat enim dicere nutritionem esse operationem animæ, nisi præsupponendo plantas vivere. Has igitur hic subicit operationes, præsertim cum manifestum sit, has esse communes & cum corpore factas, id enim, quod facit evidentissimum esse, quod omnes operationes tum partis sentitivæ, tum vegetalis sint cum corpore communicatæ, & nulla earum sit ipsius animæ propria, est, quod omnes sunt organice, & additæ alicui statutz corporis parti, in qua fiunt. *Maximè autem assimilatur proprio ipsum intelligere.* Tandem exprimit, in qua operatione animæ dubium sit, an sit propria animæ, an communis, ut alia, & inquit, dubium esse de operatione partis intellectivæ, neque de hac omni, sed de sola intellectivæ, quæ à Græcis dicitur *νοῦν*, hoc enim verbo significatur præstantissima omnium operationum, quæ non solum humano, sed etiam diuino intellectui attribui possit. Rationem huius difficultatis, significat Aristoteles, causam esse, quæ in alijs operationibus causa fuit evidentiz, quoniam enim intellectus & eius operatio, nullum habet organum proprium, ideo videtur esse sine corporis usu. Attamen ex altera parte adducit expressè rationem, cur neque hæc sit operatio propria animæ, sed cum corpore facta, & communis. Ratio est quia intellectivæ *vel est phantasia, vel non sine phantasia*, supponit enim his verbis Aristoteles operationem phantasiæ esse manifestè communem, quia est organica, quare hoc constituto, inquit, etiam intellectivam esse operationem communem si ponatur vel idem esse cum imaginatione, vel saltem non sine imaginatione. Inquit autem sub conditione, *si est hoc imaginatio quedam, aut non sine imaginatione*, quia non est hic conveniens locus, in quo asseueranter de hac re loquatur, & hanc difficultatem soluat, sed contentus suæ clarè proferet in contextu Trigesimo, & Trigesimonono tertij libri, ubi sine ulla conditione dicturus est intellectum nunquam intelligere sine phantasmate. Hoc autem in loco, extra sub dubio quidem relinquunt, sed ita tamen loquitur, ut facilè intelligatur, quid hac in te sentierit. Rationem enim, cur hæc videatur esse operatio animæ propria, non expressè producit, quia in hac vidit, partem esse effectivam, ut enim operatio aliqua dicatur esse animæ propria, & non facta cum corpore, non satis est, si non habeat organum proprium: sed oportet etiam

etiam, vt nullo alio modo à corpore pendeat, quod de intellectu dicere non possumus; quâuis enim à nullo proprio organo pendeat, pendet tamen à corpore (vt auunt) obiectiue, quia non potest intellectus intelligere, nisi offeratur ei obiectum à phantasia, quam ratione cum hic Aristoteles exprimat, & efficaciter loquatur, indicat quod existimare in intellectu est operationem communem, & totius hominis, non animæ solus; immo necessarium est hoc confiteri, si tueri velimus veritatem huius conditionalis, si intelligere vel est imaginatio, vel non sine imaginatione, nō potest sine corpore esse; dubium n. significat Aristoteles esse solū antecedens, cum sub conditione ipsum profertur, at non consequentiam, cum nō dicat, videtur neque hoc sine corpore esse, sed dicat, non contingit, non est possibile. Dum igitur adhibemus veritatem antecedentis, quod in tertio libro sine illa conditione, & liberè pronuntiamur, necesse est, Aristotelem hic dicere, intellectum non posse sine corpore fieri, & ita est operationem communem. Considerandū est præterea, Aristotelem dicere *ὅτι οὐκ ἔστιν ἴδιον*, est simile proprio, apparentiam quandam habet, quod sit operatio propria, nec vti amplius verbo *quæritur*, quo paulo ante ad significandam euidentiā vsus erat, nam *ἴδιον* significat apparentiam quandam sine veritate, quod etiam significat aduersariā sequens, cum inquit, *Si autem est, & hoc*. Est etiam magni ponderis duplicata coniunctio, cum primam dicat *& hoc*, deinde verò, *neque hoc* quasi dicat: Hæc quoque numeranda est in operationibus cōmunibus, cuiusmodi sunt illæ, quæ antea nominatæ sunt, irasci, considerare, & omnino sentire. Significat etiā Aristoteles, se putasse imaginationem esse operationem animæ sensitiuæ, cum supponat esse manifestum, quod non sit sine corpore, & ante non de alia operatione protulerit, quod sit euidenter communis, quod de illa, quæ comprehenditur sub hoc communi verbo, sentire, quare significat operationem phantasie pertinere ad sensum. Ex his colligimus errorem Simplicij, qui dicit, Aristotelem hic per, *intelligere*, complexū omnem operationem, quæ sit supra sensum, scilicet exteriores, hoc n. si verum eisset, comprehēderentur hoc verbo operationes omnes sensuum interiorum, et imaginatio, quæ tamen Aristoteli aperte aduersatur, quæ vt clarum sumit, quod imaginatio sit operatio communis, de intellectu verò sub dubio relinquit, donec declaretur an possit esse sine imaginatione, an non. Præterea illæ operationes, quas Aristoteles nominauit vt euidenter cōmunes, non sunt nisi interiorum sensuum operationes, irasci, considerare, appetere, ergo has omnes comprehensas esse voluit sub verbo, sentire, nō sub verbo intelligere. Adde, quod mos est Aristoteli verbo *ἴδιον*, significare præstantissimam nostri intellectus operationem, ita vt quando de

alijs minus præstantibus operationibus in intellectu loquitur, non eas dignetur hæc appellatio, multo minus igitur operationes incensum interiorū hoc verbo significasset. Pater igitur scopum Simplicij hic contrariū esse scopo Aristotelis, siquidē scopus Aristotelis est significare dubium in sola quadā nobilissima operatione, quæ videtur sine corpore fieri. Contra verò Simplicius nititur trahere hoc dubiū ad solas operationes ignobiliores, vt aliqua nobilior omitteretur, quæ sit propria animæ & de qua Aristoteles hic nihil dicat; tamen solum verbum *ἴδιον*, hanc Simplicij errorem manifestissimū reddit. Cur autē dicat Aristoteles, *aut imaginatio, aut non sine imaginatione*, ratio esse videtur, quia secundum aliquos antiquos intellectus idem erat, quod phantasia, de qua eorū sententia nolens hic disputare satis habuit per hanc alternatiuā significare necessariam pendentiā intellectus ab imaginatione. Dicit autem *imaginatio quædam*, quia admissa etiam opinione illa antiquorum, latius tamen pateret phantasia, quàm intellectus, quia etiam secundum illos non omnis phantasia est intellectus, non enim equina, nec asinina, sed sola humana.

CONTEXTVS XIII.

Si igitur est aliqua animæ operatio, aut passionum propria, continget vtique ipsam separari. Si verò nulla est propria ipsius, nō vtique erit separabilis, sed sicut recto in quantum rectum multa accidunt, vt tangere æneam spheram secundum punctum, nō tamen tanget hoc separatum ipsum rectum, inseparabile enim, siquidem semper cum corpore quodam est.



M in contextu præcedente dicitur, esse necessarium, soluere questionem illā de operationibus animæ, an omnes sint ei communes eū corpore, an aliqua sit ipsius animæ propria, nunc rationem referit huius necessitatis, & inquit, necessariū id esse pro essentia animæ cognoscendæ, hanc enim non possumus cognoscere, dū ignoramus, an anima sit à corpore separabilis, & immortalis, an inseparabilis & mortalis, siquidem alia est natura rei mortalis, alia rei immortalis, sed an anima sit separabilis, an inseparabilis, cognosci non potest nisi ex operationibus anime, quia si omnes sint cum corpore, indicat, animā esse inseparabilem. Si verò aliqua sit sine vsu corporis indicat, animam separabilem, igitur ad essentiam animæ

cognoscendâ necessarium est nosse, an omnes eius operationes sint cõmunes, an aliqua sit animæ propria. Itaque ad hanc necessitatē declarandam affert hic Aristoteles duas regulas, deinde earum alteram declarat exemplo Mathematico. Prior regula est, si aliqua est operatio animæ propria, potest anima a corpore separari. Secunda verò est, si nulla est operatio animæ propria, sed eius operationes sunt cõmunes, anima est a corpore inseparabilis. Ideo notandū est ad colligendam separabilitatē animæ a corpore sufficere unam operationem quæ sit animæ propria, sed ad colligendam inseparabilitatem non sufficere unam operationem, quæ sit communis, immò nec plures, sed oportet, omnes esse cõmunes, si anima debeat iudicari inseparabilis. Notandus est etiam error Averrois in intelligenda regula priorē, eam enim sic accipit. Si aliqua est operatio animæ propria, contingit ipsam, id est operationem separari. Sed decipitur, quia Græca dictio *αὐτῆς*, cum sit fecundum generis, non potest significare *ἑαυτῆς*, vel *ἑαυτῆς*, quæ sunt neutri generis, sed significat *ἑαυτῆς*, ut Aristoteles consequentiam faciat ab operatione ad animam ipsam, quod si ab operatione ad operationem ipsam facit, ut Averroes putat, nugatio est in his verbis, cū antecedens sit idem, quod consequens, omnis enim operatio, quæ sine vñu corporis fiat, & propria animæ, & separata a corpore dici potest. Simplicius videns Aristotelem his quibus regulis colligere & separabilitatem animæ, quæ ipsi convenit ut in se manent, & inseparabilitatem, quæ competit ei ut progressâ inquit considerationem animæ in hoc contextu non esse coarctatam ad animam progressâ, sed esse communem, & absolutam, ita ut consideretur hic anima tum ut in se manens, tum ut progressâ. Ideo in prima regula notat, Aristotelem non dixisse solum passionem, sed etiam operationum, quia nomen passionis non convenit operationi animæ in se manentis, sed solum progressâ, nomen autem operationis convenit etiam illi, quæ est animæ in se manentis. Quoniam igitur prior hæc regula pertinebat ad animam in se manentem, ideo inquit, Aristoteles adiecit & operationem, ut sensus esset. Si aliqua est ex passionibus, aut saltem ex operationibus animæ propria, anima est a corpore separabilis. In hac Simplicij sententia notare primum possumus contradictionem manifestam nam in contextu præcedente dixit Aristotelem loqui solum de anima progressâ, & de eius operationibus, non de manente; hic verò consistit, Aristotelem loqui & de progressâ, & de manente. Certum autem est ex ipsa serie, & continuatione verborum Aristotelis, quod de eisdem animæ operationibus hic loquitur, de quibus dubiū esse dixit in cõtextu præcedente; ipso igitur Simplicio cõsistente patet, Aristotelem, in tota hac parte absolutè de anima loqui,

non ut coarctata ad solâ progressâ. Hoc igitur est a nobis in primis maximè notandū, & statuendum, Aristotelem non restringere hic considerationem animæ ad aliquem solum statum exclusivè alijs, sed eam facere absolutam, & communem ad omnes statum sive in corpore, sive extra corpus, cum regulas tradat ad colligendâ tum separationem, tum inseparabilitatem animæ a corpore. Quod enim notat Simplicius in vocibus, vanum est: nam secundum eius expositionem oportuisset, Aristotelem prius dicere passionem, deinde aut operationum, attractum prius dicit operationem, postea passionē; quare dicere cogimur Aristotelem hic confusè, & indistinctè loqui, & per utrunque vocabulum idem significare, nempe quicumque animæ operationes indistinctè, nam minime idoneus hic locus est, in quo discrimen aliquod operationum animæ significetur, cum sint adhuc nobis incognitæ earum conditiones, & differentiæ. Ad intelligentiam autem verborū, ac sententiæ Aristotelis totandū est, post hæc duobus modis animâ pendere a corpore, aut enim secundum esse, aut secundum operationem: secundum esse pendet a corpore omnis forma dans esse, & informans materiam, quantumvis secundum veram philosophiam, quæ Theologi nostri tuerentur, detur tota dans esse materix, quæ tamen non suscepit esse a materia, nec ab ea pendet, cum possit etiam existerè sine illa, cuiusmodi est anima humana, tamen secundum principia philosophiæ Aristotelis non datur huiusmodi forma, sed omnis forma dans esse materie sumit etiam esse a materia, ideo Averroes, & alij multi Peripatetici, ut tuerentur animâ humanam rationalem esse a corpore separabilem, & immortalem, dixerunt, eam non informare materiam, sed solū assilere homini, ut nauta assiluit naui quæ de re non est in presentia disputandū. Ratione aut operationis potest duobus modis forma a materia pendere, quos est in tertio, & in duo secundo cõtextu tetigitus: Vno modo si sit addicta organo proprio, sine quo nequeat operari, sicuti oēs facultates animæ vegetalis, & sensitiuæ a corpore pendēt, quæ ratione anima nostra intellectuiva nõ pēdet a corpore, cū nullū propriū organū habeat. Altero modo si pēdet ab organo alieno, quæ ratione Aristoteles in cõtextu præcedente inquit, intellectū a phantasia pendere, est. n. phantasia facultas addicta proprio organo, in quo solo operatur, nimirum in medio ventriculo cerebri, intellectus aut non potest intelligere nisi offeratur ei obiectū a phantasia, a quo mouetur. Inquit enim Aristoteles in cõtextu progressæ tertij libri, sine phantasia nunquā intelligit anima, & in tertio monono, necesse est intelligentem phantasia speculati. His tribus modis cū possit anima pēdere a corpore, eos posuimus more Lariani appellare, pēdere a materia secundū esse est pendere subiectuè; pēdere ab organo proprio dicitur

dicatur pendere organicè, pendere autè à facultate corporea offerente obiectum est pendere obiectiue à corpore, qualis est pendèna animæ nostræ rationalis à corpore secundum omniū opinionem. In his autè duabus regulis certum est, Aristotelem argumentari ab operatione ad esse, ex eo enim quod operatio aliqua animæ sit ipsius animæ propria, id est non pendens à corpore, colligit animam ipsam à corpore non pendere subiectiue, sed ab eo separabilem esse; & ex eo quod omnes operationes animæ sint communes id est à corpore pendentes, infert animam esse à corpore inseparabilem, quod est pendere à corpore in subiectiue. Videndum igitur est, quomodo intelligatur operatio pendere à corpore vel non pendere, an organicè, an obiectiue. Sunt, qui dicunt, intelligere solum organicè, ita ut omnis operatio non pendens organicè à corpore dicatur animæ propria, & ex ea inferatur animam esse à corpore separabilem; operatio autè pendens à corpore organicè dicatur operatio communis, ac si omnes sint huiusmodi, inde colligatur, animam à corpore inseparabilem esse. Sed hæc expositio aduersatur Aristoteli, qui in contextu precedenti indicauit, operationem esse communem et ex sola pendenti obiectiua; dixit enim, si intelligere est imaginatio, vel non sine imaginatione est operatio communis, & cum corpore facta; quare dicendi omnino est, operationem hic ab Aristotele vocari propriam animæ, si neutro modo pendeat à corpore, neque organicè, neque obiectiue, & hinc deducatur animam subiectiue à corpore non pendere, communem autè vocari operationem, quæ altero saltem modo à corpore pendeat, aut organicè, aut saltem obiectiue. Hoc est confirmatur ex consideratione vtriusque consequentiæ Aristotelis, nam vtraque hoc modo efficacitatem habet, illo autè modo non habet. Afferitur autè vtriusque illationis ratio optima à Graecis, qui dicunt, priorem nam hoc fundamentum, quod omnis operatio habet aliquam rei essentiam, à qua desinat, & cuius dicitur esse operatio. Quare si aliqua est operatio animæ propria, quæ nullo modo indiget corpore, vtilis necesse erit, animam quoque abundantiam esse à corpore, si verum est fundamentum istum, quod non potest esse operatio sine operante. Sed hæc consequentia inefficax erit, si iustum eremus operationem solum organicè non pendente à corpore; nam si pendeat obiectiue, hæc pendenti satis est ad hoc, ut sit impossibile eam sine corpore fieri, quare non potest inde inferri animam esse à corpore separabilem, nisi ita sumatur operatio propria, ut dicat negatione vtriusque pendente simul. Altera vero consequentia nititur fundamento conuerso, videlicet quod non datur aliqua substantia existens sine vlla operatione, nil enim est otiosum in natura. Si itaque ista uiamus, omnes operationes animæ pendere à corpore, & nullam dari

Jacobi Zab. de Anima.

ita animæ propriam, ut nullo pacto fieri possit sine corpore, necesse est, si ponatur anima separata à corpore, ut separata nullam habeat operationem, quod dicendum non est, repugnat enim fundamèto iacto, quod est tanquam axioma notissimum in philosophia, valida autè est hæc cõsequentiæ, ut patet, tam sumendo pendentiū obiectiue, quàm organicè, vtramque igitur debet Aristoteles intelligere indistinctè. Themistius, & Auerroes hic dubitant, quia videtur Aristoteles vti praua ratione argumentandi à destructione antecedentis, cum sit argumentandum semper à destructione consequentis. Respondent cõcordes verū esse hoc, quoniam consequens sequitur antecedens necessario sed quando sequitur possibiliter, è contrario rem se habere, nempe procedendum esse à destructione antecedentis, non à destructione consequentis. Nam si proponatur hæc conditionalis, si illud est animal, est possibile esse hominem, non debemus dicere, non est homo, ergo non est possibile esse animal, falsum enim esset. Sed sic, non est animal ergo non est possibile esse hominem, qualis est argumentatio Aristotelis præsens, si habet opus proprium, est possibile eam separari, non habet opus proprium, ergo non est possibile eam separari. Sed hi viri clarissimi mihi vidètur errasse in duobus, primum quidem quia vana est propositio ipsorum dubitatio, deinde quoniam id, quod in solutione dicitur, falsum est, ut etiam alij eruditij viri cognouerunt. Dubium quidem vanum est, & nulli hic locum habet, ut notat Ioannes Grammaticus, quoniam Aristoteles nullum hic facit syllogismum hypotheticum, sed duas proponit regulas distinctas, nec vnam esse altera colligit. Esset quidem syllogismus hypotheticus, si diceret, si anima habet opus proprium, potest à corpore separari, at non habet opus proprium, ergo non potest separari. In omni enim syllogismo hypothetico necesse est, priorem consequentiā semper esse conditionalem, sed posteriorem semper categoricam. Hic verò proponit Aristoteles vtramque ut conditionalem, quare ut duas regulas ad dignoscendum, an anima sit à corpore separabilis, nec ne, præcipit enim, ut ab operationibus tanquam à signo, id cognoscere nitamur, & putat ab operationibus ad animam & affirmando, & negando validam esse illationem, propterea quod signum est æquale causæ, & cum ea recipitur. Quare dicere possumus, si anima habet opus proprium, est separabilis, quod si non habeat opus proprium non est separabilis. Nulla igitur esse debet dubitatio, cum secunda consequentia non sit categorica, nec sit deducta ex prima. Miror autè, quomodo Themistius, & Auerroes fatentur, hunc esse syllogismum hypotheticum, hoc enim est eorum sententiam de anima rationali prioris cõsertere, quia non potest esse syllogismus hypotheticus, nisi secunda consequentia

D 3 sic

Iacobi Zabarellæ Patavini

fit categorica hoc modo , at nullum habet opus proprium, ergo non est separabilis. Sic autem nimis clarè, & nimis assecuranter Aristoteles pronuntiare animam omnem mortale esse, quod illi negant. Quoniam igitur nullum hic locum habet eorum dubitatio, possumus ea omnia, quæ illi in solutione dixerunt, missa facere, tanquam ad rem minime pertinentia, tamen quia multi hoc in loco hac de re loquuntur, ostendere est volumus breuiter solutionis falsitatem. Vtor primum contra eos hac instantia. Si est homo est possibile eum ambulare, at non est homo, ergo non est possibile eum ambulare. Falsa est consequentia, ergo est si consequens sequatur ex antecedente possibiliter, non possumus argumentari à destructione antecedentis. Sed radix huius erroris fuit, quia non animaduertunt, aliud esse necessitatem consequentis, aliud esse necessitatem consequentiæ, & sic est possibilitatem. Nam potest quidem consequens esse necessarium, & potest contingens seu possibile, at consequentia non potest esse possibilis. Sum enim cum illorum opinione, qui dicunt, omnem conditionalem vel esse necessariam, vel falsam. Vera enim esse non potest, nisi sit necessaria, non quidem consequentis, ac rei necessitate, sed consequentiæ; fieri ergo non potest, ut vera sit consequentia, & consequens sequatur possibiliter. Et nimis crassus est error Themistii volentis, hoc ostendere de consequentia hæc; quæ Aristoteles facit, si anima habet opus proprium contingit eam separari, nam ad ostendendum eam non esse necessariam virtutem Themistius hac instantia. Oculus habet opus proprium, quod est videre, at tamen non sequitur, ergo potest esse sine corpore animatis, nam si separaretur, non est amplius oculus, nisi æquiuocè. Sed incidit Themistius in manifestam ambiguitatem, cum in hac instantia non solumat opus proprium in ea significatione, in qua accepit Aristoteles, ut bene notat Ioannes Grammaticus, dum hanc objectionem soluit. Nam Aristoteles non negaret, animam habere propria suas operationes, id est quæ à nulla alia causa produci possent, nisi ab anima, qua ratione est oculus habet opus proprium. Negaret tamen animam in alio sensu habere opus proprium, id est sine vilo corpore vsu, vel ministerio, qua ratione oculus non habet opus proprium, nõ modo quia oculus ipse est corporeus, sed etiam quia necessarium est oculi auxilium altatum corporis partium, sine quo non videret, non habet igitur oculus hoc pacto opus proprium, ideo nec separabilis est. Quamobrem consequentia Aristotelis non est possibilis, sed necessaria, imò est est consequens ipsum absolute necessarium, nam contingere separari, sumitur hic pro eo, quod est esse separabilem, omnino autem est et necessarium animæ aliquando separari à corpore, nec potest vocari contingens, cum illud solum dicatur possibile, vel contingens, quod æquæ

potest esse, ac non esse & quæ fit, contingens fit, ita vt. nusquam sit necessarium ipsum fieri. Non igitur ad significandum modum possibilitatis, dixit Aristoteles contingens, sed ad significandum aliquid necessarium euenturum. Sed vicumque hoc se se habeat, sit est, si consequentia ipsa Aristotelis necessaria sit, & consequens necessarium sequatur antecedens, quo fit, vt argumentari oporteat à destructione consequentis, idque est omnibus verum est; à destructione autem antecedentis, non semper. sed quandoque, & ratione materię solum, sed ostendo in ipso meto Auerrois exemplo. Cum. n. dicit, si est animal, est possibile esse hominem, decipitur, dum putat nõ potest procedi à destructione consequentis, & inquit, dici non posse, non est homo, ergo non est possibile esse animal. Ego. n. dico consequens non esse hominem, sed totum hoc, possibile est esse hominem, & antecedens non esse hoc, possibile est esse animal, sed simpliciter animal. Ideo recta est argumentatio, si dicamus, at nõ est possibile esse hominem, ego id non est animal. Quod verò licet est à destructione antecedentis argumentati, non est nisi ratione materię propterea quod consequens totum continetur sub antecedente, sic etiam si, quando terminis reciprocantur, sed non temper licet ita argumentari, ut antea ostendimus. Sed sicut recte, hic Aristoteles exemplo Mathematico sequendam regulam declarat, quæ erat. Si omnes operationes animæ sunt communes, anima est à corpore inseparabilis. Hoc autem confirmat ea, quæ prius diximus de Aristotele; cum enim secundam regulam declarat, de prioribus autem nihil dicat, significat, se hanc secundam potius assentire, quam primam. Adde quod statim in contextu sequente profertur ostendere passiones animæ omnes esse cum corpore, proinde & ipsas, & animam esse desinendas per corpus, quæ videtur ostendere, omnes operationes animæ esse communes. (exemplum autem quo virtus talis est. Propositio est Geometrica. quæ linea recta riget circumferentiam puncto, & similiter superficies plana quæ Aristoteles hic nomine recti significat) riget in puncto sphaeram, & considerat. Geometria rectum, quatenus est rectum, id est secundum suam naturam, & abstractam mente ab omni materia tenent, siquidem ipsius essentia nullam concepit materiam. Sed quamuis & hoc, & alia multa attribuantur recto ita abstracto, & illi etiam competant ut ita considerato, at tamen nullum horum attributorum inest re ipsa recto abstracto, sed coniuncto cum aliqua sensibili materia. Si igitur dicendum est de anima, si omnes eius operationes sunt communes, ipsi namque animæ attribuantur, et re ipsa ei non competunt nisi in corpore, & cum corpore, quia nec anima ipsa extra corpus exilire potest, quemadmodum etiam rectum licet à Mathematico consideretur sine materia, tamen extra materiam non potest

test existere. Significat autem per hæc Aristoteles quòd quemadmodum substantiæ corpore in eis propriè contactus, ipsa enim naturalia corpora recipiunt illum contactum in puncto, non planities, vel sphericitas, sed hæc accidentia sunt rationes recipiendi, ita operationes autem non in anima ipsa recipiuntur, sed in corpore animato quatenus est animatum, proinde anima non est nisi ratio recipiendi. Aliqui hic notant quandam repugnantiam in verbis Aristotelis, qui hic affirmat planum tangere sphaeram in puncto, quod negat in tertio libro Metaphysicorum contextu octavo. Respondent, solutionem sumi ex Aristotele eodem in loco, & ex Averroce in Commentario trigésimo secundo primi libri de Cælo, ibi enim dicit Aristoteles, non dari in his inferioribus corpus per se esse planum, nec perfectè sphericum, hæc igitur est causa cur non se in puncto tangant, quia non dantur; hic autem nil aliud significat, nisi quòd tangerent se in puncto, si darentur. Mihi tamen videtur, & dubium hoc ad hunc locum non pertinere, & solutionem in se aliquid habere difficultatis. Dubium quidem ad rem non pertinet, quia exemplorum non est querenda veritas, sed declaratio, ideo quandoque etiam falsis, ac falsis exemplis uti solemus, si ad rem declarandam conferant, nec tamen eorum veritatem tueri cogimur. Peccant etiam in solutione, quia neque Aristotelem in dicto loco, neque Averroem in primo de Cælo Trigésimo secundo intellexerunt, qui a pertè loquuntur, non enim dicunt non fieri hunc contactum in puncto, quia non dantur, sed etiam si darentur, negant ea se tangere in puncto, & clarè dicunt, quòd se tangerent in quanto diuiduo, non in puncto. Alter igitur dicendum est, quòd illa propositio Mathematica vera est Mathematicè, sed falsa naturaliter, quemadmodum & illa quæ dicitur, continuum esse diuiduum in infinitum, continuo enim hoc cõpetit, quatenus est continuum, prohibetur tamen à materia naturali, quæ vix necessariò esse penmenendum ad minimum, quod diuidi ultra non possit. Sic etiã recto, & spherico, quatenus talia sunt, competit contactus in puncto, proinde propositio est vera Mathematicè sed est falsa naturaliter, quia materia naturalis prohibet vt se tangant in puncto, & facit, vt recta linea tangat circulum in linea, & planum tangat sphaeram in superficie. Hic vero Aristoteles hoc exempli gratia adducens, nil aliud considerat, quàm eius veritatem ratione Mathematica, & vt verum sumit ad declarandam hoc exemplo conditionem animæ, licet falsum reddatur ratione naturali, quandoquidem exemplorum veritas exquisitè querenda non est. Ob id cauere semper debemus, ne dicamus, Aristotelem, vel alium auctorem sibi ipsi aduerari, si de eadem re modo exempli gratia, modo serio loquès eorundem dicere videatur.

Iacobi Zab. de Anima.

Videntur autem & animæ passiones omnes esse cum corpore, ira, mansuetudo, timor, misericordia, confidentia, adhuc gaudium, & amare, & odire, simul enim cum his patitur aliquid ipsum corpus. Indicat autem aliquando quidem à validis, & manifestis passionibus accedens nihil exacerbari, aut timere, aliquando aut, & à paruis, & debilibus moueri, cū acceditur corpus, & se habet sic, vt cū irascitur. Adhuc aut magis hoc manifestum, nullo enim terribili cõtingente in passionibus fiunt ijs, quæ timentis. Si aut sic habet, manifestum, quod passionibus rationes in materia sunt.



CONSILIUM Aristotelis in sequente parte est ostendere, in definitionibus accidentium animalium sumendam esse materiam, vt inde etiã colligamus in definitione animæ materiam exprimi oportere. Huiusce autem consilij rō iam tacta nobis fuit in septimo contextu, cum n. proponere coepisset in sexta particula quæstiones ad essentiã animæ cognoscendam artuentes, quæ difficilè fore indicant hæc de anima tractationem, & difficultatem exposuisset in cognoscendo animæ genere tū remoto, tū propinquo, sequebatur, vt et de differentibus loqueretur. Quoniam igitur differentiarum sumuntur à materia & hæc est eõs conditio omnium, & accidentium, & formarū naturalium, vt ex materia desinantur, ideo Aristoteles distulit hanc differentiarum cõsiderationē ad hanc partem, postq̃ tacta fuit difficultas in cognoscendis accidentibus animæ, vt cõter tū pro accidentibus, q̃ pro ipsa anima definienda hanc conditionem declararet. Declarat aut eam in accidentibus, vt eandem intelligamus et in anima, quoniam in contextu tertiodecimo docuit eandē esse & accidentium, & animæ rationem, propterea quod si accidentia pendunt à materia, anima quoque à materia pendet, & ab ea inseparabilis est; si verò non pendet, animæ quoque non pendet. Sic autem Aristoteles præterquam quod difficultatem significat huius contemplationis, quoniam materia obicitatis causa esse solet; do

Iacobi Zabarellæ Patauini

giles etiam nos reddet, admonens, quales esse debeant definitiones omnium accidentium animalium, & animæ ipsius. Ad declarandum autem, quod accidentia animæ sunt definienda per materiam, sumit Aristoteles occasionem ex iis, quæ proximè dicta sunt, dixerat enim omnes ferè operationes animæ esse communes, & cum corpore fieri, de sola autem intellectio ne dubium esse, an sine corpore fiat, de hac tamen postea quædam subiunxit, quibus quamuis non aperte sententiam suam protulit, signi ficauit tamen, se existimare etiam hanc esse operationem communem, proinde omnes operationes animæ communicari cum corpore, & pendere à materia sensibili. Nunc igitur hæc sumpta occasione incipit declarare in harum definitionibus seruendam esse materiam. Vtitur autem hoc ordine. Primum in hoc contextu proponit, atque declarat hoc antecedens, omnes affectiones animæ communes sunt, & cum corpore sunt. Deinde in sequenti decimoquinto inde colligit consequens, ergo in earum definitionibus oportet iungere corpus, & materiam naturalem. Dubium in primis est, quid intelligat Aristoteles per, *affectiones*, quæ Græcè *πάθη*, dicuntur, videtur enim eas solas intelligere, quæ solent vocari àffectus, ac perturbationes animi, & pertinent ad facultatem animæ appetitivam, & species quædam videntur voluptatis, & doloris, vel non sine his sunt, vt ira, timor, misericordia, amor, odium, & alia eiusmodi. Cum enim horum tantum mentio ab Aristotelo fiat, de his solis hæc pro ferri videntur. At tamen si hoc dicamus, consideratio hæc ad id, quod Aristoteles sibi proposuit declarandum, parum conferret, de omnibus enim operationibus, atque accidentibus animæ in præcedentibus loquebatur, tum de iis, quæ ad vnum appetendi, tum de iis, quæ ad vim cognoscendi pertinent, nam in contextu duodecimo dixit, *irasci, confidere, omnino sentire*, deinde etiam nominauit, *vi uiuere*, quare non solas perturbationes, sed omnes operationes animæ se vniuersè consideratè significauit, & questionem proposuit, an harum aliqua sit animæ propria, & sine corporis vñ edita, an potius sint omnes cum corpore. De his igitur omnibus credendum est, Aristotelem velle docere, quod per corpus, à quo pendent, definiendæ sunt, vt inde cognoscamus, etiam animam definiendam esse per materiam, quod non cognosceremus, si solus perturbationes, diceret, esse per materiã definiendas, de reliquis enim operationibus, ac de anima ipsa hoc ignoraremus. Dicendum igitur est, Aristotelem per *πάθη*, omnia accidentia animæ (vt etiam prius) vniuersè significare, exempla autem sola addere in his est manifestissima pendentia à materia sensibili, voluit enim, vt hoc idem de

aliis omnibus dictum intelligeretur, quia si his essentialis est ista cõditio, necesse est, vt eadem omnibus cõpetat, quæ eiusdem generis sunt, eidem enim legi subiectæ esse debent omnes operationes animæ. Adde, quod Aristoteles prius dixerat dubium esse de intellectu, an pendeat à corpore, ideo statuit hic rem declarare in affectibus, in quibus manifesta est, vt idè de omnibus intelligeremus; Et ita sententiam suam hic exprimit de eo, quod antea sub dubio protulerat, videlicet, quod passionem animæ omnes sunt communes, licet hic quoque cum quadã hoc dicat vel hõitatione, vel modestia. Ideo verbum videtur, quod Græcè est, *ἴσχυς*, dubitationem, vel saltem modestiam hic significare existimo, de omnibus enim hoc asseueranter enuntiare Aristoteles non est ausus, cū de aliquo dubium esse iam dixerit, & cum adhuc in proemio simus, & adhuc nihil de rebus ad animam artentibus nos Aristoteles docuerit. Proposito itaque hoc assumpto, omnes affectiones animæ sunt cum corpore, multisque exemplis declarato, Aristoteles eius probationem adducit, quando inquit, *Simul enim cum his patitur corpus*, qualibet enim harum affectionum habet necessariò coniunctam aliam passionem corporalem, vt ira est affectus quidam animi, & est appetitus vitiosis, qui non sine cognitione est, at tamen necessarium, & essentialè ipsi est, accendi sanguinem circa cor, non solum enim non potest sine hac accensione ira existere, sed sumit etiã ipsam in sua definitione. Sic timor non fit sine corporali affectu, qui est concursus sanguinis ad cor, quæ fit, vt facies sanguine destituta maneat pallida. Quoniam igitur his affectibus animæ necessaria, & essentialis est quædam corporalis passio coniuncta, ex hoc ostenditur, ipsos quoque affectus, licet animales sint, cum corpore tamen esse. Cum enim omnia accidentia, quæ in corpore animato sunt, attribuantur ipsi toti composito animato, alia tantum animæ sunt, alia corporis, sed ita, vt & quæ sunt animæ, non sint sine corpore, & quæ sunt corporis, non sint sine anima, ira enim ipsa est affectus quidam animæ, quæ non fit sine corpore, statuta enim est corporis pars, in qua fit accensio autem sanguinis est affectio corporis, quæ tamen siue anima non fieret, quia non fieret nisi in corpore animato, ideo ad eam animam conuenit saltem vt forma illius corporis, qua nisi esset forma eius, id non pareretur. Quoniam igitur cum his perturbationibus animæ est semper coniuncta aliqua passio corporalis, Aristoteles ex hac probat, quod passionem animæ non sunt nisi eũ corpore, & vñ ut Syllogis mo tali. Omnis animæ passio, cum qua necessariò fit aliqua passio corporalis, cum corpore fit, at cum qualibet harum passionum fit simul aliqua passio corporalis, ergo quælibet harum cum corpore fit. Maiorem non exprimit

Aristoteles, quia est satis per se nota, omnis enim operatio animæ (cum sit necessarium etiam corpus pati aliquod) absque dubio est essentialis, ut sine corpore non fieret. Minorem exprimit, & eam statim declarat quando inquit. *Indicat autem aliquando quidem à validis, Quibus enim hæc passiones corporales sint verè reales motus, tamen cum intrinsecus fiant, non sentiuntur, ideo Aristoteles eos declarat signis quibusdam.* Videmus enim in diversis hominibus hoc discrimen, quòd ex vno accidente vnus irascitur, alius in nullam iram commouetur, & eandem rem vnus timet, alius non timet. Imò videmus, aliquos à magnis, & validis accidentibus non commoueri seu ad iram, seu ad timorem, seu ad aliam aliquam perturbationem; alios contra à paruis, & debilibus facile moneri. Cuius discriminis causa non est ipsa anima, cui hæc perturbationes attribuitur, siquidem eiusdem naturæ est anima in omnibus, neque obiectum, quia si hoc esset, obiectum validius maiorem in omnibus affectum æquè excitaret, debilibus verò quæ in omnibus minor, (cuius igitur esse solæ temperaturarum diuersitas, in illo enim qui sit temperatura valde biliosa, sanguis facillimè accenditur, ideo in ex leuissima etiam causa irascitur, ille verò, qui sit temperatura valde pituitosa, etiam ex valida causa in nullam iram commouetur. Imò in quibusdam) inquit Aristoteles id adhuc manifestus est, qui etiam nullo existente obiecto perturbantur, aliqui enim sunt ita biliosi, ut semper quodammodo sint irati, propterea quòd habent naturaliter sanguinem ita accensum, vt illi, qui ex accidente irascuntur. Sic etiam illi, qui temperaturam habent valde melancholicam, cum atrabile maximè abundet, paruam copiam habent spirituum, ideo sunt naturaliter timidi, & leuia quæque timent. Imò & aliqui ob magnum huius temperiei excessum semper timent, etiam nullo existente terribili. Contra vero aliqui ob contrariam temperaturam ea valde quidem terribilibus timore afficiuntur. Hæc igitur omnia indicant, quemlibet affectum habere comitatem aliquam passionem corporalem, quæ est tanquam necessaria eius materia, sine qua nõ fit, pro huius enim diuersitate fit, vt aliqui magis, aliqui minus sint vel ad iram, vel ad timorem, vel ad aliquam aliã perturbationem proni, Quoniam enim in ira est necessaria accessio sanguinis, ideo alij facilius, alij difficilius irascuntur. Hoc igitur discrimen indicat, corpus moueri aliqua reali passione, in quolibet horum affectuum, ex cuius passionis diuersitate oritur etiam in his animæ affectibus differentia. Ob id docent etiam Medici, quòd mores animi sequuntur corporis temperaturam. In verbis notandum, quòd quando Aristoteles dicit, à validis, & manifestis passionibus accidentibus nihil exacerbari, non intelligit

perturbationes animi, neque passiones corporis, de quibus hic loquitur, sed passiones accidententes vocat ipsa accidentia externa, quæ harum perturbationum causæ esse solent, vt ira causa esse solet contemptus, & aliqui sunt qui etiam ex magno contemptu non irascuntur. Dicit, *Manifestus*, quia nisi manifesta sint hæc accidentia, non mouent, vel paruim mouent, quæ igitur sunt manifesta, & valida, mouere maxime deberent. *Cum accenditur corpus*, melius loqueretur, cum target corpus, seu cum turgidum est, cum Græcè dicat, *τὸ σπυρὸν* turgidus enim est sanguis in ijs, qui sunt temperaturæ valde biliosæ, hinc quæ ita ferme sanguinem habent naturaliter affectum, vt illi, qui irascuntur. Dicit autem, *Adhuc autem magis*, quoniam efficacius signum huius rei est, quando nullo existente obiecto, aliquis perturbatur, quàm id fit obiecto presentente. Notanda sunt postrema illa verba: *Si autem sic se habent, manifestum, quòd passiones rationes in materia sunt*, quibus Aristoteles ex his signis colligit illud assumptum, quod in initio acceperat, videlicet has affectiones esse cum corpore, & cum materia, propterea quòd cum ijs simul patitur corpus. Sed hoc repetit nunc cum quadam varietate, addit enim *rationes*, significans naturas, & essentias harum passionum pendere a materia. Duplex enim est genus formarum a materia pendens, alie namque pendent a materia secundum solam existentiam, quia sine materia tali existere nequeunt, vt formæ Mathematicæ, quæ tamen secundum essentiam a nulla sensibili materia pendunt, ideo secundum considerationem Mathematicam possunt a materia abstrahi, & sine materia definiti, quia non sunt *ἀπὸ τῆς ύλης*. At formæ naturales omniæ; accidentia naturalia a materia pendunt & secundum existentiam, & secundum essentiam, ideo has vocat hic Aristoteles rationes in materia, *ἀπὸ τῆς ύλης*, nec sine ratione ita loqui voluit Aristoteles: nam ex eo quòd aliqua forma absolute pendeat a materia, non necessario infertur, quòd per materiam definienda sit, nam si secundum solam existentiam pendeat a materia, ut formæ Mathematicæ, non ob id est per materiam definienda. Quoniam igitur Aristoteles sequentibus verbis vult id colligere, quòd sibi proposuerat colligendum, has affectiones esse definiendas per materiam, ideo hic dicit, se voluit, earum essentias pendere a materia.

Jacobi Zabarellæ Patauini

CONTEXTVS XV.

Quare definitiones tales, vt irasci motus quidam existit talis corporis, aut partis, aut potentia, ab hoc gratia huius. Et propter hæc iam naturalis est considerare de anima aut omni, aut huiusmodi.



X assumpto iã declarato infert nunc Aristoteles illud consequens, quod inferre volebat, ex eo enim, quod affectiones animæ sunt rationes in materia, colligit tales esse debere ipsarum definitiones, nempe per materiam tradendas esse. Nam cuiusque rei definitio debet eius essentiam exprimere eo modo, quo est, itaque si essenziale est ipsi rei esse in aliqua statuta materia, non bene eius essentia declaratur, nisi in definitione accipiatur materia. Quod si res secundum solam suam existentiam penderet a materia, non secundum essentiam, vt de rebus Mathematicis diximus, non oporteret in definitione materiam sumere. Hoc declarat Aristoteles exemplo, cum ait. *ut irasci motus quidam existit, & docet, qualis debeat esse definitio iræ, & vt eam reddat perfectam, & omnibus numeris absolutam, non solam materiam in eam exprimat, sed omnes quatuor causas.* Quod enim inquit, *motus quidam, significat ipsius iræ genus, quod formæ locum habet, ut fusc docuimus in operibus logicis.* Cum autem dicit, *talis corporis, aut partis, aut facultatis, significat subiectum ipsius affectionis, quod habet locum materiae.* Sed confusè loquitur, nec exprimit quodnam sit hoc subiectum, nepe an sit sanguis, an aliquod aliud, hoc enim exquisire de clarare ad hunc locum non pertinet, cum eius consilium non sit hic docere, quid sit ira, sed exemplo iræ declarare, qualis esse debeat definitio cuiusque affectionis, & operationis animæ, ideo satis habuit his verbis denotare corpus aliquod, & materiam sensibilem, quæ sit subiectum iræ. Dicit autem, *talis corporis, aut partis, quoniam alia accidentia toti corpori attribuantur, alia uerò alicui statuta parti tanquam organo, in quo fuit, vt ira solet attribui cordi, seu sanguini in præcordijs existentis.* Quod uerò addit, *ut potentia, non denotat diuersitatem subiecti, sed considerationis tantum, siue locutionis, quodlibet enim animalis membrum materia est, & organum propriæ suæ operationis, quoniam habet in seipso facultatem ita operandi, vt oculus habet*

potentiam visuum, quoniam igitur, *neque organum est sine facultate, nec facultas sine organo, ideo Aristoteles eandem subiectam materiam dicit significari & proprio ipsius organi nomine, & nomine propriæ illius organi facultatis, qua tale organum constituitur.* Quod uerò dicit, *ab hoc, significat causam effectricem, quæcunque illa sit, nunc enim non est opere precium eam diligenter exquirere.* Solet autem horum effectuum animi causa esse aliquod externum, vt ira: causa est iniuria, vel contemptus, uel aliquod simile. Tandem cum inquit, *gratia huius, significat causam finalem, non quod afferat, iram habere causam finalem, de hoc enim dubitare aliquis posset, sed ut pro omnibus uniuersè dicat, quod si causam finale habeat, eam in definitione assumere oportet.* Notandum autem est, quod in definitionibus horum affectionum anima non habet locum causæ effectricis, sed potius materiae, est enim forma determinans, & qualificans proprium eius subiectum, quæ Aristoteles significauit dicens, *aut partis, aut potentie.* Corpus enim dicitur aptum ad suscipiendum talem perturbationem, quoniam animatum est, & tali facultate præditum, quare anima est ratio recipiendi. Notare tamen debemus, Aristotelem proposuisse talem iræ definitionem, quæ est demonstratio percipiunt minorum differens, nam si genus iræ faciamus maiorem extremitatem, tale autem corpus seu corporis partem faciamus minorem, causas uerò externas terminum medium, erit demonstratio propter quid, quemadmodum in libro de medio demonstrationis declarauimus. *Et propter hoc iam naturalis est considerare de anima.* Corollarium ex dictis colligit, cum enim ostendisset, affectus animæ per materiam esse definiendos, ea tamen mente, ut quod de affectibus ostendebat, in quibus res clarior erat, id in reliquis quoque omnibus operationibus, & accidentibus animæ, & in anima ipsa intelligeretur, nempe in omnium definitionibus sumendam esse materiam. Ex hoc infero corollarium, & inquit, propter hoc esse philosophi naturalis officium, agere de anima, & dicit, *propter hoc, id est, quoniam essentia animæ penderet a materia, & definitio est anima per materiam, nisi enim id in præcedentibus ostensum esse statueretur, non posset nunc inferri, officium esse philosophi naturalis de anima loqui.* Sed si ostensum est, essentiam animæ pendere a materia, manifesta est illatio, quoniam ad naturalem philosophum pertinet de his omnibus agere, quæ secundum essentiam suam concernunt materiam sensibilem, ut mox Aristoteles declarauit. Dicit autem, *aut omni, aut huiusmodi, propter cautelam philosophicam; duobus enim adhuc est an omnis anima sit forma materialis, etiam ipse regulas tradidit ad cognoscendum, an omnis anima pendeat à materia, & sit ab ea*

ut epa-

inseparabilis, an aliqua separabilis sit, quia non pendeat a materia. Quoniam igitur hoc nondum manifestum est, id tamē est manifestum, quod ad naturalem philosophum attinet de ijs agere, quæ secundum essentiam pendent a materia sensibili, ideo hic cautē loqui volēs, inquit, esse naturalis philosophi agere de omni anima, vel (altem de tali, quæ scilicet pendeat essentialiter a materia. Hinc patet in his libris non agi de animabus celestibus: quia id nō pertinet ad philosophum naturalem, & eadem ratione, si quæ est in his inferioribus anima non pendens a materia, de ea Aristotelem in his libris acturum non esse. Ideo in initio secundi libri definitis Aristoteles animam uniuersę sumptam, sumit in ea definitione materiam, & naturale, corpus. Vtrum autem eam definitionem velit Aristoteles esse omnis animę nulla excepta, an aliquarum tantum animę partium, eo in loco videbimus. Ex hoc etiam loco manifestē colligimus, scientiam de anima testimonio Aristotelis esse totam verē naturalem, non mediam, ut aliqui existimauerunt.

CONTEXTVS XVI.

Differentem autem definit naturalem, & Dialecticam vnūquodq; ipsorum. Vt ita quid est, hic enim appetitum recontristationis; aut aliquid aliud huiusmodi; ille autem feruorem sanguinis; aut caliditatem circa Cor. Horum autem hic quidem assignat materiam, ille vero formam, & rationem. Ratio enim hæc ipsius rei. Necessē autem esse hæc in materia huiusmodi si erit. Sicut domus hæc quidem ratio talis fuerit; quod operimentum prohibens corruptionem à ventis, & imbris, & aestibus, hæc autem dicit lapides, & lateres, & ligna. alia verò formam in his propter ista. Quæ igitur naturalis harum? Vtrum quæ circa materiam, rationem autem ignorans, an quæ circa rationem lo-

lum? an magis quæ ex vtriusque illarum autem quæ vtraque.



Vod in hoc contextu, & in sequente Aristoteles aliquantū a proposito digreditur, testatur ipsius verba in initio dicitur octauo sequentis. Digressionem tamen facit valem, & satis opportunam. Cam enim ostendisset, affectiones animæ omnes, & animam quoque ipsam esse definitas per materiam, atque inde collegisset ad naturalem pertinere de tali anima agere, hunc occasionem iussit declarandi philosophum naturalem res definire non per formam solam, sed per formam in materia. Hæc autem est digressio quædam, quia hoc documentum non est proprium librorum de anima, sed commune toti scientiæ naturali, & huius proprius locus est secundus, liber Physicorum, ubi Aristoteles fufius ostendit, naturalem philosophum considerare formam ut in materia, sed non sine materia. Hic igitur hoc breuiter repetit, ut per hoc ratio appareat illius consequentiæ, affectiones animæ, & anima ipsa sunt definiendæ per materiam, ergo de huiusmodi anima agere est munus philosophi naturalis. Ratio enim est, quoniam, philosophi naturalis proprium munus est, considerare formas, quæ secundum suam essentiam, pendunt a sensibili materia, & ita omnia definire per formam in materia. Volens igitur Aristoteles ostendere, qualis esse debeat definitio naturalis id facit declarans differentiam Naturalis, & Dialecticam tradenda huiusmodi rerū definitione. Sed quid Aristoteles hic intelligat per Dialecticum, multi dubitant, & conuertiuntur, & multas fabulas dicunt, quas & eorum disputationes recensere vanum est in remanifesta; certum enim est, hic non sumi Dialecticam pro Metaphysicâ, in qua significatione solet etiam accipere Plato; nec pro Logica vniuersali, quæ est huius vocis satis in propria acceptio, ut ostendit in primo libro meo de natura logica, sed pro facultate topica, quæ uocatur proprie Dialectica. Nec alicuius momenti, est aliquorum obiectio aduersus hæc, qui dicunt, hic intelligi non posse autem topicam, propterea quod ipsa est pars logica; Logica autē tota uertitur in secundis notionibus, ac hic patet Aristotelem talem Dialecticum significare, qui in rebus ipsis, ut definiendis uertitur, nō in secundis notionibus. Quo argumento ducti aliqui dixerunt, nullo trium dictionum modorum hæc tum Dialecticam, sed in quasi quarta significatione pro quadam methodo, quæ probabiliter res tractet, ita ut Dialecticus hoc in loco dicatur Philosophus ipse naturalis, ut sciens, ac pingui Manica definitis res natu-

Jacobi Zabarellæ Patauini

naturales, qui distinguatur a philosopho naturali scientifico, qui profundius, ac diligentius rerum naturalium naturas scrutetur. Sed errarunt hi omnes, cum non animaduernerint distinctionem illam Logices tritā, & vulgaram, in docentem, seu a rebus seu iudicantem, & in vfu positam, seu rebus applicatam, cum enim utroque modo sumi possit & Logica tota, & qualibet eius pars, certum est, quod ars Topica vt docens versatur in secundis notionibus, & de hac sola probat argumentum illorum, at sicuti qualibet Logice pars rebus applicata lā in rebus versatur, ita Topicus, qui dicitur vt res, non amplius in secundis notionibus, sed in rebus versatur, & de hoc Aristoteles loquitur, non de Topico vt præcepta docente. Hæc igitur non est quarta acceptio præter illas tres, sed est tertia illa acceptio pro arte Topica in vfu lā posita, & rebus a naturalibus applicata, quod illi non videntes decepti sunt. Errarunt etiam dicentes, hunc esse naturalem philosophum leuitus rem contemplantem, nam is, qui nō per propria principia contemplantur res naturales, non vocatur philosophus naturalis, sed Dialecticus, quem hic Aristoteles distinguit a philosopho naturali, & in qualibet disciplina probabiliter res considerans vocatur proprio nomine Dialecticus, sed hæc de re plura diximus in primo libro nostro de natura Logica; quæ ibi legantur. Igitur Aristoteles consideranda proponit discrimen inter philosophum naturalem, & Dialecticum in definiendis accidentibus naturalibus; vt exempli gratia Ira, hocque discrimen declarat dicens, *hic enim*, postea subiungit, *hic autem*. Verba hæc duas habent expositiones. Vna est communis ferè omnium interpretum. Altera verò Simplicij propria, quam alij quidam recentiores sequuntur. Communis sententia est, quod Aristoteles dicit, *hic enim*, intelligat Dialecticum, qui definit iram per formam sine materia, & dicat, iram esse appetitum retribuendi iniuriā, vel quippiam tale, quod significet formam sine materia. Deinde dicens, *hic autem*, significet philosophum naturalem, qui iram per materiam definiens dicat esse; *Per hanc sanguinis, aut caloris, id est spirituum, Circa hoc*, hæc enim est ire materia, & subiectum. Simplicius autem putat hic verbum, *hic enim ille autem*, non significare determinatè Dialecticum & philosophum naturalem, sed Aristotelem indistinctè solum, & confusè dicere aliquis hoc modo definire iram, aliquis verò hoc alio; quam interpretationem aliqui sequentes hoc argumentò vtuntur. Aristoteles in calce huius contextus querat qualis nam sit, & ad quem pertineat utraque hæc definitio, quare si hic statueret vnā ad Dialecticum pertinere, alteram ad Philosophum naturalem non posset postea hoc idē vt debium in questionem reuocare. Ego ta-

men communem sententiam sequendum esse arbitror, quam ipsa verborum series aperte confirmat, nam cum nominasset Aristoteles Naturalem, & Dialecticum, & cum dictio illa, *Enim*, sit continuaturæ, & declaratiua, manifestum videtur, quod dicens, *hic enim*, significat Dialecticum; deinde dicens, *hic autem*, significat naturalem. Argumentum autem illorum postea soluenus verbis omnibus declarat. Hanc autem definitionum differentiam declarat Aristoteles dicens, alterum, scilicet. Naturalem definire per materiam, alterum verò, scilicet Dialecticum sine materia per formam solum. Dicit autem, *Et rationem*, ad declarandum, quid per formam intelligat. Non enim intelligit formam, quæ est altera pars compositæ, sed essentiam, quæ significatur hic non in rationis, quod declarans subiungit, *Ratio enim hæc ipsius rei*, hæc enim est forma, & essentia ipsius Ire, appetitus vltionis, de quo exemplo non est disputandum, nam cum exemplorum nō queritur veritas, præsertim cum ipse Aristot. prius dixerit, *Appetitus, recontritionis, aut aliquid huiusmodi*, quia nec ipse vult de hac re disputare, sed innuit, quod sine hæc, siue quæuis alia esse dicatur forma, & essentia ipsius Ire, per hæc solum sine materia definire est Dialectice definitio. Hoc tantum de hoc exemplo dicere volo, vltionem non esse causam finalē Ire, vt fortasse videretur, nam causa finalis illa est, quæ mouet agens ad producendum effectum, igitur si vltio est finis Ire, prætererit iniuriā, quæ est causa effectrix Ire, & hinc finem fuisse illatam, vt recipiens postea vicissetur, quod tamē minime verum est. Patet itaque genus Ire esse appetitum, sed quia est nimis commune, ideo ad declarandum, quem appetitum iram esse dicimus, addimus vltionis, ideo totū hoc, appetitus vltionis, significat essentiam ipsam Ire, quæ habet locum formæ. Sed ad denotandū hanc definitionem esse imperfectam sine materia, addit Aristoteles verba illa, *neesse autem est hanc esse in materia huiusmodi si erit*; hæc enim forma, si esse debeat, necesse est, vt sit in tali determinata materia, vt in sanguine accenso circa hoc, vt alio huiusmodi. Ideo dum talis materia non exprimitur in definitione, non bene declaratur essentia, quia onyiturus conditio necessaria, & essentialis illi formæ. Notare autem debemus verba illa, *in materia huiusmodi*, non, n. dicit Aristoteles, in materia quacūque indistincte, sed in tali materia determinata, nam etiam formæ Mathematicæ necessaria est materia vt existant, sed non talis aliqua determinata materia, quod sit, vt secundum solum existentiam pendunt à materia, non secundum essentiam, proinde ritè definiantur sine materia, vt ira & formæ omnes naturales, si esse debeat, requiritur statim quandam materiā sensibilem, sine qua esse nesciunt, sed esse in tali materia est causæ

conditio

conditio essentialis, sine qua definendæ non sunt, sine hac enim non exprimitur essentia eo modo, quo est. Deinde Aristoteles, quando dicit, *Sicuti domus hæc quidem ratio*, vult alio exemplo manifestiore, & ab artibus desumpto, melius declarare differentiam illam definitionum. Nam ex ijs, quæ de lra definitione dicta sunt, credere aliquis poterat, naturalem definire per materiam sine forma, quod tamen dicendum non est. Nunc igitur domum definiendam proponit, & tres assertit eius definitiones, vnam per solam formam, aliam per solam materiam, tertiam per formam in materia, & querit, quænam ex his pertineat ad philosophum naturalem. Ex sola forma desinitur domus sic, *Domus est operimentum prohibens corruptionem à ventis, & imbris, & fribus*. Ex sola autem materia desinitur domus, si ex lapidibus, & lateribus, & lignis constituitur eius desinitio. Tandem ex his omnibus tertio modo potest defini domus definitione perfecta, quæ dicit formam in materia. Sed notanda sunt verba Aristotelis in hac tertia definitione, quando dicit, *Alia vero in his formam propter ista*, intelligit enim, *In his*, nempe lapidibus, & alijs, quæ vt materiam domus nominauerat, formam domus considerari inesse propter causam externam. Indicat igitur, se non solum materiam, & formam nominasse, sed etiam externam causam, quæ inest forma in materia, & ita definitionem talem proponit, quæ sit de demonstratio positi terminorum differens, ut in secundo libro Posteriorum Analyticorum docuit, hæc enim est perfecta definitio, in qua animus acquiescit, & per hoc confirmat manifeste ea, quæ ego scripti in secundo libro de medio de demonstrationis, nempe, quod medium non est causa formalis, sed est causa externa, quia forma ponitur in maiore extremitate, & est illa, quæ demonstratur inesse in materia propter externam causam, vt hic clarè dicit Aristoteles admonens rudi exemplo domus, qualis esse debeat definitio cuiusque accidentis naturalis. Quod autem forma accidentis non sit alia, quam eius genus dicitur ab Aristotele, octauo libro Metaphysicorum contextu sexto, & duodecimo. Nunc igitur considerandum est, vbi nam nominauerit prius Aristoteles causam externam præter materiam, & formam, & cur nominauit, cum ad præsentem considerationem solæ dux causæ, materia, & forma pertinere videantur. Dico igitur, fuisse in prima definitione nominatam simul eum formam causam finalem domus, forma enim domus nulla est alia, quam illa figura, quæ Aristoteles operimentum nominatè significauit, defensionem autem a frigore, & aestu, est absque dubio causa finalis, cur artifex in illa materia formam illam producat. Videtur autem Aristoteles non sine ratione, atque artificio etiam causam externam nominatè voluisse, nã in prima defini-

tionem hanc adduxit una cum forma ad denotandum, quod vbi forma talem sensibilem materiam requirit, definitio sine materia est imperfecta, & Dialectica, etiam si alia omnes rei causæ in ea assumptæ sint, ideo definitio domus tradita per formam, assumpta etiam causa finalis, sed sine materia, non est perfecta definitio, sed dialectica. In tertia vero, definitione dicens, *propter ista*, significauit præter materiam, & formam, etiam causam externam, ne in errorem incidereamus. Cum enim tres definitiones adduxisset, ut postea ostenderet, primam, & secundam esse imperfectas, tertiam uerò perfectam, & pertinere ad philosophum naturalem, poteramus credere, perfectam esse accidentis definitionem per formam in materia absque consideratione causæ externæ, ideo vt errandi occasionem remoueret, etiam causam externam apponere uoluit, ut intelligeremus ex ijs, quæ postea dicenda sunt, tales esse debere definitiones accidentium naturalium in scientia naturali, quæ declarent formam inesse materię ob talem causam, licet hic solus materiam, & formam præcipuè consideret, proinde finem cum forma confuderit, quia ad locum hunc eius consideratio non pertinet. Ideo propositis his tribus definitionibus, statim querit, quænam ex ijs pertineat ad philosophum naturalem, an illa, quæ per formam solam traditur, an illa, quæ per solam materiam, an demum illa quæ ex utriusque constat: sic enim solas materiam, & formam ab Aristotele considerari manifestum est. Vt ut autem Aristoteles hic mira breuitate, qui simul interrogat, & respondet. Dum enim dicit, *An magis quæ ex utriusque* dictio illa magis indicat Aristotelem innuere hanc tertiam esse definitionem naturalem, quod etiam sequentia verba magis declarat, cum inquit, *illam autem quæ utriusque* quasi enim ad illam questionem responderit dicendo eam pertinere ad naturalem, querit nunc de alijs duabus definitionibus, qualisnam utriusque illarum sit, hoc est ad quem nam artificem pertineat. Ad quæ questionem statim respondebit in contextu sequenti. Ex his patet solutio argumenti illorum, qui in principio huius contextus ostendere nitentur, Aristotelem ibi dicentem, *hic enim, ille autem*, non ponisse intelligere Dialecticum, & philosophum naturalem, quia nondum statuerat, qualis nam esse debeat definitio naturalis. Sed nos ad hoc dicimus, Aristotelem ibi non expressisse, qualis esse debeat definitio naturalis, sed satis habuisse exprimere illud, in quo consistit discrimen definitionis naturalis, & definitionis Dialecticæ, nempe solam materiam, per hanc enim solam desinguitur definitio accidentium naturalium tradita a Philosopho naturali a definitione eorumdem, quæ traderet Dialecticum. Ponit ergo determinatè ibi significare Dialecticum, & naturalem; licet

Jacobi Zabarella Patauini

est nondum dixisset, quales debeat a naturali philosopho affirmari perfecta definitio accedentium naturalium. Adde, quod ibi dicens, *hic, & ille*, significat quidem eos duos, quos nominauerat, attamen non expressit, an ille, qui per solam formam definit, sit naturalis, an Dialecticus, & ita ille, qui per solam materiam. Ideo debuit id postea manifestius declarare, quia ibi de naturali, & de Dialectico nil aliud habuimus, nisi quod alter eorum per materiam, alter per formam definit, nec per solam materiam, sed per formam in materia. Dubium te linguebatur, ad quem pertinet illa definitio, quæ per solam materiam traditur; iure igitur tandem quaerit Aristoteles, ad quem pertineat vtraque imperfecta definitio. Sed obijcit aliquis, iure quaerit Aristoteles, ad quem pertineat illa definitio, quæ traditur per solam materiam, nondum enim patet, ad quem hæc pertineat, at non debuit quaerere, ad quem pertineat altera imperfecta, quæ per solam formam traditur cum iam manifestum sit, eam ad Dialecticum pertinere, curigitur quasiuit Aristoteles quæ vtraque? Huius obiectionis solutio in contextu sequente patebit, ubi Aristoteles docet non esse vniuersæ verum, quod definitio per solam formam tradita ad Dialecticum pertineat, sed esse verum in naturalibus tantum, in alijs non ita, datur enim in alijs rebus definitio per solam formam tradita, quæ non est Dialectica, ideo iure quaerit, ac declarandum proponit, ad quem pertineat etiam illa definitio, quæ per formam solam traditur, quod faciet in contextu sequenti.

CONTEXTVS XVII.

An non est aliquis qui circa passiones materiae non separabiles, neque in quantum separabiles. Sed Naturalis circa omnes, quæcunque talis corporis, & huiusmodi materiae operationes, & passiones sunt. Circa quascunque autem, quæ non sunt huiusmodi, alius, & circa aliquas quidem est artifex, si fuerit, ut Faber, aut Medicus. Ipsarum autem non separabilium quidem, in quantum autem non talis corporis passiones, sed ex remote, Mathematicus; secundum

autem quod separatae, Primus Philosophus.



ERTVM est, Aristotelem in hac particula velle satis facere illi propositæ quaestioni, ad quem pertineat vtraque illa definitio imperfecta, vna, quæ per formam solam traditur, altera, quæ per solam materiam, sed quomodo hoc faciat obcurissimum est, & nulli bene cognitum, ut mox demonstrabo. Nos igitur in tanta difficultate veritatem facilius assequamur, prius sententiam totius huius contextus, & verba declarabimus, ut intelligamus, quid hic Aristoteles doceat, postea vero considerabimus, quomodo hæc ad solucendam quaestionem illam accomodentur. Dicimus itaque, Aristotelem in hoc contextu declarare disciplinam inter se differentiam in consideranda forma, solas intelligendæ disciplinas reales, nec, an numerando Dialecticam, quod multi asserentes errarunt, reuera cum hic Aristoteles de Dialectico nihil dicit, ob eam rationem, quam postea declarabimus. Solas igitur considerat disciplinas reales, atque inter eas solas discretam considerat in cognoscenda forma, hæc autem sunt ad summum quatuor, præter quas alia non datur, nempe tres contentiuae, & disciplina operativa vniuersæ sumpta sub qua & actiua philosophia, & artes omnes effectrices comprehenduntur, quoniam earum omnium præsentem occasione eadem est conditio. Primo loco ponit Aristoteles Philosophum naturalem, & declarat, quomodo considerat formam, & inquit, considerari ab eo formas, & passiones materiae sensibiles quatenus talis, hæc namque à nullo alio præter naturalem considerari possunt. Sciendum autem est, Aristotelem hic latè, & communiter accipere nomen passionis, pro ut formas quoque complectitur, seu saltem velle ut quod de passionibus dicit, de formis similiter dictum intelligatur, eam & nomen formæ commune est, siquidem accidentia quoque possunt vocari formas; quare sunt *mat* communiter pro forma, quæ & substantiales, & accidentales formas complectatur. Patet autem hoc, quoniam Aristoteles de naturali philosopho loquens vocat passiones, & operationes; postea vero loquens de Mathematico, ac de primo Philosopho nunquam nominat formas, sed omnia refert ad easdem voces, passiones, scilicet, & operationes antea nominatas. Mathematicus autem dicitur considerare formas, & multo magis diuinus philosophus, non, at passiones accipit pro accidentibus. In hac autem formarum consideratione propria, philosophi naturalis tres in sunt conditiones, per quas distinguitur naturalis disciplina ab alijs tribus

bus membris. Prima conditio est, quod naturalis considerat formas, & passiones materie sensilis, per quam conditionem distinguitur naturalis à primo philosopho, non ab alijs duobus, nam & Mathematicus, & operatiuus considerat formas existentes in materia sensili, at solus Metaphysicus contempletur formas à sensili materia penitus abiunctas. Secunda conditio est, quod Naturalis considerat formas, & affectiones materie sensilis quatenus talis, per quam distinguitur à solo Mathematico, sed nō ab operatiuo, siquidem hic quoque eiusmodi formas considerat; at Mathematicus considerat formas, quæ existunt quidem in materia sensili, at non quatenus tali, quia secundum ipsam essentiam à tali materia non pendunt, ideoque à Mathematico considerantur vt mēte abstractæ ab omni materia sensili, passiones verò, & formæ naturales sunt materie sensilis quatenus sensilis, ideo necessariò definiuntur per materiam, quia sine tali materia considerari non possunt. Tertia conditio colligitur ex hac secunda, & ex ea distinguitur philosophus naturalis ab operatiuo, licet enim hanc conditionem, & hoc discrimen Aristoteles hic clarè nō exprimat, tamen innuere illud videtur tanquā clarissimè explicatū in principio secundi libri Physicorum. Quoniam, n. dicere corpus sensibile, est dicere corpus naturale, ideo affectiones corporis sensilis, quatenus est sensibile, sunt affectiones corporis naturalis, quatenus est naturale. ergo earum principium est natura. Per hæc igitur distinguitur naturalis ab operatiuo, quia operatiuus considerat formas, quæ sunt quidem sensilis materie, & quatenus talis, prout dicitur illa quatenus, dicit determinationem certi subiecti, & dependentiam à materia etiam secundum earum essentiam, sed non prout dicit intermū principium, q. est natura. sunt. n. à voluntate uolūta, non à natura; actiones quidē morales sunt ab habitu prudentiæ, formæ verò artificiosæ ab habitu artis, vt forma domus, cum sit propter finem, requirit necessariò certam quandā sensibilem materiam, sine qua ad eum finem nihil conferret, ideo essentialiter pendet ab illa materia, & per eam definitur domus, fit tamen non à natura, sed à voluntate nostra. Sic illæ perturbationes animi, quæ dicuntur proprio uocantur affectus, aut ira, timor, & aliz huiusmodi, non possunt quidem existere sine tali certa materia sensili, vt ira sine feruente sanguine, per quæ etiam definitur, effectricem tamen causam nō naturam habent, sed frequenter operationes humanas, propterea non tractantur hæ operationes à philosopho naturali, & quamuis Aristoteles in hoc præmio has vt affectiones animæ sæpè nominauerit, id tamen exempli tantum gratia fecit; vt per hasidem intelligeremus de omnibus operationibus animæ; ideo harum scientiam non tradit philosophus

naturalis, quia causas habent voluntarias, vel fortuitas, non causas naturales. Ad naturalem tamen philosophum pertinere, cognoscere animæ facultates, quibus animalia apta redduntur ad patiendum huiusmodi perturbationes, sed hæc vt acta producta, vel producenda pertinent ad aliquem alium, vt ad monachum, vel ad Rhetorem, de quo hic non est disputandum. Hæc sunt, quæ in hoc toto contextu habentur, nunc in verbis aliqua consideremus. Dicit, *Circa passiones materie non separabiles*, in quo non differt Naturalis à Mathematico cum acciderit quoque Mathematica sint re ipsa inseparabilia à materia sensili, sed postea ad differentiam Mathematici addit, *Neque in quantum separabiles*, id est neque secundum considerationem separabiles, nam tæ Mathematicæ consideratione vt mente separate ab omni materia sensili. Et sensus verborum est. Nullus est, qui versetur circa passiones materie, nec re, nec consideratione separabiles ab ipsa materia sensili, nisi si solus Naturalis, qui versatur in consideratione omnium passionum, & operationum talis corporis, id est sensilis, & naturalis, quod etiam declarans Aristoteles addit: *Et huiusmodi materie*, id est certæ talis materie, à qua secundum essentiam pendunt, proinde inseparabiles omnino sunt. *Circa quascunque autem, que non sunt huiusmodi, alias*, Simplicius putat, Aristoteli his verbis significare Dialecticum, & multo recentiores eius sententiam sequuntur; arbitrantur enim, necessarium omnino esse, vt in hoc contextu Aristoteles etiam de Dialectico mentionem faciat. Sed decipiuntur, quia Aristoteles de Dialectico hic nec dicit aliquid, nec dicere potest, vt postea demonstrabo. Nunc sit est, hoc argumento aduersus eos vt, quod Aristoteles his verbis modum essendi respicit, cū dicat, *circa illas formas, que non sunt huiusmodi*, non potest igitur loqui de Dialectico, quia hic & in nullo certo entis genere versatur, & nullum est, in quo versari prohibeatur, igitur considerare potest et affectiones, & formas naturales, quæ sunt talis materie, quatenus talis, & de ijs probabiliter arguerantur, & sic de rebus alijs omnibus videtur autem Simplicius voluisse hanc obiectionem fugere mutata verborū lectione; vbi enim nos habemus cum spiritu tenui, ipse legit cum crasso, vt sensus sit, *circa quascunque* a utem non quatenus huiusmodi, alias, id est Dialecticus Sed neque sic fugit difficultatem, de rebus enim ipsis loquitur Aristoteles cum dicat, *Circa quascunque*, tamen Dialecticus nullum habet determinatum subiectum, & nullum est subiectum, in quo versari non possit. Ob id debuit potius Aristoteles in calce huius contextus nominare post omnes alios Dialecticum, & dicere ipsum posse circa prædicta omnia aliarum disciplinarum subiecta versari; cum enim

Jacobi Zabarella Patavini

in hoc contextu, non de sola scientia naturali peculiariter Aristoteles loquatur, sed de omnibus, non debuit soli naturali Dialecticum contraponere, sed omnibus indistinctè. Sed postea rationem afferemus, cur de Dialectica mentionem facere non debuerit. Ego igitur dico Aristotelem illa dictione, *Alia*, non Dialecticum significare, sed communiter alios postea nominandos, à quibus Naturalem separabit, nempe primum Philosophum, & Mathematicum, licet enim artificem quoque operarium nominaturus sit, tamen eius à Naturali distinctione non exprimet, sed aliorum contemplatorum quos precipue considerat hoc in loco. Nam quando subiungit: *Et circa aliquas quidem est artifex, si contigerit, ut Faber, aut Medicus*, intelligit circa aliquas tales, quales etiam Naturalis considerat; quare hic hoc expressè non distinguit, sed eorum distinctio est ea, quam diximus, ea que sumitur ex initio secundi libri Physicorum. Videtur tamen eam hic significare. Aristoteles dicens: *Si contigerit*, indicat enim considerari ab Artificibus res contingentes, quarum arbitrio nostro fieri, & non fieri possunt, quia sunt à voluntate nostra, non à natura. Distinguntur etiam potissimum ratione scopi, & finis, et si enim in eisdem rebus versari possit artifex, in quibus philosophus naturalis, alio tamen scopo. Ille enim efficiendi gratia, huc verò sciendi tñ. Ideo Aristoteles licet nominet hic artificem, tamen precipue inter eos vult docere discrimen, qui sciendi gratia in rerum contemplatione versantur, ratione diuersorum modorum cognoscendi formas. *Ipse enim non separabilem.* Hæc de Mathematico dicuntur, qui considerat formas re quidem ipsa non separabiles à materia seorsim, at secundum considerationem separabiles, quia non sunt materiae sensilis, quatenus talis, nec ab ea essentialiter pendente, ideo considerantur *ex remotione*, id est secundum mentalem abstractionem ob omni materia sensilib. *Quatenus autem separata, primus Philosophus.* De formis autem, quæ re ipsa sunt abiunctæ à materia, loquitur Metaphysicus, ideo non vocat eas Aristoteles *χωριστά, sed, καὶ χωριστά.* Declarat verbis, & sententiâ Aristotelem in hoc decimo septimo contextu, considerandum primo loco est, quomodo per hanc disciplinam distinctionem in considerandis formis, & affectionibus soluat Aristoteles questionem propositam in calce contextus decimiseptimi ad quænam pertineat vtraque imperfecta definitio, tū illa, quæ per solam formam traditur, tum illa, quæ per solam materiam. Cum enim contextum hunc decimum septimum inceperit Aristoteles ab hac dictione, quæ vti solet in questionum, ac dubiorum solutione, manifestum est, quod eius precipuum consiliū in hoc contextu fuit illi questionem satisfacere, quomodo igitur hoc facit? Multi dicunt, Aristotelem in

prima particula huius contextus soluisse questionem de definitione tradita per solam materiam, cum iam dixisset, definitionem traditam per solam formam ad Dialecticum pertinere. Quando, n. dixit, philosophum naturalem considerate formas, & affectiones materiae sensilis, quatenus talis, denotauit propriam esse Naturalis considerationem. sensilis materiae, proinde definitionem per solam materiam pertinere, ad Naturalem. Sed hæc sententia admitteuda non est, nam si ex hoc naturalis definitio per formam in materia insertur etiā quod per solam materiam definire ad ipsum pertinet, non oportebat facere illam, questionem, *illam autem qua vtraque iam enim ex precedentibus, illis verbis an magis, qua ex vtrisque t. patere, poterat definitionem ex sola materia ad Naturalem pertinere.* Aliqui tamen inuntur eandem hanc difficultatem dicendo, Aristotelem, in initio huius contextus decimiseptimi de sola materia respondisse, non de forma in materia, quando, n. dixit proprium esse philosophi naturalis considerare passiones materiae sensilis, quatenus talis, non accepit passiones, prout signa fiant formam, quæ vna cum materia in definitione sumatur, sed vt qualificantes materiam, & eam reddentes sensibilem, quousq. materia, de qua, hic Aristoteles loquitur, non est prima materia, sed secunda, & formata, & effecta. Sed manifestè est, hoc esse falsum, nā cū dicat Aristoteles passiones materiae sensilis, quatenus talis, ipsas distinguit à materia sensibili, quare eam iam existentem sensibilem ijs supponit vt formis, & ita eas sunt vt formas respondentes illi materiae sensibili, quæ in definitione sumantur cum ipsa materia, vel definiantur etiam ipse per expressionem essentiae suæ in tali materia, ita vt omnes definitiones naturales traduntur per formam in materia. Quod autem Aristoteles nominet passiones vt formas, patet ex sequentibus verbis, postea enim dicit circa quascūque autem, deinde inseparabilem aut, ac demum, de ijs, quæ separata, loquitur igitur semper de diuersa consideratione formarum, materiam autem noninat vt conditionem formarum naturalium, qua distinguuntur forme naturales à Mathematicis, & à diuinis. Ego puto, Aristotelem ad questionem illam, respondere, quod definitio per solam materiam ad nullam disciplinam pertinet, per solam autem formam ad Mathematicum, & Metaphysicum, qui formas sine materia considerant. Cum, n. modus definiendi sequatur modū considerandi, rectè Aristoteles fecit, qui declaraturus diuersos definiendi modos, vt illa questio solueretur, cōspicit ad modos considerandi in omnibus disciplinis precipue in contemplatiuis. Ad quæ igitur pertinet definire per solam formam manifestè est, pertinet, n. ad Mathematicū, & ad Diuinū. Nā ex Dialectico hoc absolute dici non possit, postea

ostendemus. Quod autem definitio per solam materiam ad nullum pertineat, Aristoteles at tificiose declarat, dum inquit, omnes disciplinas considerare formam, & in nulla considerari solam materiam sine forma, quo fit ut nulla definiat per solam materiam. Ratio autem cur omnes disciplines considerent formam, hæc est, quia in omni disciplina vel cognoscere, vel operari volumus, quæ utraque formam, & actum respiciunt. Cum enim res cognoscere velimus, non prout potestate sunt, sed prout sunt actu, per formam autem sint actu, per materiam vero potestate solum, nemo rem cognoscere cupiens solum eius materiam querit, sed semper in habetibus materiam querimus cognitionem materiae propter cognitionem formæ, ut ait Aristoteles, in primo libro de partibus animalium, ubi proponit de materia animalium agendum propter animam. Quemadmodum enim natura generans dirigit materiam ad formam, ita & nos rerum cognitionem querentes, materiam cognoscere volumus propter formam. In operationibus autem manifesta res est. Artifex enim non materiam facere vult, sed formam in materia, & materiam querit propter formam. Itaque si omnis consideratio formam respicit, nec esse est, ut omnis quoque definitio exprimat formam, & actum rei, quoniam cuiusque rei essentia consistit in proprio actu, ideo quilibet definit eam, vel modo aliquo de se habere volens, vult actum rei, vel exprimit, vel saltem circumscribere. Et Dialecticus, quando rem aliquam definit per extraneam per ea parat se circumscribere, ac significare actum, & essentiam rei. Hæc significavit Averroes secundo Physicorum, commentario vigesimo octavo dicens, omnes partes definitionis esse formas, & Aristoteles octavo Metaphysicorum contextu sexto inquit, si quis domum definiat per lapides, & lateres, & ligna, is non dicit domum nisi potestate, unde patet eam non posse definitionem vocari. Propterea propositio est Aristotelis vulgata in nono Metaphysicorum, actus est, qui separat, & distinguit, atque per definitionem volumus rem ab aliis omnibus distinguere, ergo omnis definitio debet significare actum rei, per solam enim materiam, patet, rem non posse distinguere ab aliis. Ponitur in materia in definitione non ut pars essentiae, sed ut conditio necessaria illius essentiae, quæ per solam formam significatur, nam, (ut ait hic Averroes in comment. decimo sexto) definitio nil aliud vult, quam dicere formam, sed cum conditionibus essentialibus, sine quibus illa forma non esset. Ex his sumitur solutio cuiusdam dubij, quod multos turbavit, nec ab vilo solutum est. Aristoteles attribuit Dialecticam definitionem per solam formam in naturalibus. non quia per solam formam sit, siquidem et definitio Mathematica est per solam formam, nec ob id vocatur

Iacobi Zab. de Anima.

Dialectica, sed quia est imperfecta, nec tradita ut tradenda esset, cur igitur etiam definitionem per solam materiam Dialectico non attribui utramque hæc quoque est imperfecta, nec tradita, ut tradenda esset. Multæ ad hoc rationes afferuntur, sed quæ est verisimilior, hæc est. Consideratio philosophi naturalis est rerum materialium, ideo materia sensilis magis declarat naturam, & conditionem scientiæ naturalis, quæ forma, ob id Aristoteles definitionem per solam materiam maluit attribuire philosopho naturali, illam verò, quæ est per solam formam, Dialectico. Sed hæc responsio falsæ est, philosophus enim naturalis principalis formam, quam materiam considerat, cum materiam consideret gratia formæ, ut ait Aristoteles in secundo Physicorum, & in primo de partibus animalium, quare si definitio per solam materiam est naturalis, multo magis per solam formam definitio esset naturalis, quia propter formam materia consideratur à philosopho naturali & propter quod vnumquodque tale est, id magis est tale. Ego igitur ad dubium dico, definitionem per solam materiam non tribui Dialectico, quia nullus per solam materiam definit, id est, repugnat nature definitionis, ut antea dicebamus, quare et Dialecticus definiens vult significare actum rei. Ex his sumitur et ratio, cur Aristoteles in hoc contextu comparans omnes disciplinas inter se in consideratione formæ, nihil dixerit de Dialectica, ad quam tamen iam dixerat per inere definitionem traditam per solam formam. Ratio autem huius est, quoniam Dialectica rebus applicata nullum habet certum, ac proprium modum considerandi, ac nullum statutum subiectum, nullum igitur potuit ei attribuire Aristoteles proprium modum considerandi formam. Sed id solum dicere possumus, Dialecticam esse illam considerationem & illam definitionem, quæ non exprimit essentiam rei, sicut exprimitur ea esset in ea scientia, ad quam eius rei cognitio pertinet. Ob id non vniuersè verum est, quod definitio tradita per formam sine materia ad Dialecticum pertineat, sed est verum in rebus tantum naturalibus, & de his tamen loquebatur Aristoteles in initio contextus decimilexti, datur. n. definitiones in Metaphysica per formam sine sensibili aliqua materia, quæ non dialecticæ dicuntur sed metaphysicæ. Sic etiam definitiones Mathematicæ sunt per formam sine materia, nec ob id dialecticæ dicuntur, immò dicere possumus, quod definitio rei mathematicæ tradita per materiam dialecticæ esset, quia esset per extrinsecam, & accidentaliam, formis enim mathematicis accidit esse in tali materia sensibili. Aequè igitur Dialecticum est definire in naturalibus per formam sine materia, ac in mathematicis per formam in materia. Nullam igitur veram legem statueret Aristoteles potuit de consideratione, ac de definitione dialecticæ, sed de ca-

E a ratur

Iacobi Zabarellæ Patauini

ratu conditionibus aliarum scientiarum, patet, illam esse dialecticam considerationem, quæ sit per externa, & per accidentalia respectu propriæ naturæ, & conditionis cuiuslibet disciplinæ. Non est tamen ignorandum, quod quando Philosophus naturalis, vel aliquis alius querens aliquam rei definitionem, affert prius imperfectam, ut postea perfectam inueniat, seu patet aliquam prius inuestigat, & inuenit, deinde aliam partem querit, non dicitur Topicè de finire, quando imperfectam habet rei definitionem, etiam si per solam formam definierit, dummodo eius consilium esset postea indagare materiam, vel id, quod definitionis complementum sit. Sed is solum dicitur Dialecticè definire, qui imperfectam definitionem adducat ut perfectam, & ea contentus sit. Philosophus autem naturalis, dum imperfectam definitionem habens, ea contentus non est, & eius complementum querit, non est Dialecticus, sed Philosophus naturalis, sic etiam de alijs decendum est. Aliud dubium est, cuius solutio ex ijs, quæ dicta sunt, colligitur: Aristoteles enim dicens Dialecticum definire in naturalibus per solam formam, videtur sibi ipse aduersari, qui in secundo libro Physicorum contextu decimo non inquit, formas naturales nec re, nec cogitatione à materia separari posse. Sed ad hoc dicimus, (& est responsio communis) Aristotelè in secundo Physicorum respectu cognitionem distinctam, & perfectam, formam enim Naturalem non perfectè, nec bene cognoscit sine propria sua materia, hic verò concedere formam naturalem posse à Dialectico cognosci sine materia cognitione imperfecta, & confusa. Aliud quoque non parui momenti hic considerandum proponitur, quod multis posterioribus philosophis magnum negotium facessit. Querunt an Dialecticus definiat per causam ut causam, an non ut causam. Respondent, ipsum re vera definire per causam ut causam, quod ostendunt primò autoritate Aristotelis, qui dixit eum definire per formam, atqui forma est causa, ergo per causam quatenus est causa. Addunt etiam rationem, quia conditio est omnis definitionis, ut ex causis constituitur, ergo qui libet definiens, etiam Dialecticus accipit causam ut causam. Adhuc confirmant, quia Aristoteles in declaranda differentia in definiendo inter Naturalem, & Dialecticam, non hanc differentiam statuit, quòd ille causam ut causam sumat, hic verò non ut causam, ergo indicauit, etiam Dialecticum definire per causam ut causam. Hoc ita constituto, querunt etiam, quod nam causæ genus sumi potissimum soleat in definitione Dialectica. Respondent, sumi potissimum causas externas & hanc esse differentiam inter scientificum, & Dialecticum, quòd scientificus definit res per causas internas, formam, & materiam, Dialecticus verò per ex-

ternas, quod testimonio Aristotelis comprobatur nititur, qui in contextu decimo sexto attribuit Dialectico definitionem rei per causam finalem, siquidem vltio est finis rei, licet eam vocauerit causam formalem, quia lata significatione accipit formam, prout etiam externas causas complectitur. Sic etiam Dialectico attribuit definitionem illam domus per causam finalem, quam similiter vocat formam, Philosopho autem naturali attribuit illam definitionem rei, quæ est feruor sanguinis in corde, tanquam traditam per materiam, ea tamen est per vtramque causam internam, per materiam, & formam, nam feruor ille siue actio est genus rei, & forma ipsius, sanguis verò materia. Patet igitur (dicunt illi) formam, quam Aristoteles attribuit Dialectico, non esse formam internam, sed esse causam externam proximam, & immediatam, quam vocat formam. Er quia hoc quoque videbatur dubium, quomodo proxima causa externa, quæ parit perfectam scientiam propter quid, proinde à solo demonstratiuo cognoscitur, Dialectico attribui possit, ideo dicunt, Aristotelem eam attribuisse Dialectico ea tantum ratione, quatenus definitio per eam causam tradita latius patet, quam definitum, Topicus enim procedit per communia & per communia definit. Ego uerò puto, hos in omnibus esse deceptos; primò enim illud falsum est, quod Dialecticus causam ut causam querat, atque cognoscat, cum enim causa sit quodam respectuum, cognoscere causam ut causam, est cognoscere effectum per causam, hæc autem est definitio scientiæ, quæ est in Demonstratiuo, nec debet attribui Dialectico, quare omnino negandum est, Dialecticum cognoscere causam ut causam. Argumenta autem, quibus illi hoc probant, frivola sunt. Ad primum enim dicimus, definitionem illam rei, quæ est per formam solam, attribui ab Aristotele ipsi Dialectico, non tamen quia sit per formam, sed solum quia imperfecta, nam si tradita per solam formam esset propria conditio definitionis Dialecticæ, omnes definitiones Mathematicæ essent Dialecticæ; mens enim Aristotelis in eo exemplo est, quòd illa definitio est re vera per formam rei, & sic prima illa definitio domus est per formam, artemque quia non exprimitur in eis materia, sunt imperfectæ, & Dialecticæ definitiones, sed non propterea dicit, quòd Dialecticus sciat se definire per formam acceptam ut causam rei. Ad secundum negamus, esse conditionem omnis definitionis tradi per causas rei, definibiles enim sunt et quedam res quæ non habent causam, sed conditio omnis definitionis est exprimere quidditatem rei, quidditas autem non est aliquid re distinctum ab eo, cuius est quidditas, causa verò, quatenus est causa, est necessario distincta ab eo, cuius est causa. Dialecticus igitur definiens

niens nil aliud vult, quàm significare, quid res sit, nec tamen ritè, & perfectè id facit, quia nec causas, nec essentiam rei penetrat, sed id solum querit, vt proferat orationem æqualem rei definiendæ, omnem enim orationem, quæ cum re definiendâ reciprocat vocat definitionem illius rei. Ad tertium argumentum cum dicitur, Aristoteles non assignat hanc differentiam inter Naturalem, & Dialecticum, quòd ille cognoscat causam vt causam, hic verò nõ vt causam, ergo Naturalis, & Dialecticus hanc differentiam non habent, neganda est hæc consequentia. Non enim consilium Aristotelis hic est distinguere in omnibus Naturalem, & Dialecticum, sed in eo tantummodo, quòd vnus definit res naturales cum materia, alter verò sine materia. Quòd verò hi alia possent habere discrimina Aristoteles non negat, licet ea non consideret. Dialecticus igitur non cognoscit causam vt causam, neque per formam definit, quatenus, est forma, id est causa formalis, nisi iare sumendo formã pro essentia, & quidditate rei. Sic enim & Dialecticus, & quilibet alius definiens hoc respicit, vt dicat quid res sit. Dialecticus autem in hoc differt à Demonstratiuo, quòd ad definitionem constituendam non id respicit, vt sumat attributa essentialia, quæ predicantur de re in quid, sed solum vt ex multis constituat orationem æqualem rei, hanc enim vocat rei definitionem ob id datur apud Dialecticum plures definitiones eiusdem rei, quod Demonstratiuus non admitteret. Ex his patet, ipsos quoque in eo esse deceptos, qui dixerunt, Aristotelem attribuere Dialectico causam externam præteritam, nullam enim causam vt causam Dialecticus querit, sed minime omnium istam, per quam habetur scientia propter quid per demonstrationem potissimam. Id verò non minus est falsum quod ad hoc tuendum adduxerunt, nempe definitionem per tale causam ab Aristotele attribui Dialectico, quoniam latius patet, quàm definitum. Omnino enim negandum est hoc, siquidem nec Topicus definitionis nomine dignatur illam orationem, quæ cum definito non reciprocet, quod in libris Topicis ita manifestum est, vt demonstratione non indigeat, hæc enim est apud omnes vniuersalis conditio, cuiuslibet seu definitionis, seu descriptionis, vt sit oratio æqualis rei definiendæ, seu describendæ. Quòd verò ad hæc sententiæ comprobationem considerant exempla Aristotelis, minime eis suffragatur, quod enim in definitione iræ per formam tradita accepit causam finalem, falsum est, vt antea diximus, est enim vltio fortasse causa finalis effectuum, qui ab ira producuntur, sed non ipsius iræ, vt supra ostendimus. Sed etiam in illa definitione iræ appareat etiam causa finalis, hoc tamen pro eis nihil esset, iam enim concessimus Aristotelem in definitione

prima domus vocata per formam, cum forma coniunxisse etiam causam finalem ipsius domus, sed diximus Aristotelem non ea ratione eam definitionem attribuisse Dialectico, quòd sit data per formam vel per finem, siquidem à natura Dialectici alienissimum est, sed quatenus imperfecta est, cum in ea desit materia. Ideo notauimus artificium Aristotelis in hoc, qui coniunxit finem cum forma, vt illam definitionem redderet perfectiorem, ad significandum quòd quantumcumque perfecta sit, imperfecta semper dicitur dum materiam non exprimat. Quòd autem ibi non sumat causam finalem pro causa finali, manifestum est, cum eam confundat cum forma, & totum aggregatum confuse consideratum vocet formam, quòd postea non facit in tertia definitione perfecta, quam attribuit Naturali. Cum enim dicit, *In his formam propter ista*, distinguit formam à fine, vt effectum à causa, quare in definitione illa attributa Dialectico non considerat formam, nec finem vt causas, sed omnia vocat formam id est essentiam, & quidditatem rei, quæ etiam potest esse effectus, non ergo definit Dialecticus per formam vt causam rei, sed per formam, quæ est res ipsa, id est ipsa rei quidditas, & essentia, quam latius habet vtique etiam per extranea, per orationem rei æqualem significare. In eo quoque decipiuntur, quòd dicunt definitionem iræ vocatam ab Aristotele per materiam, verè esse per formam in materia, cum accessio sit forma iræ, sanguis verò materia, nos enim dicimus accessionem illam non esse formam ipsam, seu genus iræ, siquidem ira est passio quædam animæ, accessio autem illa est illa passio materialis, & corporalis, quam dixit Aristoteles esse cum effectum animi coniunctam, quæ videtur ab ipso effectum pendere tanquam à causa, quod testari videntur Logici, dum dicunt, illam definitionem iræ esse appetitus vltionis, esse medium demonstrationis, & causam illius alterius definitionis, accessio sanguinis in corde, nam ipsa ira videtur producere in sanguine illam accessionem, formaliter autem aliud est, quàm accessio; quare appetitus vindictæ ad iram se habet, vt forma; ad accessionem verò sanguinis vt causa efficiens, illa igitur definitio accessio sanguinis, est per solam iræ materiam, vt dixit Aristoteles, non per formam in materia, vt illi. Hoc autem patet, quod postea Aristoteles in definitionibus domus attulit secundam, vt illi respondentem, in qua sola materia domus ponitur sine aliqua forma.

CONTEXTVS XVIII.

Sed redeundum est, vnde sermo. Dicebamus autem, quòd passio-

Jacobi Zabarellæ Patauini

nes animæ, non separabiles à naturali materia animalium, in quantum tales existunt ira, & timor, & non sicut linea, & planum.



ATETVR Aristoteles se à proposito aliquantum esse digressum. Ad rem igitur rediens, nunc inquit, sermonem suum concludendo, quòd affectiones animæ non sunt separabiles à naturali materia animalium idest à sensibili materia, eadem enim est materia sensibilis, ac naturalis, addit autem, *In quantum tales*, ad significandum, quòd pendere à materia sensibili competit his accidentibus animæ per se, & essentialiter, in hoc enim consistit differentia inter accidentia naturalia, & accidentia mathematica, quam Aristoteles subiungit, dum inquit, *non sicuti linea, & planum*, nam accidentia mathematica existunt quidem in materia sensibili, non tamen quatenus talia, idest non secundum eorum essentiam. Per hoc enim soluitur quædam appatens repugnantia, in dictis Aristotelis, qui supra in contextu decimotertio dixit, si anima est forma materialis: est sicuti rectum, & planum, indicauit ergo animam, & passionem animæ similes potius esse

formis mathematicis, quàm dissimiles, hic vero hoc idem negat. Sed soluitur dicendo, eas partim similes esse, partim dissimiles. Similes enim sunt ratione existentie, quia existunt omnes in materia sensibili, nec ab eare ipsa possunt separari secundum Aristotelem, & hanc similitudinem in eo contextu decimotertio significauit, nam si anima sit in corpore, inseparabilis est sicut rectum, & planum, quia neque hæc inueniri possunt actu separata à materia sensibili. Dissimiles autem sunt ratione essentiae, quam dissimilitudinem hic respicit Aristoteles, nam formæ mathematicæ non pendunt secundum essentiam suam ab vlla sensibili materia, ideo sine vlla tali materia definiuntur; formæ verò, & affectiones naturales etiam hic pendunt à statuta materia sensibili, quare sine hac definiti rectè non possunt. Discrimen hoc tangit Aristoteles in multis locis, idque declarare solet exemplo simi, & curui, cum simum est curuura additum tali materie sensibili, nempe naso, ideo similes etiam sunt formæ naturales. Curuum autem nullam concernit materiam sensibilem, ideo est forma mathematica. De hoc autem legere possumus Aristotelem secundo Physicorum decimonono, Tertio de anima nono, undecimo, & Trigesimo quinto. Sexto Metaphysicorum secundo, & seprimo Metaphysicorum Trigesimo quarto contextu.

Finis Primi Libri.

IACOBI ZABARELLAE PATAVINI

In Primum Aristotelis Librum de Anima.

COMMENTARII.



Liber Secundus.

TEXTVS I.

Cum autem quæ à prioribus tra-
lita sunt de anima, dicta sint, ite-
um tanquam à principio, redca-
rus, tentantes determinare, quid
sit anima, & quæ vtrique erit com-
munissima ratio ipsius.



CONTINMATIO
huius secundi libri cum
primo ab ipsomet Aristo-
tele. primus verbis ponit-
ur, cum enim in textu
tertio primi libri duo pro-
posuerit tractanda de ani-
mæ essentia, anima, &
accidentia consequentia,

nam quod sit anima notissimum est, nec
dubitatione eget, ideo statim aggregatus est inue-
ntionem essentia anime, & quid sit anima,
in re voluit prius considerare sententias an-
torum, quæ quidem in toto primo libro fecit.
Etyam igitur oēs aliorum sententias de ani-
mæ essentia in primo libro consideravit, & con-
iungit tanquam falsas, nunc sequitur, vt ipsam
veritatem declaret, & doceat secundum pro-
priam sententiam, quid sit anima, cum omnia
ab antiquis dicta sunt, falsa esse ostensum
inquit autem, *Iterum tanquam à principio re-*

*desinit quia cum ab antiquis nihil dictum sit,
quod approbati possit, & quod declaret quid sit ani-
ma, nunc primum incipit contemplationem ve-
ritatis. Sed quia non omnino hic sumus in prin-
cipio huius speculationis, cum iam primus liber
precesserit, & incipiam à primo libro sumatur,
non à secundo, ideo inquit, Tanquam à principio
non enim sumus omnino in principio, sed in
principio ratione veritatis, quæ adhuc cognita
non est, non in principio autem ratione vniuersæ di-
sputationis, iam enim primus liber precessit. Con-
siderandum autem inquit, Quid sit anima nam cum
antiquis de hoc ipso fuit habita disputatio in
primo libro. Deinde melius hoc declarans in-
quit; *Et quæ communissima sit ratio ipsius ad deno-
tandum antiquorum errorem, qui de anima loquen-
tes non omnem animam complexi sunt, & ad
declarandum ordinem seruandum in ipsa tra-
ctatione de anima, primo, non loco considerabit
animam communissimè sumptam, & eius commu-
nissimam definitionem inuelligabit, postea diui-
det animam in partes, seu species, & ordinatim
de singulis pertractabit. Cum non ordine doctrina-
ræ sit prius agendum de re in vniuersali, deinde
ad particularia transeundum, ideo prius est
consideranda anima in cõi, & querenda com-
munissima definitio ipsius, quæ omni animæ
cõpetat, ideo notanda est efficacia verborum Ari-
stotelis, qui superlatiuo vtitur, ad significandum,
se nullam animam excludere velle ab hac definitio-
ne, sed oēs complecti, quæ admonitione Aristote-
les in sequentibus sæpe repetit, vt intelligamus
omnem penitus animam in hac definitione esse cõ-
prehendam, ideo reijciendi omnino illi sunt, q**

Iacobi Zabarellæ Patauini

dicere audent aliquam esse animæ partē, quæ
lib. hac definitione non continetur. Inquit
igitur Aristoteles, se intelligaturum, quid re-
tinetur in anima, nempe animæ communissimæ
sumpta, ita vt communissima omnis animæ de-
finitio querat ut. Aduersus aliquos Græcos Co-
dices habere *animæ partē*, alii quos verò, *animæ partē*
vt sit sensus, & quæ sit ratio communissimæ ip-
sius. Sed quia hæc posterior lectio parum vi-
detur conueniens, & altera prior est tum pla-
nior, tum magis recepta, eam ego sumi secutus
vt plurimi, & præsertim latinus interpres, eam
receptant.

Multa dubia hic ab expositoribus conside-
rantur, quæ omnia oriuntur ex consideratione
eorum, quæ dicta sunt in præmio primi libri,
& alia etiam similia in sequentibus oriuntur ex
eodem præmio, ad quæ quid alij respondeant
nō referam quia vnica solutione omnia simul
tolluntur. Primo dubitatur, quoniam Aristo-
teles in textu septimo primi libri dixit, conside-
randum esse an omnes animæ sint vnus spe-
ciei, an diuersarum, & an in genere vno conue-
niant, nec ne; si ergo hoc non est clarum, sed
examinandum erat, quomodo Aristoteles hic
querit indagandam communissimam animæ
definitionem? sic enim supponere videtur vt
notum, quod animæ sint diuersarum specierū,
& in vno communi genere conueniant, quod
ibi dubium esse dixerat.

Præterea in textu nono primi libri dixit Ari-
stoteles considerandum esse, an potius agen-
dum sit de anima in communi, quam de parti-
bus, an è commercio, cur ergo prius hoc non exa-
minat, ac determinat, sed potius sumit vt mani-
festum, quod prius sit agendum de anima in
communi, quam de partibus. Simile dubium
in sequentibus oriatur quoniam in eodem præ-
mio Aristoteles dixit dubium esse, quæ metho-
do vtendum sit ad inuestigandam animæ defi-
nitionem; tamen in contextu sequenti statim
incipit inuestigare animæ definitionem nulla
facta examinatione, vel determinatione de me-
thodo, quæ vti debeat.

Ad hæc omnia dubia, & ad alia similia, quæ in
sequentibus occurrunt postulat, ego, prætermittis alio-
rum responsionibus, dico Aristotelem in eo præ-
mio multas difficultates proposuisse, non vt exami-
nandas, & discernendas, & qui hoc supponant,
decipiuntur, sed solum ad denotandam huius spe-
culationis difficultatem, & eam etiā augendā,
& amplificandam, vt ingeniosos auditores arte-
tiores redderet, ignauos autē & indignos ab hac
excellenti contemplatione repelleret, nō est in-
aburdū si philosophi quoque interdū in præ-
mijs oratoricè se gerant propter auditorum vtili-
tatem, sicut hic vtile est amplificandā huius sci-
entia difficultatē eos arteiores reddere. Quod
autem ita dicendum sit, patet, nam difficultas
illa de methodo venande definitionis iam fuit

ab Aristotele excussa in libris Posteriorum,
nec amplius de ea disputandum erat; at tamen
Aristoteles in eo præmio proposuit hanc du-
bitationem de methodo tanquam non soluta,
vt augeret difficultatem, at nunc in ipsa tracta-
tione eam nō examinat, quia satis est omnibus
notus locus, in quo examinata fuit in logica.

Sic etiam illa alia difficultas, an prius de ani-
ma vniuersaliter, an prius de partibus sit agen-
dū, ab Aristotele nullibi hic examinatur, quia
proposita fuit, non vt examinanda, sed ad augeren-
dam difficultatem, & ea potuit quidem aliqua
Author scribenti difficultatem facere, sed non
vt ipse de hoc ordine aliquam disputationem
institueret, Ideo potuit deliberare tractandum
prius esse de anima in communi, & hunc ordi-
nem seruare nulla de eo facta disputatione.
Sic ad alias omnes disputationes similes, quæ
esse eo præmio sumuntur respondendum est,
illa enim quæ proposuit Aristoteles ad audito-
res dociles faciendos, tractanda omnino sunt.
& ea si non tractaret, erraret, & nos deciperet;
sed illa, quæ ad captandam attentionem
dicta sunt, quæ potius orationem, quam
doctrinam redolent, in ipso tractatu examina-
re non est necessarium.

T E X T V S II.

Dicimus itaque vnum quod-
dam genus eorum, quæ sunt sub-
stantia. Huius autem, aliud qui-
dem sicut materiam, quod secun-
dum se quidem non est hoc ali-
quid. Aliud autem formam, &
speciem secundum quam iam di-
citur hoc aliquid, & Tertiū quod
ex his. Est autem materia quidem
potentia, forma autē actus. Et hoc
dupliciter hoc, quidem, sicut scien-
tia, illud autem sicut speculari.



INCIPIT Aristoteles inue-
stigare definitionem animæ,
& (vt patet) diuisione vtitur,
nunquid autē aliqua alia me-
thodo aut eam colligendam vt
tatur, postea considerabimus.
Textū hunc diuidere possumus in tres partes,
in prima facit diuisionem substantia: in ma-
teriam, formam, & compositum; in secunda
declarat materiam, & formam per proprias ea-
rum conditiones; in tertia diuidit actū in duos
sup-

supponens igitur in præsentia animam esse substantiam, diuidi substantiam in materiam, formam, & compositum, ut accipiat animam esse substantiam ut formam. Sunt etiam, qui dicant, Aristotelem primis verbis significare etiam diuisionem entis in decem prædicamenta, quando inquit, *Dicimus igitur unum quoddam genus eorum quæ sunt, substantiam*: perinde enim est, ac si dicat ens diuidi in decem genera, & horum unum esse substantiam, sed hæc consideratio parui momenti est, & possumus eam admittere, attamen quando membra diuidentia non numerantur, non videtur diuisio fieri, Aristoteles nõ nominat accidentia, sed solum substantiam, videtur enim neglectis accidentibus supponere animam esse substantiam, ut postea per huius diuisionem inueniat & genus, & differentias, ex quibus definitio animæ constituitur. Ideo dubitant expositores, quomodo Aristoteles hoc supponat, cum multi antiquorum dixerint animam esse accidens aliquod, qui negarent animam esse substantiam. Multi respondent Aristotelem supponere, quod animam non sit accidens, quia iam hanc sententiam confutauit in primo libro, nam confutauit opinionem dicentium animam esse numerum, & dicentium animam esse harmoniam; quare ostendit animam non esse accidens. Sed hæc responsio admittenda non videtur, quia licet in primo libro Aristoteles cum opinionem confutauerit, tamen non impugnavit hæc uniuersalem, quod animam sit accidens, quare adhuc dici potest animam esse aliquod aliud accidens. Vera solutio (ut mihi videtur) sumitur ex Auerroes tum hic, tum in principio Commentarij octauo; hic enim dicit, Aristotelem supponere animam esse substantiam, quia est notum, prima enim nostra cognitio naturalis dat nobis, quod anima non sit accidens, cum sit nobilior omnibus accidentibus, quæ sunt hic: In principio autem Commentarij octauo inquit Auerroes, Aristotelem probare animam esse substantiam, quod prius supposuerat. Dicendum ergo videtur, quod animam esse substantiam videtur sufficienter notum esse, ut in præsentia supponi possit, donec certus ostendatur, quod quidem fieri non solum in octauo textu, sed etiam in quarto; ut videbitur; videtur enim omnes homines hoc existimare; cum dicant animal diuidi in corpus, & animam. Et licet aliqui Physicosophi dixerint animam esse numerum, & aliqui esse harmoniam, credendum tamen est, nec hos numerum, nec hos harmoniam notuisse ut accidens, sed ut substantiam: Aristoteles igitur hoc postea probaturus potest nunc id supponere, quia est sufficienter notum, cum homines ita credant, nõ quidem quod certo sciunt, sed quia ita omnes coniectant, quare hic supponitur ut confusè notum, & sufficienter in præsentia. Sed aliqui car-

pent Auerroem in duobus, primo quod dica supponi hic ut notum, quod anima sit substantia, cum enim in textu octauo probetur, non potest hic supponi. Secundo quia petit principium cum illo syllogismo, omne quod est nobilius omni accidente, est substantia. anima est nobilior omni accidente, ergo. Quisquis enim neget animam esse substantiam, negabit minus, quia dicit, animam esse accidens, proinde non omni accidente nobilius, quia non seipsa, sed fuisse reliquis præter se. Ideo ipsi aliter dicunt non esse verum, quod Aristoteles supponat animam esse substantiam neque quod vellet per diuisionem colligere partes definitio- nis animæ, nam inquit si ista esset mens Aristotelis, debuisset facta hac diuisione accipere formam, & eam diuidere, tamen in textu tertio diuidit compositum, quod non est genus animæ; Ideo nulla est aliam intentio Aristotelis quam substantiam diuidere, ut sumat compositum, ex quo nos dicit in cognitionem definitionis animæ, sed non quod sumat animam esse substantiam. Mihi tamen hæc opinio in geniosa quidem videtur, at non vera, ut postea loco suo considerabimus, nu ne dico eius rationem contra Auerroem nil habere roboris, ad primam enim iam patet responsio ex his, quæ de Auerroes diximus. Ad secundam vero incipimus illud argumentum ab Auerroes adduci, ut syllogismum probabilem, quod ducatur homines tanquam per coniecturam ad cognoscendum, quod anima non sit accidens, quod si est syllogismum adduceret Auerroes, ut dicitur firmiter, absque dubio peteret principium! Notandum est Aristotelem dicere substantiam esse unum quoddam genus entis, non dicere speciem entis, quoniam ens, cum sit analogum, non est genus, nec species habet, proinde in genere potius diuiditur quam in species, id est, ut genere significata nomine entis. Cum igitur Aristoteles diuisionem substantiæ faciat, eam ita facit; ut manifestum sit, solum diuidi substantiam corruptibilem, quæ neque cæli, neque cælestes mentes amplexatur. Earum enim substantiarum nulla est materia, quæ sit ens in potentia, & nulla est talis forma, quæ det esse materiæ. Proinde et nulla datur ex his duabus composita, sed hæc omnia tria diuisionis membra locum habent in solis corruptibilibus nepe materia, quæ, secundum se non est hoc aliquid, id est, quæ non habet esse actuale determinatum, & rectè dicitur secundum se, nam materia est in actu, nõ tamen per se, sed per formam, quare secundum se nullam habet determinationem cum aliquam veram naturam, sed potest esse omnia. Deinde forma, quæ constituit hoc aliquid, id est, quæ dat esse actuale determinatum. Ac demum ipsum compositum ex utroque constans, quod proprie dicitur hoc aliquid. Sed con- siderandum est, quod Aristoteles intelligat per hoc aliquid, duo ita possunt esse sensus. Alij dicunt

hoc aliquid, hic significare individuum demon-
strabile digno, sicut est in Prædicationis in ca-
pite de substantia, quam expositionem Aver-
roes sequitur, quare significat formam esse prin-
cipium individuationis, cum constituat indivi-
duum, & faciat hoc aliquid. Alij vero putant
hoc aliquid, hic non significare individuationem,
sed specificationem, hoc est complementum,
ac perfectionem speciem, seu determinationem
in specie. Quod hæc sit mens Aristote-
lis, ita probant. Facere hoc aliquid, est intelli-
gendum de forma, ut negatur de materia, ac
de materia negatur in hoc sensu, quia materia
non est aliquid, quia non est aliqua determina-
ta natura specifica, quia secundum se nullam
habet formam, ergo sic de forma intelligen-
dum est, quod facit hoc aliquid, quia constituit
rem in specie. Ego puto Aristoteli neutrum
duorum sensuum significare voluisse, sed utrum-
que simul, quando enim individuum substan-
tiae vocat hoc aliquid, non excludit substantiam
universalem, cum hæc ab ipso individuo seun-
cta non sit. Cum igitur individuum substantiæ
habeat omnem determinationem à forma,
omnem determinationem intelligit Aristote-
les tum individualementum, tum specificam, & tam
in specie specialissima, quam in subalterna,
nam hic homo per vegetalem animam consti-
tuitur in specie viventis, per sensitivam consti-
tuitur in specie animalis, per intellectivam in
specie humana, & per eandem, ut existentem,
proinde ut ligatam, sic hic homo individuus,
quia omnis determinatio fit à forma, compo-
situm igitur ex materia, & forma dicitur hoc
aliquid, & determinatum in natura universalis,
& in particulari per formam, sic autem signi-
ficatur magna imperfectio materiæ, quæ secun-
dum se caret omni complemento, omni de-
terminationem tam specificam quam individuali,
& utramque recipit à forma, quia solus formæ
est determinare. Quod si alteram solum de-
terminationem intelligeret Aristoteles, posse-
mus credere materiam altero modo esse hoc
aliquid, vel facere hoc aliquid, quod dicendum
non est, repugnat enim sequenti dicitur, quo
Aristoteles ostendit vult animam esse for-
mam, ergo utramque determinationem Ari-
stoteles tabuit formæ, & utramque negat de
materia. Quæritur hic potest, an nomine mate-
riæ Aristoteles intelligat hic solum primam,
ut videtur intellecti de Averroes, an comple-
ctatur etiam secundam, nam etiam materia
secunda est in potentia respectu formæ reci-
piendæ: At utrumvis dicamus, divisio Aristo-
telis perfecta est, nam si solum primam mate-
riam intelligamus, quæ simpliciter est in po-
tentia, materia secunda cum sit formata, com-
prehenditur sub tertio membro, sub ipso com-
posito; si vero etiam secundam, hæc ut ha-
beas aliquam formam continetur, sub com-

posito, respectu autem ulterioris formæ, con-
tinebitur sub materia, quia secundum se non
est hoc aliquid, id est aliud, quod per illam for-
mam constituitur, & determinatur, sed est in
potentia ad ipsum, quare dicitur Aristoteles
est univèrsè verum, materia secundum se non
est hoc aliquid, materia enim quatenus est
materia, non est actus, non elementum quo-
que, licet sit actus quatenus corpus naturale,
non est tamen actus, nec hoc aliquid quatenus
est materia mixta, quæ interpretatio mihi magis
placet, quia si nomine formæ Aristoteles
intelligit omnem cuiuscunque gradus formam,
debet etiam intelligere materiam cuiuscunque
gradus. Formam autem intelligit tum
formam viventis, tum formam animalis, tum
formam hominis, cum velit communissimam
tradere animæ definitionem, nam quilibet
constituit speciem siue subalternam, siue spe-
cialissimam, ac nulli gradui animæ respondet
materia in pura potentia, sed materia forma-
ta. Cum igitur anima hominis sit comprehen-
siva, novine formæ, etiam materia eius propria,
hoc est membra, seu corpus, quod anima sub-
stat, debet comprehendere nomine materiæ,
quia etiam materia secunda est in potentia, res-
pectu lux formæ, quam respicit. Solet etiam
hic dubitari, quia hæc non videtur esse bona di-
visio, cum non sit bimembris, qualis esse de-
bet omnis divisio. Ad hoc tamen respon-
dere solet, falsum esse, si divisio ad bime-
brem reduci possit, ut hæc, nam dicere posse-
mus substantiam dividi in compositam, & sim-
plicem, seu componentem, & hanc in mate-
riam, quæ est in potentia, & formam, quæ est
actus, & complementum. Sed nihil videtur
non esse recedendum à responsione Alberti,
qui dicit omnem quidem divisionem generis
in species debere esse bimebrem, id est, fac-
tam per oppositas differentias, sed hoc non est
necessarium in divisione vocis æquivocæ, seu
analogæ in sua significata, potest enim aliquid
commune analogè habere plura duobus signi-
ficata, quæ ad duo membra reduci nequeant,
ideo quod aliqua talia reducuntur ad duo mem-
bra videtur esse per accidens, cum non ita sit
in omnibus. Talis est divisio hæc, quia substantia
non est generis univocum, sed æquivocum, cuius
tria hæc significata respondent, ordinem, inter-
se habentia priora, & posteriora. Postea quan-
do inquit: *est autem materia quidem potentia, forma
autem actus*. Duo divisionis membra decla-
rat, materiam, & formam, ac brevissimè vtrius-
que naturam exprimit. De composito nihil
dicit, quia cognita natura materiæ, & natura
formæ, necesse est cognoscere etiam naturam com-
positam, inquit igitur materiam esse potentiam,
quia eius natura est, ut nihil sit actus, sed omnia
potestate, quod quidem de prima materia,
est simpliciter intelligendum, de secunda vero
secundum

secundum quid, est enim in potentia non simpliciter, sed solum respectu illius formæ, respectu cuius dicitur materia. Quod autem sit hæc materiæ potentia, declaratum est à nobis aliàs in tractatu de prima materiæ. Materiæ igitur, quatenus est materia, hæc est natura, ut sit in potentia, ideo advertas illud, quod Aristoteles prius dixit, *Secundum se*, intelligi posse per se, id est quatenus est materia, nulla enim materia, siue prima, siue secunda dici potest hoc aliqd, quatenus est materia, quia quatenus est materia, nullam habet determinationem. De inde formam declarans Aristoteles inquit *forma autem actus*, forma autem est perfectio, & complementum. Aristoteles autem hoc dicit, ut statim occasionem sumat distinguendi actum, quia loco formæ vult actum sumere in definitione animæ ob rationem, quam postea dicemus. Sciendum autem est, quod apud Græcos duo sunt nomina actum significantia *ἐνέργεια* & *ἐπιπέδω* inter quos videtur esse hæc differentia quod *ἐνέργεια* in rebus materialibus significat operationem, quæ mox vocabitur actus secundus in abstractis autē significat formam ipsam separatam, quæ non est primus, neque secundus actus, quoniam earum operatio est idem cum substantia, ideo hæc vox non habet significationem respectuam, sed absolutam, non enim significat perfectionem alterius, sed perfectionem, & actum absolutè, ideo Aristoteles in textu decimono tertii libri intellectum agentem vocat *ἐνέργεια*, quia est forma separata per se existens, non forma alterius. Non enim verò *ἐπιπέδω* (ut ex Themistio colligimus) inusitatum est apud Græcos, & deducitur ab *ἐπιπέδω* quod est perfectum, completum, habens finem suum nam *ἐπιπέδω* est finis, significat autem hæc vox perfectionem, & actum respectu alterius, nec videtur aliam habere significationem, (ut ait Themistius) quam Græca dictio *ἐπιπέδω* quæ non potest significare formam abstractam, & actum abstractum, sed proprie complementum alterius, ideo hoc vocabulo non significantur ab Aristotele aliz formæ, quam materiales quia sunt perfectiones corporum naturalium, & eorum complementa, nullo enim pacto licet formam materiale appellare *ἐνέργεια*, quia sit significaretur eius operationem esse idem cum substantia, quod minime verum est, sicut est contrario formæ abstractæ vocantur proprie *ἐνέργεια* non *ἐπιπέδω* licet semel tantum inveniamus in textu quadragesimo nono duodecimi Metaphysicorum primam intelligentiam vocatam esse ab Aristotele *ἐνέργεια*. Sed cum re vera negari non possit, eam esse propriam huius vocis significationem, quam diximus, alterum duorum dicendum est, vel Aristotelem eo in loco improprie hoc vocabulo uti, vel proprie, & velle sumere nomen actus, prout significat respectum, nam

primam intelligentiam vocat primum quod quid erat esse, & quod quid esse significat respectum ad id, cuius est quod quid est, licet ibi dicatur de forma abstracta, ideo Aristoteles respiciens quod quid erat esse, quod significat cum respectu, voluit etiam ut nomine *ἐνέργεια* ut illi accommodato. Sed hic clarissimè est sumi *ἐνέργεια* pro perfectione alterius, nam Aristoteles considerat, & materiam & formam respectu compositi, materiam quidem dicit esse potentiam hoc aliquid, formam verò, perquam est hoc aliquid, id est perfectio nem, quæ rem constituit, quod quidem nunc significat per *ἐπιπέδω* videlicet actum corporis, perfectionem, quia compositum constituitur in suo esse specifico, sic enim sumetur actus in definitione animæ, quare manifestum est nullam aliam formam hic considerari ab Aristotele, nisi informantem, & tantem esse materiæ, sicut enim materiam considerat in potentia ad esse, ita considerat formam ut dan rem esse, & informantem, sicut prædicta omnia verba significant, & omnia sequentia aperte significabunt. *Et hoc dupliciter.* hæc est tertia particula, in qua Aristoteles distinguit actum in duos, quos postea vocabit primum & secundum, cum enim actus sumatur pro perfectione ipsius compositi, hæc duplex est, forma quæ dicitur actus primus, & operatio formæ, quæ est actus secundus; prima enim perfectio ignis est sua forma, quæ ipsum constituit & dat esse specificum, secunda verò perfectio est operatio, ut motus ad suum locum, vel quies in suo loco, forma enim non operans est imperfecta, ideo operatio est perfectio formæ, proinde etiam composito, sed perfectio secunda, quia consequitur formam, & est posterior secundum naturam, quandoque vno etiam tempore, hos duos actus declarat Aristoteles similitudine scientiæ, & speculationis, scientia enim comparatur actui primo, quia inest animo tanquam forma, & potest non operari, ut quando Geometria non speculatur res Geometricas, licet habeat scientiam Geometriæ? speculatio verò comparatur actui secundo, quia prius habet scientiam tanquam habitum, deinde ex eo habitu speculatur, & operatur. Hic dubitatur quia non videtur conveniens hæc divisio scientiæ, nam prius Aristoteles dixit formam esse actum, postea hunc actum dividit in primum & secundum, in formam, & operationem, perinde igitur est ac si dividat formam in formam, & operationem, tamen operatio non est forma, ex hoc aliqui in hanc sententiam ducti sunt, quod actus secundus non significat solum operationem sed formam operantem sic enim divisio Aristotelis conveniens est in formam otiosam, quæ dicitur actus primus, & formam operantem, quæ dicitur actus secundus, debet. non omnibus membris divinis tibi copetere nomē divisi, sed de hæc hor

Iacobi Zabarellæ Patavini

opinione dicemus posterius, nunc ea dimissa puto ad hanc difficultatem aliter esse respondendum, dico enim, nomen actus esse communius nomine formæ, quare Aristoteles non dividit formam, sed actum, & vult fortasse æquiuocationem, & errorem amouere, quoniam enim dixerat formam esse actum, poterat intelligi quod quilibet actus sit forma, & quælibet perfectio rei sit forma eius rei, ideo distinguit perfectionem in duas, vt intelligamus formam esse perfectionem primam sed nõ secundam, vt ipse melius declarabit postea in textu quinto. ideo in definitione animæ dicit animam esse actum primum ad differentiam secundi. Queritur etiã ratio cur Aristoteles mutet nomen formæ in nomen actus, nam dixit formã esse actum, postea distinxit actum in primum, & secundum, vt dimisso secundo, accipiat primum, & loco formæ sumat actum primum. Multi multa dicunt, Ego puto Aristotelem animaduertisse quod nomen *actus* significat in distantia omnem formam tam materialem quam abstractã immo etiam materiam Platonis, ideo significare volens Aristoteles eam formã, quæ non est secundum se ens completum in specie, sed est perfectio, & complementum alterius, & est in ipsa re, cuius est perfectio, non extra, vt ponebat Plato, mutauit nomen formæ in nomẽ actus primi, quia nomẽ *actus* significat complementum alterius & est valde accommodatum intentioni Aristotelis, quia non significat semper se subsistentem.

T E X T V S III.

Substantiæ autem maximè esse videntur corpora, & horum naturalia, hæc enim aliorum principia. Naturalium autem alia quidẽ habent vitam, alia autem nõ habent. Vitam autem dicimus, quæ per ipsum fit, alitionem, augmentationem, & diminutionem. Quare omne corpus naturale participas vita, substantia erit, substantia autem sic, vt composita.



EX T V S hic varijs modis ab Expositoribus introducitur. Alij dicunt Aristotelem velle diuisionem proficere, vt inueniat vltimas differentias sumẽdas in definitione animæ. Alij vero dicunt, hoc non esse Aristotelis consiliũ, sed solam ex ipso composito tanquam notio-

re nos ad animæ definitionem ducere. Ego vero puto neutros perfectæ mentem Aristotelis attigisse, cum eius consiliũ sit vtrumque simul præstare, & ratio huius consilij sumitur ex ijs, quæ in secundo libro Posteriorũ dicta sunt, de modo venandi definitionem. Ibi enim docuit Aristoteles, diuisionem vtilem quidẽ ad hoc esse, sed non sufficere, solum enim disponit recto ordine partes definitionis, sed nullam probandi vim habet. Aristoteles igitur cum in secundo textu diuisionem incoeperit, eam in præsentia totam absoluit, diuidens vique ad vltimas differentias, & quia per hanc diuisionẽ non apparet, quæ differentiæ sint sumendæ in definitione animæ, ideo postea probationem subiungit. Textus hic diuidi potest in duas partes, in vna diuisionem absoluit (vt diximus) perueniens vique ad vltimas differentias, in secunda fundamentum quoddam iacit probationis prædicta, quã postea faciet in textu quarto sequenti. Diuisio, quæ Aristoteles facit est, quod corpora naturalia alia habent vitam, alia non habent, hæc n. est diuisio in vltimas differentias, vt manifestum erit in definitione animæ. Fundamentum aut. quod dicitur, est quod corpus naturale habens vitam, est substantia, & ea composita. Videtur aut fundamentum hoc ab Aristotele poni bis, videlicet in principio, & in fine huius textus, quod non sine ratione factũ est; in principio enim ponitur hoc fundamentum confusè & vniuersaliter, in fine aut colligitur idem distinctè, & particulariter, vt à notioribus, & gradatim nos ad veritatem ducat, & à confusis ad distincta. Hic igitur textus tres habet partes, in quibus Aristoteles duo facit, vt diximus, quia idem fundamentum ponitur in prima, & in tertia, in secunda vero diuisio. Fundamentũ, quod primo loco vniuersale, & confusum ponitur est hoc. *Substantiæ maximè videntur esse corpora*, &c. in quo tria dicta à nobis consideranda sunt. Primum est, *Corpora maximè videntur esse substantia*, secundum est *Et horum naturalia*, quod est declaratio primi. Tertium *hæc enim aliorum principia*, quod est probatio secundi. De primo dubitatur, quia dicens Aristoteles, compositum esse maximè substantiam, significare videtur, compositum esse magis substantiam, quæ formam, cuius oppositum legimus apud Auerroem infra in cõmentario septimo, vbi dicit, formam esse magis substantiam, quæ compositum, & clarus secundo Physicorum cõmentario quarto, vbi dicit, formã esse magis substantiam, quæ compositum, & compositum esse magis substantiam quæ materiam, quæ et videtur esse conuincens opinio omnium terè philosophantium; Sed re vera hæc dispensatio hic locũ non habet, quia vera nõ est mens Aristotelis, vt dicat compositũ esse magis substantiam, quã formam, sed solam respicit euidentiã, & significat maximè videri de composito, quod sit substantia, quia sub sensum cadit.

cadit, quare non pugnant inter se hæc duo, sed simul vera esse possunt; forma est magis substantia, quam compositum, & euidens est, compositum esse substantiam, quam formam esse substantiam, ideo aduerbium illud *maximè* non ad nomen illud *substantie*, sed ad verbum *videtur*, est referendum. Hoc etiam significat re uoluit Auerroes in hoc commentario dicens, Aristotelem loqui secundum famositatem. Hoc modo sublati est omnis difficultas, neque opportunum est de hac re disputare, tam quia hæc de re multi hoc in loco multa dicere solent, nobis satis erit, rotam ueritatem breuiter exponere absque ulla disputatione, ut sciamus, quid hac in se sentiendum sit. Dico igitur quod pro diuersis acceptionibus huius uocis, substantia, ueri posuimus maximè substantiam esse formam, maximè substantiam esse compositum, & maximè substantiam esse materiam. Si enim substantiam dicimus à substando, materia est maximè omnium substantia, substat enim omnibus formis tam substantialibus, quam accidentalibus, compositum uero solis accidentalibus. Si uero à subsistendo (est autem subsistere, existere actu, & per se, non in alio) compositum est maximè substantia; quia nec materia subsistit, nec forma, sed solum compositum, & ipsius forma est substantia. Videtur quidem latinum nomen substantia, à substando deductum, at nomen Græcum *ἰσως* magis uidetur respicere substantiam, Aristoteles autem in capite de substantia dixit indiuiduum esse maximè substantiam, idque probant, ex eo, quod maximè substat, non uiderur autem subsistentiam neglexisse, sed hanc supposito, iudicauit eam esse magis substantiam, quæ magis substat, quare probatio illa Aristotelis non probat de materia, quod sit substantia magis quam compositum, cum materia non subsistat, proinde nec substantia in eo ten su dici queat. Et hoc significauit Simplicius primo Physicorum, textu quinquagesimo secundo, quando dixit, materiam, & formam non esse substantias, sed potius substantialia, quia essentiam constituunt rei subsistentis. Aristoteles autem in prædicamentis iudicans magis substantiam à magis substando non sumit subsistere, ut rationem adæquatam ipsius substantie, sed ut signum maioris subsistentie, magis enim subsistit indiuiduum, quam species, quia species in illo subsistere dicitur. Aduertat autem, quod cum substantia significat, & actu existere, quod est à forma, & nulli inexistere, quod est propter materiam, ideo compositum dicitur diuersis rationibus propter materiam & propter formam subsistere, neutra tamen dicitur subsistere, quia materia nulli quidem inhæ-

ret, sed secundum se non est actus; forma uero est quidem actus, sed inhæret materie; si uero nomen, substantia, essentiam significet, quæ etiam uim habet Græca uox *ἰσως*, quæ quandoque sumitur pro re subsistente, quandoque pro essentia, & quidditate rei, hoc modo forma est maximè substantia appellanda, quia ipsa maximè est in essentia; ideo non sibi aduertatur Simplicius, qui cum in primo Physicorum dixerit formam non esse substantiam, hic dicit esse magis substantiam, quam compositum; inquit enim. *Si uisum est substantiam, multo magis ipsa uita*, hic eniã substantiam sumit pro essentia, ubi uero pro re subsistente. Sic etiam in dialogo, magis, respiciat perfectionem, forma est magis substantia, quam compositum, & compositum est magis substantia quam materia, nam materia dicitur imperfectionem, ideo perfectior est forma sola quam compositum, & ex forma, & materia constat, sit enim imperfectius per materiam. Ad Aristotelem autem te deundo, postquam hoc fundamentum statuit, quod substantia composita maximè euidenter sunt substantia; hoc declarans subiungit, *Et horum naturalia*, cuius rationem assertit, dicens, *hæc enim alio sunt principia sunt*. Sed declarantes expoitores quænam præter naturalia sint alia corpora, quæ ab Aristotele his uerbis excluduntur, non contentum. Alii dicunt excludi tum corpus artificiale, tum corpus mathematicum, corpus enim naturale est principium corporis artificialis, ut materia est principium corporis mathematici, quia corpus mathematicum est quantitas, substantia autem est principium omnium accidentium. Alii uero dicunt excludi solum corpus artificiale, quæ sententia mihi magis placet, nam corpus naturale non solum est principium corporis artificialis ut uis materia, sed etiam quia est causa, ut corpus artificiale dicitur substantia, & hæc ratione est magis substantia, nam artificiale constat ex materia naturali, & forma artificiali, sed dicitur substantia non à forma artificiali, quia hæc est accidens, sed à sola materia naturali, quæ est res per se subsistens, non per formam illam, magis igitur est substantia id, per quod alterum est substantia. Iure itaque dicit Aristoteles, naturalia corpora esse principia aliorum, id est artificialium. Corpora autem mathematica cum sint quantitates mente abiuncta à materia sensibili, meo quidem iudicio non appellarentur hic substantia, cum non subsistant, ideo non uiderur Aristoteles hæc respexisse. Per hoc autem fundamentum uult Aristoteles teicere à præsentibus consideratione alia corpora præter naturalia, ut hæc sola sumat diuidenda, quod statim facit sequentibus uerbis, alia enim corpora secundum se non sunt substantia, sed solum ratione corporum naturalium.

Naturalium autem alia quidem. In hac secunda parte

parte Aristoteles diuisionem facit naturalium corporum, quæ dixerat uideri maximè substãtias, & hæc diuidit in habentia uitam, & nõ habentia uitam, & statim declarat quid per uitã intelligat, quando dicit *Uitam autem dicimus eã, quæ per se fit, alittonem, augmentationem, & diminutionem*. In quibus uerbis multa notanda sunt. Primum quidem, quod uita sumitur àb Aristotele pro operatione, ut etiam in sequentibus, uidebitur, præsertim in definitione animæ, patet enim alittonem, augmentationem, ac diminutionem esse operationes animæ, non animas, ab una enim anima pendet. Vult quidem Aristoteles denotare animam, quæ harum principium est, sed sunt operationes tanquã manifestiores, uita enim propriè significat operationem animæ, neque est anima formaliter, sed causaliter, quia pendet ab anima; nutritio enim non est anima, sed fit ab anima. Notandum est præterea, quod cum multæ sint operationes animæ, Aristoteles hic omisiss alijs solas commemorat operationes animæ vegetalis, quia hæc solæ communes sunt omnibus uiuentibus, & significant ipsorum uiuentiam distinctiõnem à non uiuentibus, uult enim communissimam animæ definitionem inuestigare; at persentire, uel intelligere non distinguuntur uiuentia à non uiuentibus, quare non erat ad propositum has nominare. Adde, quod licet omnes operationes animæ dicantur uitæ, tamen maximè propriè uita dicitur operatio animæ vegetalis, hæc enim conuertitur cum uiuente, & denotat illud principium per quod uiuens est uiuens. Unde colligitur error illorum, qui dicunt Aristotelem loqui de sola animam anima. Patet etiam in his uerbis eorũ error, qui putant Aristotelem de anima loqui in communi etiam ad animam creli, nutritio enim, & augmentatio non competunt celo, Aristoteles autem declarat e per uitam intellegere tales operationes, ut per animam intelligamus illam, quæ harum causã est, hæc autem est communis anima omnium uiuentium mortalium. Dicit autem *eam quæ per se fit*, ad excludendam alittonem, & augmentationem impropriè dictã, qualis imputatur in rebus inanimatis, ut in igne, non enim propriè alitur, neque augetur ignis, quia nec minor est idem ignis numero, nec secundum omnes partes dicitur fieri maior, et aliàs declaratiõnis in primo libro de generatione. Intellecta hac diuisione Aristotelis, considerandum est, quorsum afferatur. Multi dicunt, factã esse ab Aristotele hæc diuisionem corporis naturalis in habens uitam, & non habens uitam, ut acciperet uitimas differentias ponendas in definitione animæ, cũ in textu secundo habeamus solum genus remotum, quod est substantia, & propinquum, quod est actus primus id est forma. Cuius sententiæ confirmatio manifesta sumitur ex ipsã ani-

mæ definitione, in qua nihil aliud dicitur, quã actus primus corporis naturalis potentia nitã habentis. Sed hanc expositionem aliqui resistent hac ratione, quia si Aristoteles hic uellet, uitimam differentiam inuenire, iumeret diuidendam formam, quæ est genus animæ, atram non formam diuidit, sed compositum; Idcirco inquam cum Ioanne Granimatico, Aristotelem hic uelle à composito notiore nos ducere ad definitionem animæ, quare s̃m hos diuisio compositi non ideo fit, ut colligatur uitimã differentia, sed ad declarandum ipsum compositum, à quo progrediendum est ad inueniendum animæ definitionem. Ego uerò utramque sententiam simul iungens dixi consilium Aristotelis esse facere utrumque; sed soluendum est argumẽtum illorum, cum dicebant, si uellet Aristoteles haurire differentias, deberet diuidere nõ compositum, sed formam. Ad hoc igitur dico, Aristotelem diuidere quidem compositum, sed virtualiter hanc esse diuisionem formæ, nam formæ naturalis sunt necessaria in tali mã, quare esse in materia est necessaria, & essentialis ipsarum conditio, ut Aristoteles dixit in proemio primi libri, cum igitur omnes formæ in hoc p̃ueniãt, quod sunt actus corporis, distinctio ipsarum inter se non aliunde sumi potest, quã ex distinctiõne ipsarum naturalium corporũ, quorum sunt actus, dicimus enim alia est actus corporis naturalis simplicis, alia mixti, & hæc alia uiuentis, alia non uiuentis; sic etiam accidẽtia essentialia in suis definitionibus sumunt subiecta propria loco differentiarum, ut cum dicimus. Eclipsis est privatio luminis Lunæ. Hæc absque dubio est mens Aristotelis hoc in loco, quo per diuisionem corporis naturalis uult significare diuisionem formæ, seu actus; alia enim est actus corporis uitam habentis. Hactenus igitur Aristoteles totam diuisionem absoluit usque ad uitimas differentias, sed tamẽ nil probauit, quia diuisio nullam habet uim probandi, ideo in sequenti parte probabit dictas diuisionis partes competere animæ, ad quod probandum non negamus conferre hanc diuisionem corporis naturalis, ut mox declarabimus. Volens igitur probationem aggredi Aristoteles colligit ex dictis fundamentis hoc; *Quæ omne corpus naturale participans uitã, substantia est, & hæc ut composita*. Quod idem in principio textus proponit, sed cõfusius, & uinculatius, quia de omni corpore naturali hic uerò distinctus, quia de corpore naturali uitam habente, ut inferat partes consequentes definitionem animæ, ex hoc enim quod corpus uiuens est substantia inferet, quod etiam anima est substantia, & ex eo, quod est substantia composita, inferet, quod anima est substantia ut forma eius, sic etiam tota definitio in lucem prodibit, ut mox uidebimus. Collectio autem huius fundamenti

elementi ex ijs, quæ hæcenus dicta sunt, satis manifesta est, cum enim prius dixerit esse manifeste euidens quod naturalia corpora sint substantiæ, non possunt esse aliæ substantiæ quam compositæ: nam corpus naturale, ut corpus naturale, est ens actu, quare non potest esse materia, neque forma, quia neutra per se subsistit, ipsam autem subsistit, ergo non potest esse alia substantia quam composita: at corpus habens vitam est corpus naturale, ut in diuisione patuit, ergo omne corpus viuens est substantia composita. Quod autem materia, & forma sint substantiæ probatione non eget, quia id manifestum est in primo libro Physicorum, quo fit ut negari non possit, compositum esse substantiâ, quia quod ex substantijs constat substantia est, immo dicendum potius est, esse per se notum, quod compositum sit substantia, quia subsistit, unde postea colligitur, & materiam, & formam esse substantiam, quia pars substantiæ est substantia, & hæc est ratio Aristotelis in primo Physicorum.

TEXTVS IIII.

Quoniam autem est corpus huiusmodi, vitam enim habens, non utique erit corpus anima, non enim est eorum, quæ in subiecto, corpus, magis autem sicut subiectum, & materia est. Necessè est ergo animam substantiam esse sicut formam corporis naturalis, potentia uitam habentis.



BSOLUTA diuisione, & iactis fundamentis necessarijs, vult nunc Aristoteles ex dictis ostendere partes definitionis animæ. Quod enim hæc sit intentio Aristotelis, patet in postremis verbis huius textus, uti colligitur animam esse substantiam ut formam corporis naturalis potentia uitam habentis. Videndum est igitur, qualis sit hæc probatio Aristotelis, & qua ratione talem conclusionem colligat: clarum enim est, Aristotelem facere quandam syllogismum, sed quomodo sit intelligendus, & ad quid pertineat, controuersia est. Multi sequentes Simplicum, & Auerroem, dicunt Aristotelem probare animam non esse corpus, tali argumento: corpus non est in subiecto, anima est in subiecto, ergo anima non est corpus, argumentum autem, ad id tendere dicunt, ut ostendatur a (sub-

ficiëte enumeratione, quod anima est forma, cum enim supponatur animam esse substantiam, necesse est ut sit uel materia, uel forma, uel compositum, quod hic dicitur corpus. Probat igitur Aristoteles quod anima non sit corpus sumendo corpus pro toto corpore aiatu composito ex anima, & corpore, & eodem argumento probatur intelligitur, quod anima non est materia, quia neque materia est in subiecto, cum omnium subiectum sit, quoniam igitur anima neque est compositum, neque materia, remanet quod non sit nisi forma, ideo (dicunt) probat Aristoteles quod non est anima, ut inde colligat quid sit. At Ioannes Grammaticus hæc sententiam refutat tali argumento utens; Si Aristoteles probaret animam non esse corpus diceret *ἡ ψυχή ἀκίνητος ἴσως*, tamen dicit e contrario *ἡ ψυχή ἀκίνητος ἴσως*, ergo non probaret animam non esse corpus. Ipse igitur aliter interpretatur, & inquit. Cum Aristoteles concluderet, omne corpus naturale viuens esse substantiam compositam ex materia, & forma, ex hoc sequi uidebatur quod anima, uel esset materia, uel forma ipsius corporis viuentis, cum per se manifestum sit, animam non esse totum ipsum corpus naturale uiuens, omnes enim homines dicunt hoc habere animam, non dicunt esse animam ipsum. Aristoteles igitur hic probat, quod materia non potest dici anima, quia materia est subiectum, & non est in subiecto, at anima non est subiectum, & est in subiecto, ideo dicit Ioannes facti hic corpus non pro toto animato, sed pro corpore, quod est altera pars compositi, & materia respectu animæ, & in hoc reprehendit Alexandrum probantem animam non esse corpus, & sumentem corpus pro toto animato composito; nam (inquit ipse) non opus est probare, quod anima non sit hoc modo corpus, tum quia est notum, tum etiam quia satis ostensum est ab Aristotele in primo libro, quod anima non est magnitudo, hinc enim fit, ut nequeat esse corpus. Ego uero neutram expositionem approbandam puto, quia secundum utramque ratio Aristotelis est particularis, cum multo melius sit eam facere uniuersalem, quod ostendatur animam nullo modo esse corpus, quia si ostendatur eam aliquo modo tantum non esse corpus, remanet quod aliquo alio modo possit dici corpus, quare Aristoteles non posset colligere id, quod uult, animam esse substantiam ut formam. Sciendum igitur quod tribus modis potest anima poni corporata, uel enim dicimus, quod totum ipsum compositum sit anima, ut illa prior expositio considerabat, uel dicimus corpus illud, quod in composito animato habet locum materiam, esse animam, uide licet id, quod homines ab anima distinguere solent tanquam materiam subiectam, quæ erat Ioannis Grammatici consideratio, uel tandem (quod neutri considerant) dicimus animam

Iacobi Zabarellæ Patauini

nam esse corpus quoddam distinctum ab illo corpore, quod est subiectum animæ, & materia, adeo vt compositio animæ, & corporis sit compositio corporis cum corpore, cuius opinionis fuisse omnes illi antiqui philosophi, qui posuerunt animam corpoream, ponebant cum animam esse corpus quoddam tenue, & distinctum ab illo corpore denso, quod tenet locum materie, vt qui dicebant animam esse spiritus vitales, & qui dicebant esse sanguinem, vel semē; nam apud eos hoc corpus erat anima, & penetrans per omnes partes corporis crassi animabat ipsum, & omnibus partibus vitam tribuebat. Cum igitur his tribus modis poni possit, quod anima sit corpus, certè negari non potest, quod multo magis operæ precium est psutare tertium modum, quāgo alios duos, quia illos nemo vnquam posuit, cum certū sit animam neque esse totum compositum animatum, neque illud corpus, quod est materia recipiens animam, sed tertius modus à multis philosophis positus fuit, ut Aristoteles in primo libro restatus est, ergo conueniens fuit, vt Aristoteles volens colligere animam esse formatam, hunc errorem præcipue refelleret, quod anima sit aliquid tenue corpus penetrans ipsa inuenta corporea. Dicendum igitur est, Aristotelem hic probantem animam non esse corpus, nec accipere corpus primo modo tantū, vt dicebant Simplicius, Averroes, & alij: nec se curdo modo tantum ut Ioannes Grammaticus, sed communissimè, vt aspiciatur omnes tres prædictos modos, sic enim probatio Aristotelis est vniuersalis, ostenditur enim, animam nullo modo esse posse naturæ corporeæ, vt videtur intellectus Alexandri in principio sui primi libri de anima, probans animam non esse corpus, at secundum alias expositiones ratio Aristotelis est particularis, non probat animam nullo modo esse corpus. Ideo etiam consequentia Aristotelis est inuoluta, cum dicit secundum Simplicium, & Aucrocam, anima non est compositum, nec materia; ergo est forma. Sic etiam secundum Ioannem Grammaticū, cum dicit anima non est corpus, quod est materia, ergo est forma, nam antiqui dicentes animam esse aliud corpus tenue, negarent istam consequentiam, & dicerent animam nec esse totum compositum, nec corpus crassum, quod est materia, sed esse corpus aliud tenue. Argumenta autem Ioannis Grammatici vana sunt, illud enim quod assertum contra Alexandrum, & Simplicium dicens, est per se notum quod anima non est totum corpus compositum, non minus valet contra ipsum Ioannem, nam est per se notum, quod anima non est illud corpus crassum, quod est materia, omnes enim uerū hoc delatū ab anima in morte, & esse subiectum recipiens animam; non ita tamen est notum, quod anima non sit corpus tenue, cum hoc multi

philosophi existimauerint. Sic etiam alterum, quando dicit, Aristotelem non probare, quod anima non sit corpus, sed quod corpus non sit anima, nam propositio illa Aristot. *ψυχή οὐκ ἔστι σῶμα* est vniuersalis negatiua propter articulum, quare conuertitur in seipsam, quare probatur etiam, quod anima non sit corpus: Aristoteles autem vult esse propositionem conuersam, vt probatio euidenter fieret: Corpus enim est sensibile, & euidens anima, ideo facilius ostenditur quod de ratione corporis est, ut non possit esse anima, quam quod de ratione animæ est, quod non possit esse corpus, tamen vtrumuis probando, alterum quoque ostenditur, idem erit si dicamus, maiorem esse affinitatem, & syllogistimum in cauētes, ut conclusio sit, corpus non est anima, habet enim colligit Aristot. Diuidere possumus hęc omnia in duas partes, in quarum vna probat Aristot. quod anima nullo modo potest esse corpus; in secunda colligit omnes partes definitionis animæ. Quod ad primum attinet, videtur Aristoteles consequentiam facere, & eius statim probationem subiungere, sed tenetur factū integrū syllogistimum. Nam primo loco ponit propositionem minorem non quidem expressam, sed propositam in quibusdam Hieronymi, in qua minor implicite continetur, deinde verò conclusionem ibi, *ἄν ἴστω ἐστὶν σῶμα τὸ ψυχή*, & tandem maiorem quando inquit, *ἄν ἴστω ἐστὶν σῶμα τὸ ψυχή*, que in subiecto fuit, primum igitur quod dicit, *ἄν ἴστω ἐστὶν σῶμα τὸ ψυχή*, post quodammodo propositionem notam; quomodo dicitur corpus tale, quod statim declarat, dicens, *vitam cum habent*. Nam dictum, enim, non est probatum, sed declaratum, in hac propositione ita pronuntiat continetur minor syllogismi, quæ est hæc, anima est in subiecto, nam si patet dari corpus habens vitam (sumitur autem vita quæ est operatio loco animæ, quæ est principium vitæ) patet vitam in corpore esse, & ita corpus tanquam subiectum, recipere animam, hoc enim significamus, dum dicimus corpus habere vitam. Syllogismus itaque talis est, corpus non est in subiecto anima est in subiecto, ergo anima non est corpus, quamuis enim Aristoteles proferat conclusionem, conuertiam dicens corpus non est anima, tamen hæc conuertitur in seipsam, quia est negatio vniuersalis, ut videtur articulus, cum dicit *ψυχή οὐκ ἔστι σῶμα*, quare patet probationem Aristotelis esse vniuersalem, quod maius corpus potest dici in una, quomodo conuenit sic manet corpus, vnde patet conclusio conuersa, quæ est, anima nullo modo potest esse natura corporeæ; nam medius terminus, quo Aristot. vitur, uim habet probandi vniuersaliter de omni corpore, quod non possit esse anima, est enim medius terminus esse in subiecto, at repugnat corpori esse in subiecto. Habet enim materiam, cui repugnat inherere alteri, quia ipsa est subiectum

iectum omnium rerum, ideo declarat maior Aristoteles dicens, corpus non est in subiecto, immo est potius aliorum subiectum. & materia, quod quidem non sic est intelligendum, ut dicatur corpus esse subiectum formæ substantialis, hoc enim verum quidem est de aliquo corpore formato, quod sit subiectum alterius formæ nobilioris, non tamen de omni, sed est iam subiectum accidentium, quare de ratione corporis est, ut non sit in subiecto, sed sit potius subiectum formarum, siue substantialium, siue accidentalium. In verbis Aristotelis notandum est, quando dicit, *Quoniam datur corpus huiusmodi, vitam enim habens*. Significat in toto corpore, & in quolibet eius parte vitam inesse, sic enim omnes intelligunt animam esse in corpore, proinde ut in subiecto, quia si esset ut pars aliqua quantitatis, non esset in toto, & in quolibet parte, ut iam diximus. postea vero quando dicit, *sicut subiectum*, particula *sicut*, non dicit similitudinem, sed expressionem, non enim dicit corpus esse simile subiecto, sed vere subiectum recipiens formas. Averroes in commento notat, alio modo esse in subiecto formarum, alio modo accidens & duas videtur statuere differentias, una est, quod subiectum accidentis est ens actu, quia est compositum ex materia & forma, subiectum autem formæ, quatenus est subiectum, est ens potentia, nam licet secundum se possit esse ens actu, tamen quatenus consideratur ut subiectum respectu alterius formæ non est nisi ens potentia, sicut etiam diximus in textu secundo, ideo dicit Averroes, *Quatenus est subiectum propter materiam secundam, quæ est materia formata, at subiectum accidentis non potest esse subiectum accidentis, nisi habeat esse in actu simpliciter*. Altera differentia, quæ ex prioribus deducitur, est, quod subiectum accidentis non eget ipso accidente, ut sit, cum iam sit perceptum in actu perfecto, at subiectum formæ eget forma ut sit, quia est in potentia ad esse simpliciter. Tamen non est ignorandum, quod licet differant in hoc hæc duo subiecta, quod subiectum accidentis non pendet ab ipso accidente secundum esse, adeo non eget illo, subiectum autem formæ pendet a forma secundum esse, & eget ipsa ut sit, ut tamen eorum conueniant, quia forma, & accidens, nam & accidens pendet a subiecto secundum esse, & eo eget ut sit, & forma pendet a materia, & eget ipsa ut sit, ideo etiam Averroes primo Physicorum septuagesimo, & secundo Physicorum trigesimo, & tertio Physicorum sexagesimo quinto inquit, materia sustentat formam, quatenus forma non potest esse sine subiecto, & forma sustentat materiam quatenus est complementum eius, mutua igitur est pendencia materię, & formæ inter se, ut existant, at non est mutua accidentis, & materię subiectæ, nam accidens pendet a subie-

cto secundum esse, non subiectum ab accidente. Aristoteles autem hic sumens hæc mediū terminum esse in subiecto, nullam videmus considerasse differentiam inter formam, & accidentia, sed solam conuenientiam, est enim comūnis eorum conditio, ut sint in subiecto, id est ut secundum se existere nequeant, & egeant alio, in quo inhereant. Ex tali igitur medio non potest inferri, quod anima sit forma ad differentiam accidentis, sed solum quod sit corpus, quod est communis conditio eorum, & formæ, atque materia enim sunt in corpore. *Neceste est ergo animam esse substantiam sicut formam corporis naturalis potest vitam habentis*. In hac secunda parte Aristoteles ex dictis colligit partes definitionis animæ, & quodam modo adumbrat, ac delineat ipsam animæ definitionem, quam postea tradet magis elaboratam in sexto contextu. Ob id diligenter huius definitionis declarationem ad eum locum remittimus. In præsentia tum breuiter horum verborum sensum explanabimus, tum etiam considerabimus, quomodo Aristoteles hæc tanquam conclusionem colligat ex dictis, & qua methode utatur ad indagandam, & inferendam hæc definitionem. Quod ad verba attinet, concludit primum Aristoteles, animam esse substantiam, quod fuit primum genus diuisum, et quia diuisa erat substantia in materiam, formam, & compositum, addit esse substantiam ut formam; & quia forma naturalis alia est corporis naturalis inanimati alia corporis naturalis uiuentis, ideo addit etiam ultimam diuisiōnem naturalem uiuentis. Cum enim sit essentialis conditio omnis formæ materialis, ut sit in tali materia, sicut in præmio primi libri dicit Aristoteles, & nos ibi declarauimus, ideo vltimam differentiam, quibus diuiditur forma materialis, sumuntur a materia, ab ipso corpore naturali, cuius est forma, ut in tertio textu diximus. Patet igitur Aristotelem colligere omnia illa, quæ in prædictam definitionem uenerunt, videlicet substantiam, quæ primo diuisa fuit, & formam, & corporis naturalis uiuentis tanquam prædicata ipsi animæ competentia. Sed considerandum est, cur loco uiuentis dixerit Aristoteles, *Potentia vitam habentis*. Verba hæc duas habeant interpretationes. Una est Simplicij, altera Alexandrij. Simplicij per *vitam* intelligit animam, ideo sumit hic corpus naturale seclusa anima, quod est tanquam materia, & est in potentia ad susceptionem animæ, a qua informetur. Alexander uero in primo suo libro de anima capit te quarto *vitam* intelligit operationem, non animam ipsam, & sic sumit corpus naturale iam animatum, & informatum ab anima, hoc enim habet vitam potestatem, quia potest exercere operationes uitæ, cum iam habeat animam. Hanc expositionem omnino accipiamus modo, hæc enim Aristoteles ipse confirmabit puto in textu decimo. Sed de hæc re accuratius loquemur

in sexto contextu in definitione animæ, quæ ibi ab Aristotele completa, & elaborata traditur. Nunc satis sit, si intellexerimus, Aristotelem ex dictis colligere animam esse substantiam vt formam corporis naturalis uiuentis, id est, quæ uiuens est uiuens. Considerandum manet quomodo Aristoteles hæc conclusionem colligat ex dictis. Omnes videntur in hoc cōsentire, quod eam colligat ex syllogismo nuper formato, quo ostenditur esse animam non esse corpus, cum enim supponat animam esse substantiam, unde fit vt necessario, vel sit materia, vel forma, vel compositum. In hoc autem syllogismo ostenderit animam non esse corpus, quod est materia, nec totum corpus animatum, & emanat, quod non sit nisi forma. Ego puto hæc conclusionem non colligi ex syllogismo tantum, sed ex omnibus quæ dicta sunt à secundo textu usque ad præsentem locum, quod quidem breuiter ostendō. In secundo textu Aristoteles diuisit substantiam in materiam, & formam, & compositum, quod vocatur hoc aliquid. Materiam dixit, non esse hoc aliquid, nisi possit esse, formam verò esse id, per quod fit hoc aliquid, per eam enim compositum constituitur in suo esse specifico. Quod autem hæc omnes sint substantiæ, patet: nam de ipso naturali corpore, quod fit substantia euidens simum est, vt dixit Aristoteles in principio tertij contextus, unde fit, vt eius quoque partes sint substantiæ, quia pars substantiæ est substantia, idque manifestum est in primo Physicorū, præcipue autem forma est substantia quia id, quod constituit substantiam, & dat ei esse specificam, non potest esse nisi substantia: & in secundo physycorum ostensum est, quod forma est maximè natura, & substantia ipsius corporis naturalis. Postea verò in textu tertio facta diuisione corporis naturalis in habens vitam, & non habens vitam, tandem statuit hoc fundamentum, quod corpus naturale vitam habens est substantia composita, quam prædixerat esse hoc aliquid. Ex his omnibus vult Aristoteles, vt hanc maiorem colligamus. Id, per quod corpus naturale uiuens fit hoc aliquid, id est, cōstituitur in specie uiuentis, & distinguitur à non uiuentibus, est substantia, vt forma ipsius corporis naturalis uiuentis, hæc enim est clarissima, per ea quæ dicta sunt. Hinc subnectenda est hæc minor, quam Aristoteles vt notā supponit, nec exprimit, anima est id, per quod uiuens distinguitur à non uiuentibus, & fit hoc aliquid, id est, ponitur in specie uiuentis, unde colligitur conclusio præsens, ergo anima est substantia ut forma corporis naturalis uitam habentis, & est deductio clara ex eo medio tertio, videlicet scire hoc aliquid, & cōstitueret, quod est officium formæ. Sed obitabat Aristoteles, ut hanc conclusionem inferret, opinio illorum, qui dicebant animam esse alterū cor-

pus tenue, quod penetrans corpus crassum, quod est materia, ipsum uiuificans, ideo negassent maiorem syllogismi prædicti, ideo Aristoteles in hoc textu quarto hanc sententiam remouere voluit altero syllogismo iam à nobis declarato, quo ostenditur animam nullo modo esse posse naturæ corporeæ, ideo maior illa remanet clara, & indubitata. Id, per quod substantia composita fit hoc aliquid, est substantia, ut forma eius, cum enim clarum sit, quod hoc non potest esse accidens, rectè nunc colligitur, animam esse substantiam, ut formam corporis naturalis uiuentis. Minor autem syllogismi præsentis, quam Aristoteles non exprimit, ita clara est, vt nulla declaratione indigeat, certum enim est hominibus omnibus quod uiuus est uiuus per uitam, & per eam distinguitur à non uiuente, uita autem est operatio animæ, quare nemo est qui neget, uel ignoret animam esse id, per quod corpus uiuens est uiuens, & distinguitur à non uiuente, uiuens enim idem est anima, animatum, animatum autem tale est per animam. Sed alia hic nobis offertur difficultas, quæ nemo iniqua, considerauit, digna tamen esse magna consideratione, nam Aristoteles in secundo libro Posteriorum docuit impossibile esse per syllogismum colligere definitionem de definito, vt eius definitionem, nisi petamus principium, propterea quod possumus quidē per aliquod medium colligere hoc de illo prædicari, sed non possumus colligere, quod prædicatur vt eius definitio, vt probare possumus hominem esse animal rationale, sed non ob id patebit, hæc est hominis definitio, non enim ex eo quod inest, licet inferre quod inest vt definitio. Nunc igitur potest quidem Aristoteles per syllogismum prædictum ostendere, quod de anima prædicatur hæc omnia, substantia ut forma corporis naturalis uitam habentis, sed vnde nam habemus, quod prædicatur in quid, & hæc sit definitio anime cū hoc per syllogismum ostendi nullo modo possit? Difficultas hæc subtila à nobis est in libris nostris de Methodis, præsertim in capite decimo quarto tertij libri, ideo nuoc pauca agemus, ibi namque ostendimus, quod per syllogismum, seu per methodū aliquam duci possumus ad cognoscendam definitionem, quando ignoramus partes definitiue in illa re ipse, per syllogismum enim non ostēdimus, nisi quod inest, quod autem inest in quid, & ut definitio, nullo syllogismo, nulla methodo ostendi potest, (nisi forte Topico syllogismo ut Aristoteles concedere uideret, id comprobemus) propterea quod intellectus nostrus, quando cognouit, quod inest, ipse conferens prædicatum cū subiecto, cognoscit quod inest in quid, ideo quando oratio ex talibus conlata recipitur, cognoscit esse rei definitionem. Dico igitur, quod syllogismus Aristote. per quod colligitur anima esse

esse substantiam, vt formam corporis naturalis viuētis, non ostendit hanc esse animæ definitionem, sed solum quod hæc omnia prædicantur de anima, quod autem prædicentur vt definitio, sit notum per seipsum intellectui, qui statim animaduertit hæc prædicari de anima per se, & constituere definitionem animæ, quia tota collectio recipitur cum ea. Quæritur etiam qualinam sit hæc methodus, qua Aristoteles nos duxit ad definitionem animæ, respondent aliqui esse viam compositiuam, quia ex composito vt notiore Arist. collegit conditiones ex quibus anima erit definienda; ideo negant, Aristotelem usum esse diuisionem. Hanc sententiam ego ita falsam puto, ut credam Aristotelem omni potius alia via huc usum esse, quæ compositiua, cum n. tres videantur esse methodi ad venanda ea, quæ in quid prædicantur, diuisio apud Platonem, via compositiua. & de monstratio ab effectu apud Arist. qui diuisionem quidem vt methodum non approbavit, admisit tamen ut methodis insipientem, & rectum partium definitionis ordinem suppeditatem. Hic igitur quæ Aristoteles diuisione vius sit, iam ostendimus, nunc autem patet, eum non usum esse viam compositiuam, hæc enim nil aliud est, quæ inductio, ut in secundo lib. Posteriorum demonstrauimus, qua utimur, quædo partes definitionis sunt per se notæ, & sensiles in particularibus, hæc igitur ut hoc in loco, fuisse accipere, quæ hæc anima, & hæc, & illa & singula anima est substantia, vt forma corporis naturalis viuētis, & inde colligere hæc viuētis saltem, ergo omnis anima est huiusmodi, quod tamen Arist. hic non facit, quia nec anima, nec forma sub sensum cadunt, sed earum operationes sub sensum cadunt. Ob id cum via compositiua ad hæc prædicata colligenda non sit idonea, Arist. vius est demonstratione à posteriori, & à composito, vt effectu notiore collegit conditiones, ex quibus definitio animæ constituitur, nam facere viuens esse viuens, & distingui à non viuētibus, est effectus animæ, ex quo patet, Arist. intulisse animam esse substantiam ut formam corporis naturalis viuētis. Vius igitur est diuisione ad rectum partium ordinem colligendum, non vt methodo, sed demonstratio ne ab effectu ut methodo notificante, at nõ via compositiua ut cuius. bñ consideranti manifestum est.

TEXTVS V.

Substantia autem actus, huiusmodi igitur corporis actus. Hic autem dicitur dupliciter, alius quidem, sicut scientia, alius autem sicut speculatio, manifestum ergo,

Iacobi Zab. de Anima.

quod sicut scientia. Ex eo enim quia inest anima, & somnus, & vigilia est; proportionale autem vigilia quidē speculationi, somnus autem habitui non exenti in actum.



Vm Aristoteles collegerit conditiones, ex quibus constituenda est definitio animæ, nunc vult eas magis elaborare, & mutare nomē formæ in nomen actus, quia hoc eius intentioni multo accommodatius est, quæ nomen formæ, vt in textu 2. considerauimus, ideo in hoc textu duo facit, primum mutat nomē formæ in nomen actus, secundo diuidit actum in duos, quoniam enim nomē actus latius patet quam nomen formæ, ideo distinguit actum primum a secundo, ut dimisso secundo sumat primum qui est idem quod forma, illa scilicet forma, quæ facit hoc aliquod, & dat esse materię. In prima parte facit syllogismum, nam pro minore sumens conclusionem postremo loco illatam, subiungit maiorem, & statim inserit conclusionem, & syllogismus talis est. Anima est substantia ut forma corporis naturalis uitam habentis, at forma corporis naturalis est actus eiusdem, ergo anima est actus corporis naturalis uitam habentis. Maior ijs verbis ponitur, *Substantia autem actus*, id est substantia ut forma corporis talis est actus ipsius, deinde conclusio, quando dicit *Huiusmodi igitur corporis actus*. igitur anima est actus corporis talis, id est naturalis, potentia uitam habentis. Hoc modo magis declaratur natura animæ, quam per nomen formæ, quia ita significatur anima non esse ens secundum se completum, sed esse complementum, & perfectionem alterius, nam non mentis hęc significationem absolutam, sed respectiuam. Postea distinguit actum in duos, quia licet etiam in secundo textu fecerit hanc eandem distinctionem, in ibi nõ dixit, vt duorum conueniat animæ, quod hic declarare vult. Postquam n. distinxit actum in duos, quos significat nomine scientiæ, & speculationis sicut etiam in secundo textu fecerat, statim dicit, *Manifestum ergo quod sicut scientia*, id est manifestum est, quod substantia ut forma corporis viuētis est actus ut scientia, non ut speculatio, est actus primus, non actus secundus, qui est operatio, quod probat sequentibus verbis, quæ inquit. *Ex eo enim quod inest anima.* & probatio talis est. Id, sine quo aliquid esse potest, & est, nõ est idem cum eo, sed diuersum, at actus secundus non semp est cum anima cum possit esse anima sine operatione, ergo anima non est idem

Bb quod

Jacobi Zabarelle Patauini

quod actus secundus, atqui anima est actus, & perfectio, cum sit id, per quod substantia composita, est hoc aliquid, ergo si non est actus secundus, remanet, quod sit actus primus. Maior propositio clara est. Minor rem probat Aristoteles argumento sumpto à somno, & vigilia, quæ opponuntur inuicem ut priuatio, & habitus, vigilia enim est operatio sensuum somnus verò est priuatio opposita huic operationi, est enim quies omnium sensuum, siquidem in somno non operatur: atqui (inquit Arist.) tamen somnus, quam vigilia competit animali ratione animæ, non enim dicitur vigilare, neque dormire, nisi animal, quod talem animam, habet, ergo animal etiam dormiens habet animam, ergo anima potest etiam esse sine operatione, & actu secundo, igitur anima non est actus secundus, hoc enim posito sequeretur, quod animal dormiens non haberet animam. Et quia usus erat Arist. exemplo somni, & uigiliæ, hæc comparat cum scientia, & speculatione, per quas declarauerat utrumque actum, ut denotet animam in somno esse sine operatione, & inquit uigiliam proportionate respondere speculationi, quæ est operatio, & significauit actum secundum, somnum autem scientiæ, quæ significauit actum primum, quia uigilia est operatio sensuum, somnus uerò est quies, seu cessatio ab operatione sensuum, ideo significat animam non operantem prouide actum primum sine secundo, non enim dicit Arist. somnum esse actum primum, sed significare animam sine actu secundo, tunc enim est anima non operans. Videtur autem hæc Arist. probatio esse à posteriori, quia non esse aliquid semper coniunctum cum aliquo, sed quandoque inueniri separatum ab illo, est signum, quo cognoscamus, id non esse idem cum illo, idem enim à seipso non potest separari. Ex eo igitur quod est quicquid anima sine operatione significatur, quod anima non est operans, sed est actus primus.

TEXTVS VI.

Prior autem generatione in eodem scientia est. Vnde anima est actus primus corporis naturalis potentia uitam habentis, tale autem quod utriusque sit instrumentale. Instrumenta autem & plantarum partes sunt, sed penitus simplicia ut folium eius, quod circa fructuum cooperimur; id autem, quod circa fructum fructus, radices uero ori similes sunt utraque, n. trahunt alimentum.



N hoc contextu tradit Arist. de functione animæ elaboratam, & omnibus numeris abolutam. Textus diuidi potest in tres partes, in prima differentiam considerat inter duos predictos actus, in secunda tradit ipsam definitionem animæ, in tertia soluit dubium quoddam de plantis. Quoniam enim Aristoteles distinxerat quidem hos actus, sed nihil de eorum naturali ordine dixerat, unde sumitur distinctio appellationis, ut unus uocetur actus primus, alter uero secundus, ideo uolens in definitione accipere actum primum ad differentiam secundi, nunc dicit, scientiam esse priorem speculatione (secundum ordinem generationis, ideo actus per scientiam significatus prior est actu significato per speculationem, ille igitur actus primus iure appellatur, hic uero secundus. Prius autem ordine generationis significatus, prius tempore, nam clara res est, quod cum operatio insequatur formam, & fiat à forma, necesse est formam prius generari, postea uero operari, generatur enim in instanti operatur autem in tempore, ideo generatio formæ sicut eo modo est prior operatione, & in instanti est prius tempore sequente, cuius initium est, sic enim necesse est rem prius esse, postea operari. Recte autem addit Aristoteles motum, quia in diuersis indiuiduis potest operatio præcedere formam, ut prius tempore fuit operatio animæ in Cæsare, qui fuit ante annum millesimum, quam anima ipsa in me, sed in eodem indiuiduo prius generatur anima, postea fit operatio ab ipsa anima. Ita speculatione in doctore prius fit, quæ scientia in discipulo, sed in eodem indiuiduo prius acquiritur habitus scientiæ, postea fit speculatione ex illo habitu. Ratio autem huius ordinis est, quia in illis, quæ incipiunt esse, ut potentia præcedit actum, (ut inquit hic Sanctus Thomas) operationes autem animæ incipiunt esse actus, cum prius non fuerint, ideo necesse est, ut prius fuerint in potentia, postea in actu; sunt autem in potentia in ipsa anima potente operari, quando non operatur, ideo prius est anima, postea uero operationes animæ. Sed dubitatur, quia etiam in eodem homine uidentur quandoque esse prior speculatione quæ scientia quia illi, qui dicunt, non statim acquirunt habitum scientiæ, sed prius laborant, & speculantur, postea fiunt scientes. Sic etiam in secundo libro Ethicorum docet Aristoteles, duplices esse operationes uirtutum moralium, & alteras quidem præcedere ipsos habitus, quia ex iis acquiruntur habitus, alteras uero sequi, quia fiunt ex habitu. Ad hoc possumus dupliciter respondere, primo dicere possumus exemplum scientiæ, & speculationis rude esse, neque in eo esse hunc ordinem exquisitè considerandum, sed satis esse si eum cognoscamus in anima,

ma, & operationibus animæ, quæ per scientiam & operationem significantur, semper enim anima est prior sua operatione in eodem individuo. Possumus et dicere, quod semper scientia præcedit speculationem, dummodo sumatur speculatione, ut eam simit in præsentia Arist. videlicet est pro ea, quæ consequitur scientiam ut effectus causam, sic enim intelligere debet, si similitudo debeat esse cōueniens, videlicet animæ, & operationis sequentis animæ, seu factæ ab anima, cum speculatione, quæ fit ex habitu virtutis, imperfecta verò, quæ ante habitum. Ideo recte hic sanctus Thomas interpretatur speculationem, id est cōsiderationem ad significandam operationem sequentem, hoc est cōsiderationem ipsius habitus iam acquisiti, hæc enim est posterior habitus *Quare anima est actus primus corporis naturalis potestate vitam habentis; tale autem est, quod vivitque sit instrumentale.* Ex prædicta distinctione actus colligit Aristot. definitionem animæ magis elaboratam, loco enim illorum verborum: *Substantia ut forma hic ponitur actus primus ob rationem à nobis antea declaratam.* Deinde statim verba illa: *Præcæta vitam habentis,* mutat Aristoteles in hanc dictionem, *instrumentale,* ut definitio animæ maxime limata, & elaborata hæc sit. Actus primus corporis naturalis instrumentalis, talis enim reperit in contextu sequente in hac definitione sunt à nobis omnes particule diligenter considerandæ, hæc enim videtur tantum, & crassa Minerva intellectæ sunt, quoniam hæc definitio est fundamentum horum omnium librorum, & bene intellecta magnum affert momentum ad primam, & tertium de anima librum bene intelligendum. Ante omnia cōsiderandum est, quid intelligat Arist. per actum primum, & per actum finem, cum appellet primum ad differentiam secundam, in hoc enim multum committuntur errores, quos omnino cognoscere oportet. Auerroes videtur exlimasse verumque actum esse formam, sed cum hoc discrimine, quod quando non operatur, dicitur actus primus quoniam aut operatur dicitur actus secundus. Quam Auerrois sententiam secuti sunt aliqui recentiores, qui efficaciter tuentur, quod actus secundus non est sola operatio, ut alii omnes putant, sed est forma operans, cum actus primus sit forma non operans. Hanc sententiam multifariam comprobant. Primum, quia in secundo textu Arist. dicit formam esse actum, deinde actum divisit in duos, voluit ergo utrumque esse formam. Præterea in textu quinto Aristoteles dicit actum primum similem esse somno, secundum autem vigiliæ, at in animali dormiente est forma, id est anima non operans in eodem autem vigiliæ est eadem anima

operans, ergo putavit actum primum esse formam quando non operatur, actum autem secundum esse formam quando operatur.

Præterea considerant in hac ipsa definitione verba illa, *Potentia vitam habentis,* quæ significant habentis potentiam ad operationem, nam vita est operatio, ergo vult actum primum esse formam sine operatione. Sed in hoc errore de actu primo non solum isti sunt, sed etiam quamplurimi, & potest vocari opinio cōs, seu error communis, nam etiam dicitur actum secundum non esse formam operantem, sed solum operationem: tamen de actu primo cōsentiunt illi, quod sit forma non operans, ducti verbis Aristoteles, quæ mox cōsiderauimus. Vtuntur etiam ratione ad hoc probandum. Si in definitione animæ sumpta eiset forma operans, sequeretur, quod anima, quoniam non operatur non eiset anima, & sic animal dormiens non eiset animal. Ad hoc igitur absurdum vitandum, Aristoteles in definitione accepit formam non operantem, ut remota etiam operatione ab anima appareret uis uens habere animam et quoniam non operatur. Sed isti omnes in omnibus decepti sunt. Primum enim errant illi, qui dicunt cum Auerroes actum secundum esse formam operantem, Arist. enim clare significauit actum secundum esse solum operationem, cum dixerit eise ut speculationem, non enim dixit esse ipsum speculationem, sed speculationem: præterea nomen *instrumentale* significat rem simplicem, perfectio enim est quoddam simplex, id autem, quod perficitur, seu quod est perfectum est compositum. Præterea Aristoteles in textu quinto diuiso actum in duos, dicit manifestum esse quod anima est actus, sicut indicans, id est negare eam esse actum, ut speculationem negat ergo esse actum finem, at si hoc negaret, si actus secundus eiset forma operans, nam est anima operans est anima, quod significat Arist. in eodem loco dicens. *Ex eo enim, quod iacet anima, & somnus, & vigilia inest.* Sed omnes errant, dum dicunt, actum primum significare formam non operantem, hoc n. retelitur ipso eorum argumento. Cum enim in definitione animæ iunatur actus primus (dicunt ipsi) si actus primus eiset forma operans, sequeretur, quod forma non operans, non eiset forma, & anima non operans non eiset anima; nos igitur eodem argumento utamur. Si in definitione actus primus significat formam, cum non operantem, sequitur, quod anima, quædo operatur non est anima, ualidissima enim est utraque consequentia, & demonstretur, quæ non ponitur in definitione rei nisi id, quod ab ipsa re est inseparabile, & ipsi rei necessarium; quo fit, ut sublata qualibet parte definitionis auferatur necessarium ipsum definitum. Possumus itaque ita argumentari à definitione ad definitum. Animæ actu operanti non conuenit definitio

Jacobi Zabarella Patavini

animæ, ergo anima actus operans non est anima, quo nihil absurdum dici potest, animalis operans non est animal. Assumptum autem patet, quia in definitione animæ sumitur actus primus pro forma non operante, ergo anima operans non est actus primus. Neque confugere possunt ad illa verba, *Potentia vitam habentis*, hæc enim non sufficit ad defendendum; quod anima actus operans sit anima; significat enim solum potentiam ad operationem, non ipsum operandi actum, dicam igitur animal, dum potest operari habere animam, at dum actu operatur, non habere animam. Reiectionis itaque hæc rationibus, dicamus nos claram esse mentem Arist. quod duæ sint perfectiones corporis materiae huius, quæ constituitur in esse specifico, & sit hoc aliquid, ut homo vel equus, hæc enim certum est esse primam rei perfectionem, forma igitur quatenus informans, & actualis animam, & faciens hoc aliquid, dicitur prima rei perfectio, & actus primus, sed quia res non operans non habet omnino suum totum complementum, sed habet necesse quod imperfectio, id adiecta operatio dicitur secundus actus, & secunda perfectio, quæ non potest esse sine prima. Ideo si quis petat, quoniam actus sit forma operans, dicendum est absque dubio esse actum primum, & secundum simul, quatenus enim est forma, quæ illud sit hoc aliquid, eatenus est perfectio prima; quatenus vero operatur, dat eandem secundam perfectionem. Unde colligamus, quod actus primus non iudicatur per operari, neque per non operari, sed solum per informare materiam, & dare esse specificum, non enim dicitur negationem operationis, ut illi opponant, sed solum abstractionem ab operatione, id est, informationem materię absque consideratione operationis. Quoniam igitur anima dat esse viventi, & facit esse hoc aliquid nisi operando, tum non operando, ideo est actus primus viventi tam operando, quam non operando, & utroque modo est anima. Ideo in definitione animæ, neque est ponenda operatio actualis, neque negatio operationis actualis, quæ utrumque est accidentale ipsi animæ. Cum possit esse anima sine alterutro. Verum quia diximus operationem esse totum rei complementum, actum autem primum esse perfectionem, non ita omnibus numeris absolutam, dum operatio dicitur, quæ rebus aliquis possit, utraque autem sit maior perfectio, ex hoc enim, quod modo dictum est, videtur secunda esse maior, quia per eam hæc totum suum complementum. Atque tamen ex altera parte videtur prima esse maior, quia forma est substantia, operatio vero est accidentis, at quælibet substantia, est nobilior quocumque accidente. Sed difficultas facile tollitur, nam si secunda perfectio secundum se consideretur, est minor perfectio, quam prima, quæ substantia est perfectior accidente, at respectu eorum

positi secunda dicitur maioris perfectionem, quia supponit primam, sine qua non esset, non enim datur operatio forma sine forma, hoc autem modo dicere secundam esse maiorem, non dicitur maiorem esse perfectionem utramque simul, quam primam solum, quæ potest esse sine secunda. Quod autem ea, quæ diximus, sit sententia Aristotelis de ipso actu primo manifestum est eius verba considerantibus, nam in secundo textu non declaravit formam per operari, neque per non operari, sed per hoc quod est facere hoc aliquid, cum autem materia sit potestare hoc aliquid aliquid, id sit in potentia ad esse, nil aliud est facere hoc aliquid, quod informare materiam, & constituit eam compositum, & dare ei esse specificum, quare cum posita mater nomen formæ in nomen actus primi nil aliud potest significare per actum primum, quam informationem materię, & constitutionem eius, quod vocatur hoc aliquid. Quod autem illi de definitione animæ, nec ponenda fuerit operatio actualis, nec negatio operationis actualis, declarant etiam verba illa, *Potentia vitam habentis*, si bene intelligantur. Nam in definitione nihil ponendum est, quod non sit necessarium rei definitæ, & inseparabile ab ea; operari actu vero est necessarium animæ, similiter neque non operari, est tamen ei necessaria potentia, & aptitudo ad operationem, & inseparabilis ab ipsa animato tempore, semper enim est aptum operari potest animam, & si non tunc operatur, sicuti non est necessarium homini actu, ridere, sed potest ad videndum esse ei necessaria; & inieparabilis, ideo Arist. neglecta consideratione operationis actualis accepit in definitione aliam totam potentiam ad operandum, cum dixit, *Potentia vitam habentis*, capiti ad operationem, quæ hæc vocatur vita. Ob id animadvertendum est, potentiam hanc non sumi, proit opponitur actui, & ab eo distincta est, ut cum dicimus, ille est in potentia ad ambulandum, qui non dicitur ambulat, sed sumi in communi, ut amplectatur etiam illam potentiam, quæ est simul cum actu, ut optime cognovit Theophilus in expositione textus octavi, qui et citat Arist. in fine libri de interpretatione, ubi dicit, potentiam quandoque sumi pro ea, quæ est simul cum actu; ut citat dicimus, aliquem posse ambulare cum actu ambulet, talem potentiam hanc intellegit Arist. adeo ut corpus animatum dicatur habere potentiam, & aptitudinem operandi, tum quando operatur, tum quando non operatur, & hæc potentia sit ab eo inseparabilis, & hoc multos decepit, qui intellexerunt potentiam illam, quæ est distincta ab actu, quæ non competitur, nisi quando non operetur. Alexander quoque verba horum verborum interpretatione non ignoravit, ut patet in primo eius libro de anima, capite 4. & in secundo questionum capite octavo. ubi dicit, vitam habere in potentia, nihil aliud

esse quam posse actu fungi muneribus vitæ, id enim quod perfectum & absolutam animam habere potest per eam agere, & pati multa. Declarat et veritatem hanc dictio illa *Organici*, quam posuit Arist. loco illorum verborum, *Potentia vitam habentis*, proinde ut idem significat, ut ipsa Aristotelis locutio manifeste significat, cum dicat, tale est id, quod sit organicum. Nam si aliquid significaret, essent hæc omnia ponenda in definitione animæ, quod tamè minimè verum est, nam in textu sequente repetens Aristoteles perfectum animæ definitionem dicit, actus primus corporis naturalis instrumentalis, tacens verba illa, *Potentia vitam habentis*, quia hæc ibidem significant, & hæc est sententia Alexandri in memoratis locis, necnon Themistii, qui in expositione textus dicti hoc efficit ostendere nititur. Visetianus igitur, quid significet organicum, & cur Arist. in hanc definitionem illa verba misisset, hoc in intellectu sumere magna consensio veritatis. Organicum significat id, quod distinctas habet partes instrumentales, & variis instrumentis præditum est, quod etiam dicitur dissimulare, omnia enim naturalia corpora inanimata homogenea sunt, sola animata sunt heterogenea, quia propter varias a se operationes variis instrumentis indigerunt. Hæc igitur omnia idem significant, vivens, organicum, & dissimulare & Aristotel. quolibet horum uti poterat, sed maluit dicere organicum, quia respicit operationes, instrumentum enim refertur ad operationem tanquam ad finem, quem respectum voluit Arist. exprimeret ad plenus declaranda animæ naturam, quæ nil aliud est, quam perfectio, quæ corporis naturalis vivens tale est, & aptum redditur ad operationes vitæ per variâ corporea instrumenta. Hoc autem æque significabatur per potentia vitam habentis, & per organicum, magis tamen Arist. placuit dicere organicum, quam potentia vitam habentis, quoniam potentia vitam habentis significat quidem respectum ad operationem, sed non magis ad plures, quam ad unam quod quidem non aperte distinguitur animata ab inanimatis, at organicum significat eundem respectum cum multitudine, & varietate operationum, nisi instrumentale est, quod plures habet partes instrumentales per varias operationes, quod quidem poterat et significari per eam dictionem, *vitam*, sed obscurius. Aristoteles igitur mutare consuevit verba illa, *potentia vitam habentis*, in hanc dictionem, *Organicum*, tanquam manifestiorem, & essentia animæ declaranda accommodatorem. Cum hoc ita sit, consideremus an aliorum sententia prædicta vera esse possit. Dicunt illi, potentia vitam habentis vocari, quando non operatur actu, ergo si idem est organicum, ac potentia vitam habentis, necesse est, ut similiter dicatur, non esse organicum, quando operatur, hoc tamen ita

falsum est, ut nihil falsius dici possit. Corpus enim animatum ita est organicum, quando operatur, ut quando non operatur, quoniam igitur organicum semper eodem modo est, siue operetur, siue non operetur, fateri omnino cogimur, quod si dicitur potentia vitam habentis, siue operetur, siue non operetur, proinde somni potentiam in communi, quæ illam quoque amplectatur quæ est iuncta cum actu, non igitur definit animam ut non operantem. Cognita veritate facile nobis erit, non solum argumenta aduersariorum solvere, sed aliquas et difficultates, quas ipsi solvere nequiverunt. Ad primam argumentum acceptum ex diuisione actus facta in textu secundo iam ibi respondimus dicentes actum, qui ibi diuiditur, latius patere, quam formam, proinde formam non de utroque actu prædicari, sed esse actum primum tantummodo, quem vult accipere Arist. loco formæ dimisso secundo actu. Ad secundum sumptum ex verbis Arist. in textu quinto dicimus, quod comparatio actus primi cum somno non id sit, ut significetur actum primum esse sine operatione, iam enim ostendimus actum primum esse actum primum, & cum operatione, & sine operatione, sed ad probandum tantummodo, quod forma non est actus secundus, sed primus, nec dicitur animam necessariò esse sine operatione, sed esse possibile esse sine operatione, ut inde colligat eam non esse actum secundum, non enim dicitur abso- lute scientiam esse similem somno, sed scientiam non exeuntem in actum, nam absolute sumptam non operando, & non operando, factum igitur est, quod Arist. ibi per somnum significet actum primum, sed solum significat ab sentiam secundi. Cum uero detur anima in animam et in somno, quoniam non operatur, patet animam non esse actum secundum, sed non ipse dicitur animam esse animam in vigilia, immo clarè dicit, animal habere animam, & in somno, & in uigilia, ergo si actus primus semper de anima prædicatur, manifestum est, animam esse actum primum, & operando, & non operando, & in somno, & in uigilia. Ex eo igitur loco clarè ostenditur, quod actus primus non dicitur negatione operationis. Si uero vanum est argumentum, quod inde sumitur ad probandum, quod secundus actus sit forma operans, quamuis enim animal in uigilia hæret & animam, & operationem, non tamen utraque si mul dicitur actus secundus, sed sola operatio, nam in alijs quoque hoc evenit, quoniam operatio non potest esse sine forma, sed est semper cum forma. Nec propterea fit ut actus secundus sit forma operans, sed forma operans est actus primus cum secundo, cum operatio si sit secundus actus ad tertium, quod sumebatur ex illis uer-
Potentia vitam habentis, iam responsum est per veram horum uerborum interpretationem, non haberi sumitur potentia pro illa tantum, quæ est distincta ab actu, sed et pro illa, quæ est coniuncta cum

actu, quare non ostenditur quod actus primus sit forma non operans. Rõnem quoque illorũ antea non modo solimus, sed etiam ð eos rectorimus, sicut enim ipsi dicebant, si in definitione animæ Arist. accepisset formam ut operantem, sequeretur quod anima non operans nõ esset anima, simpliciter ergo animam ut non operantem: ita nos dicimus, si accepisset formã nõ operantem, sequeretur quod anima operans non esset anima, solvitur autem ratio, quia dicimus, Aristotelem hoc vt operantem, nec vt non operantem considerare animam, quia vt non quod est accidentale ipsi animæ, proinde in definitione non ponendum, sed solum definitiuit animam per hoc, quod dat esse corpori animato, & aptum reddit ad operandum, talis est semper anima est, siue operetur, siue nõ operetur. Per hæc autem, quæ hæctenus dicta sunt, solvitur etiam facilitate dubium de anima vegetali, quod omnibus interpretibus negotium magnum facerit. Dubitant enim, quomodo animæ vegetali possit cõpetere definitio animæ, quia corpus animatum tali aia nunquam est in potentia ad operationem, cũ hæc anima semper, & incessanter operetur, sp enim uiuentium corpora nutriuntur, ut dicitur in textu quadragesimo primo, primi libri de Generatione, attamen Aristoteles dixit animam esse actum corporis potentia uitam habentis, id quod non actu operatur, sed est in potentia ad operationem; igitur hæc definitio non cõpetit animæ vegetali, non est enim actus primus, si est ipse in actu secundo, nec est inquam in potentia ad operationem, si ipse actu operatur. Hoc dubium valde turbauit Auerroem qui in commentario, duas affert solutiones. Vna est, quod anima vegetalis reperitur in actu primo, si in operatione, si non in omnibus uiuentibus, saltem in quibusdam, dantur enim quedam ranæ magnæ, quæ per totam hyemem manent in lapidibus sine nutritione, quia nullum sibi cibum thesaurizant pro hyeme, ut formicæ faciunt. Sic et quidam serpentes per totam hyemem nõ nutriuntur, tunc igitur hæc aia est actus primus. Sed hæc Auerrois solutio ab omnibus reprobanda, & inre, quia illa ranæ magnæ, & illi serpentes, et si per totam hyemem non sumunt cibum externum, hæc in cibum in reum quo incessanter nutriuntur, abundant in phlegmate, quod a calore naturali cõtinuè vertitur in substantiã & sic anima illa est in continua operatione. Altera ratio Auerrois est, quod si hoc non concedatur, vt vidit reuera non esse concedendum, nil aliud habemus, quod dicamus, nisi quod actus acceptus in definitione animæ a quo uocẽ sumit, conuenit enim animæ vegetali vt actus secundus, quia hæc ipse operans alijs uero ut actus primus, quia reperitur et sine operatione. Hæc quoque ratio reuocanda est, quia est determinata, absurdum enim est, quod in definitione su-

natur uox sequi uocet. Et præterea clarum est, quod Aristoteles non sumit actum communiter, & indifferenter prout conplexiuitur vt uocet, sed expressè dicit actum primum ad exclusionem secundi. Nec uidetur ignorasse Auerroes huius quoque solutionis absurditatem, sed eã excusando inquit, nos debere ac esse contentos, quia impossibile est aliter dicere, & in hoc quoque decipitur, vt nos ostendimus. Alij eã opinionem sequentes, quod actus secundus sit forma operans, primus uero forma non operans, aliter respondent. Dicunt animam vegetalem esse actum primum, si non rone omnium suarũ operationum, saltem rone aliquarum, licet enim semper nutriat, tamen non semper auget, nec semper generat. Hæc quoque responsio uanissima est, quia ita est, quod si ipse operans, proinde simpliciter semper sit actus secundus, nunquam primus. Præterea sequitur, quod quatenus nutritio non est anima, quia non conuenit definitio animæ, cum non sit actus primus. Sequitur etiam, quod quando actus edit alias operationes, non est anima, quia similiter non est actus, nec ei conuenit definitio animæ, in quod absurdum communiter incidunt omnes, qui dicunt actum primum in hac definitione sumi pro forma non operante. Recentiores alij responsionem inueperunt, saniam vegetalem per accidens semper esse in actu secundo, eum secundum se posse & operari, & nõ operari, per accidens autem ita intelligunt, quod non ex necessitate eam insequitur nutritio, sed propter finem, uidelet ut appareat deperditum. Quod autem ei per accidens competat, ut sit ipse in operatione, ita probant. Si esset per se, ergo ipse ut apparet, & generaret, quia eadẽ est rone omnibus operationibus, se igitur est actus primus, cum per se possit esse sine operatione, & hoc repperit Aristoteles non id quod est per accidens. Hæc quoque responsio reuocanda est, quia per se, & necessario insequitur aiam vegetalem naturalem calorem, hunc necessarium, & per se insequitur actum in humidum, unde fit nutritio, ideo hanc animæ partem necessarium, & per se insequitur nutritio, non per accidens. Est etiam negandum, quod eadem sit ratio de omnibus operationibus, sunt enim subordinate, & alie pendunt a nutritione, & per eam sunt, quare non sunt eiusdem ordinis, quare hæc anima necessarium alit, quia immediate, & hoc ei competit per se in secundo modo dicendi per se, at nõ necessarium auget actum, quia mediate auget, idque euenit propter materiam uarietatem, & alias causas, quæ non sunt per petuam fieri auctorem, quas in præsentia considerare non oportet, sicut etiam nõ necessarium generat obeandẽ rone. Quod si quis dicat, etiam mediate nutrit, quia per medium calorem naturalem, hoc nihil est, quia hæc sunt causæ essentialiter subordinate, quare effectus pendet etiam per se a prima causa quia

quia causa intermedia non est effectus medius, sed instrumentum medium; at nutritio est effectus medius inter animam, & alias posteriores operationes, ideo non est necessarium, ut has semper exerceat. Sic intelligentia semper movet cælum, in quod immediate agit, at cælum non semper alterat hominem, sed hec est comparatio rudis. Illud autem commune absurdum, hanc, & alias distas solutiones consequitur, quod secundum hos omnes anima ut operans non est anima, non enim ei tunc competeat definitio animæ, si ea tantum ratione definitur, qua non est cum operatione aliqua. Vera huius difficultatis solutio ex his colligitur, quæ antea dicta sunt, eaque est Græcorum sententia, præsertim Themistij ab eo optimè declarata, tum hic, tum postea in octavo textu. Dicimus enim Aristotelem in hac definitione, nec considerare actualem operationem, nec eius negationem, anima enim est semper actus primus, & prima per se actio viventis corporis, siue operans, siue non operans, ideo animæ vegetali competeat definitio, est enim actus primus viventis, hoc est forma dans ipsi viventi, ut sit vivens, & ut sit aptum ad operationes vitæ, hoc enim de anima vegetali operante ita verum est, ac si non operaretur, igitur operatio nihil affert impedimentum, quo minus animæ vegetali competeat definitio animæ, etenim esse in actu secundo non impedit, quin anima semper sit actus primus. Ideo Aristoteles eam definiuit per actum primum, non per secundum, quia semper est anima actus primus, at non semper est in actu secundo. Ex his, quæ hæcenus dicta sunt alius quoque auctorum error manifestus fit, nam illi, qui Averrois sententiam sequuntur de anima intellectiva humana, non concedunt, quod actus primus in hac definitione acceptus significet formam dantem esse materiæ, & dantem composito esse specificum. Nam dicunt, animam intellectivam non esse formam informantem, nec qua homo est homo, sed hominem dicunt esse hominem per cogitationem, quæ est imaginativa humana nobilissima, quam non habet bruta. hæc enim est forma hominis dans ei esse specificum; anima verò intellectiva supervenit homini iam formato, neque materiæ informat, sed homini assistit sicut intelligentia orbi, & dat tantum operari, non dat esse sicuti natura navis. Illi igitur tueri volentes animæ in intellectuæ immortalitatem, & cognoscentes, quod secundum fundamenta phylosophiæ Aristotelis necesse est omnem formam dantem esse materiæ, esse corruptibilem, ne animam intellectivam mortalem dicant, negarunt cum Averroë eam esse formam informantem. Et ut sub animæ definitione etiam animam intellectivam comprehenderent, negarunt actum primum in definitione acceptum significare formam dantem esse, sed dixerunt significare com-

muniter omnem formam tum informantem, tum assistentem. unde inteliunt, quod definitio animæ est communis analogica, non univocica, quia alio modo intellectus dicitur actus primus, alio modo reliquæ partes animæ. Sed hæc sunt in errore, & magis errant, quam Averroë quem tueri volunt, Averroës enim in Commentariis vigesimoprimo, & vigesimo secundo huius libri videtur concedere, quod actus primus positus in definitione animæ, significet formam non abstractam, sed materialem, & quod omnes partes animæ, quæ sub illa definitione continentur, sint formæ materiales, ideoque fatetur excludendum esse ab hac definitione intellectum, si pateat eum esse abstractum a materia. Averroës igitur eum erravit in cognoscenda natura intellectus secundum Aristotelem, tamen indicat se non errasse in intelligenda definitione animæ, nam inquit clare, quod in hac definitione dicitur anima esse perfectio corporis, perfectio autem est finis, & complementum perfecti, finis autem & complementum non potest esse sine ipso finito, & completo, est, n. alicuius finis, & alicuius complementum. Illi verò non modo in intelligenda animæ intellectuæ natura erravit, sed etiam in intelligenda hac animæ definitione, dum dixerunt, actum primum complecti etiam formam assistentem non enim dixit Aristoteles omnem formam simpliciter sumptam dici actum primum, sed cum relatione ad corpus, ut illa sit actus primus, quæ est perfectio corporis, ut ipse clare significavit in secundo contextu dicens quam formam accepit in illa substantiæ divisione, sicut enim materiæ dixit non esse hoc aliquid actu, sed potentia, significans potentiam materiæ ad esse specificum, ita dicens formam constituturæ hoc aliquid, significavit, eam dare esse specificum ipsi composito, quod vocatur hoc aliquid, forma igitur abstracta à materiæ, quæ solum assistat, non dicitur constituere hoc aliquid, nec esse actus primus, seu perfectio corporis. Sed aliqui videntes negari non posse, quod anima dicitur actus non absolute, sed corporis, & cum relatione ad corpus, ad hoc confugerunt, quod anima dicitur quidem actus, & perfectio corporis, non tamen ratione ipsius esse, sed solum ratione operationum ipsius corporis. Dicere enim animatum est dicere aliquid habens animam sibi conlunctam propter operandum, non propter esse, ut cum dicimus cælum animatum, significamus animam cælo iunctam ad operandum, sed non quæ de esse cælo. Dicunt igitur Aristotelem dicentem animam esse actum primum corporis, significasse formam non operantem, sed tributentem tantum hanc perfectionem quæ reddit corpus idoneum, & aptum ad operandum, quod declarat Aristoteles subiungens. *Potentia vitam habentis, est in anima forma non operans cum potentia tamen*

Iacobi Zabarella Patavini

ad operationem. Sed hæc sententia vana est, quia omnino destruit distinctionem duorum actuum ab Aristotele positam, si enim anima ideo dicitur actus corporis, quia dat & operatio neta, ergo nullam aliam perfectionem recipit ab ea corpus quam operationem, ergo vnicus datur actus, quem Aristoteles vocat secundum, Neque est, quod dicant, duas esse perfectiones, operationem in potentia, & operationem in actu, hoc enim nihil est, quia materia est idem numero compositum in potentia, quod postea per formam fit in actu, vt docet Aristoteles octauo Metaphysicorum vltimo, materia enim est in potentia idem Socrates numero, qui postea est actu, sic etiam eadem est perfectio operatio in potentia, & operatio in actu. Præterea si actus primus significat perfectionem corporis respectu operationis, frustra addit Aristoteles, *Potentia vitam habentis*, cum hæc verba nil aliud significant, quam illud idem. Ex his colligere possumus, quod forma assilens tantum, & abstracta à materia non potest vocari actus primus neque secundus, sed simpliciter dicitur actus, cum enim non det esse alicui corpori, non est alicuius actus primus, & cum eius operatio non sit distincta ab essentia, non potest dici actus secundus; nam actus secundus, non dicitur nisi operatio distincta ab essentia, proinde non habet locum nisi in formis materialibus. Sunt autem actus primi corporum, quibus dant esse, & ab ipsis procedunt operationes distinctæ ab ipsisque essentia, quæ dicuntur, actus secundi, forma ab eam abstracta habet operationem, quæ est idem cum eius substantia, ideo non datur ibi distinctio actus secundi à primo, sed absolute dicitur actus sine appellatione primi, vel secundi, & qui hoc negant, ridiculi sunt ob id quando illi considerabant, eorum dici animatum non alia ratione, quam quia habet animam sibi iunctam ad operandam, hoc admittere possumus, at quando iusserunt etiam animata inferiora ea dem ratione dici animata, neganda omnino est illa similitudo, quia nomen animæ omnino æquiuocum est ad animas cælestes, & ad animas mortaliū; hæc enim dicuntur animata per animam dantem sibi esse specificum præter aptitudinem ad operandum, quæ est sententia Aristotelis clara in his textibus, vt vidimus, & magis etiam ab ipso declaranda in sequentibus, quando ipsam animæ definitionem à se traditam declarare nitentur. Ob id nos non inficiamur quidem, definitionem animæ esse compositam analogicè, non vnioecè, non tamen ob rationem ab his adductam, quia actus primus sumatur in compositum ad formam informantem, & ad eam, quæ tantum assilit, sed quia in partibus animæ est ordo prioris, & posterioris, vt cum ipso Aristotele postea declarabimus in textu trigésimo, & trigésimo primo huius secundi libri.

Solet etiam hic queri, quid intelligat Aristoteles per corpus naturale organicum, an intelligat corpus reclusa anima, quod tanquam materia recipit animam, an totum compositum animatum, quod ad animam referretur vt effectus ad causam. Primo modo videtur intellexisse Simplicium, qui ob id verba illa, *Potentia vitam habentis*, interpretatus est, potentia habentis animam, vt vita sumatur pro anima, corpus enim organicum quod nondum habet animam, dicitur habere animam potentia. Pro qua expositione duas possunt afferri rationes. Quæ ex Aristotele in calce proximi primi libri, vbi dicit animam, & omnes formas naturales esse de finiendas per materiam, ergo in definitione animæ corpus naturale organicum debet significare materiam. Secunda, quia si anima dicitur actus, & perfectio totius compositi animati, erit actus sui ipsius, qui iam in eo includitur anima, & sic definitur per seipsam. Sed longè melior est altera expositio, quæ sequitur Themistius, & Alexander, quod Aristoteles definiat animam per corpus ipsum animatum compositum, & potentia ad vitam significet potentiam non ad animam, sed ad operationem. Hanc esse Aristotelis mentem, ipsemet declarabit infra in textu decimo, vbi hunc errorem tollit, nam exillimare aliqui poterat, quod potentia vitæ intelligatur id, quod non habet animam, & est in potentia ad animam, ideo clare testatur se non sic intelligere potentia vitæ, quod nondum habet animam sed id, quod animam habet, & per eam potest operari. Præterea animam non est causa formalis materia, sed potius compositum, materia autem est causa finalis, at Aristoteles considerat animam vt formam proinde vt causam formalem, quæ constituit hoc aliquid, hoc enim est officium formæ, ergo considerat eam vt formam compositi animati. Ideo optimum est argumentum, quo vitur Themistius ad hoc probandum in textu octauo sumptum ex vi plus locutionis. Forma enim non dicitur forma materia, sed forma compositi, ideo dicimus animam hominis, animam equi, non dicimus animam humani corporis reclusa anima. Præterea in textu tertio diuisit corpus naturale in habens vitam, & non habens vitam, & habens vitam in intellectu non solum corpus, quod est materia, sed totum compositum animatum, vt patet, hoc enim est species corporis naturalis, ergo hoc idem sumit postea in definitione animæ, eo enim consilio eam diuisionem fecit, vt postea alterum membrum sumeret in definitione animæ, & diceret, cuius nam corpus naturalis effectus ipsa anima. Adiecit autem eam dictionem, *Potentia*, ne intelligamus esse actum corporis animati vt operantis solum, sed simpliciter vt potentis operari. Præterea in principio octauo Textus docet Aristoteles, animam esse

sub-

substantiam, quæ secundum rationem, id est, quod quid est talis corporis, at forma non dicitur quidditas materia sed compositio. Ibi autem hoc dicit, ut declaret, quid intelligat per actum primum in hac definitione, ergo intelligit actum primum totius compositi animati. Hoc idem ostendunt illa, quæ dicuntur in textu octavo & nono, ibi enim dicit, quod tam in naturalibus, quam in artificialibus instrumentis ablata forma non est instrumentale, nisi in aqua voce, ergo corpus, si absque anima intelligitur, non est instrumentale, quare dicens Aristoteles, animam esse actum corporis naturalis instrumentalis, intelligit animam. Præterea, cum anima definiatur per effectus suos, et autem principium formale non materia, sed compositum animati, & efficiens operationum, ideo Aristoteles definiuit animam per respectum, ad utrumque effectum ad corpus animatum, quando dixit esse actum primum ipsius. & ad operationes quando dixit potentia vitam habentis, quantum enim in definitione non potuerit ipsam actualem operationem, quia hæc accidit animæ, potuit tamen appetitum ad operandum, quæ est necessaria, & inseparabilis ab ipso corpore animato. Ad primum argumentum pro altera opinione, ad ductum dico, quod definire animam per corpus animatum compositum, est eam definire per materiam, quia compositum cõceruit materiam, quando enim Aristoteles in proœmio primi libri dicit, formas naturales esse definiendas per materiam, non intelligit per materiam acceptam sine forma, sed quocunque modo concernatur materia, ideo accidentia cum sint extra substantiam compositi, definiuntur per compositum ut per subiectum, in quo inhaerent, formæ verò substantialis cum constituat ipsum compositum & faciant esse ens actum definiuntur per ipsum ut per materiam, cuius pars sunt, propterea quod omnes naturalium corporum operationes, & accidentia, & formæ attribuantur ipsi composito tanquam enti in actu, & propriam nominationem a forma sua adpropria, omnia igitur per ipsum definienda sunt & ita per materiam definitur dicuntur. Ad secundum cum dicitur, ergo anima est actus sui ipsius & idem definiatur per semetipsum, negata est consequentia, et si enim concedere possumus, idem aliquo modo esse formam & compositum, attamen non omnino sunt idem, aliud enim est forma, aliud compositum ex materia, & forma, & hoc tanquam sensibile potest sumi in definitione anime, quæ in sensibus est, sic enim ignotus declaratur per notum. Ob id in prædicationibus non male facit Aristoteles describens qualitatem pro quale, potest enim idem declarari per se ipsum, idem ut ignotus, per se ipsum ut notus, notus autem est concretum abstracto; nulla igitur nugatio est, nulla absurditas si

anima per corpus animatum definiatur. Dubitare sic aliquis posset aduersus id, quod modo argumētantes dicebamus partes organicas non dici organicas, sine anima, nisi a quoque, hinc enim sequi videtur, falsum esse id, quod in prælectionibus diximus, in libris de partibus animalium agi de materia animalium, deinde in libris de anima agi de forma, nam in libris de partibus, vel partes considerantur ut animata, vel ut in animata, si ut animata, ergo ibi non de materia agitur, sed potius de toto composito animato, si vero considerantur sine anima, non sunt organica, nisi a quoque. Ad hoc dico partes illas absque dubio ibi considerari ut animatas, cum enim Aristoteles ibi consideret earum operationes, patet eas accipi cum anima, quia non operantur, sine anima, sed cum anima, at tamen intentione ibi non est consideranda, aut cognoscenda anima, sed solum ipsarum partium naturam. anima vero supponitur ut cõsus tantum cognita, nemo namque est, qui animam in viventibus præsertim, ut in animalibus in esse, ignoret. Quod autem animam supponat Aristoteles, ut confusè cognitam patet legentibus totum primum librum de partibus animalium, quare ibi cognitio materię queritur, in his libris autem de anima queritur distincta cognitio formæ. Dubitare præterea multi aduersus hanc animæ definitionem, non enim videtur declarare essentiam animæ, cum sit tradita per posteriora, & per effectus, definitiones enim sunt tradendæ per causas, & per priora, ut essentiam rei, declarent. Multis hoc multa dicunt, quæ nulla consideratione digna sunt, solum considerare volo, responsum cuiusdã, qui dicit ignotum esse, Aristotelis in secundo Physicorum, quod materia, & forma sunt sibi inuicem causa, ideo cum corpus sit materia respectu anime, definitio hæc non modo per posteriora traditur, sed, etiam quodammodo per priora. Quæ responsio admitenda non est, quia corpus naturale organicum non sumitur hic ut materia sine forma, sed ut compositum, quod est tantum effectus formæ non causa. Sed responsio vera est illa, quæ superius tractata à nobis fuit, id enim, quod alijs dubium visum est, fuit omnino necessarium, videlicet ut anima definiatur per posteriora, & per effectus. Anima enim est quoddam simpliciter, quod non habet causam priorem, & consideratur ut principium subiecti, ideo cum principium denotet respectum ad principiatam, non potuit definiti nisi per principiatam, nisi fuit definitio prima: materię in primo libro Physicorum, & definitio naturæ in secundo Physicorum, cum enim definiantur, & considerentur ut principia necesse fuit eas defini per respectum ad principiatam, cum nomen principij relatum sit. Neque propterea dicimus effectum esse de essentia sua cause, sed solum declarare essen-

Iacobi Zabarellæ Patavinî

tiam eausè, nam de essentia principij, quatenus est principium non est effectus ipse, sed respectus ad ipsum effectum. non enim est de essentia animæ ipsum compositum animatum, sed respicere ipsum compositum animatum, quia est essentialis conditio cuiuscunque formæ naturalis esse in tali materia, & tale compositum constituitur. Aliud enim est dicere corpus naturale vivens esse de essentia animæ, aliud est dicere, quod esse actum primum corporis naturalis vivens est ipsa animæ essentia, illud enim falsum esse non inficiamus, ac hoc absque dubio est verum. Sed aduersus hæc, quæ modo diximus, adhuc dubitari potest, & est dubium Alexandri in secundo libro Questionum capi te nono. Si enim essentia animæ declaratur per hunc respectum ad aliud, & per hoc quod est actus alterius, ergo videtur quod sit in prædicamento relatiuorum, non in prædicamento substantiæ: Ad hoc dicit Alexander & bene, non esse validam hæc consequentiam. est alterius, refertur ad aliud, ergo est in prædicamento relatiuorum, quod declarat per ea quæ dicuntur ab Aristotele in prædicamentis, nam caput dicitur aliquid caput, tamen verè substantia est, nõ ad aliquid, sic anima est alterius, est actus corporis, tamen est pars substantiæ & substantia, non est relatiuum: Ratio autem est, quoniam proprie relatiua ea sunt, quorum esse est totum in respectu positum, quod de capite, & de anima dicere non possumus, non enim totum esse capitis est positum in respectu ad aliud, quamuis enim à natura sit constitutum ut sit pars alterius, tamen secundum se est substantia, cui superuenit iste respectus ad aliud, sic anima est substantia secundum se, cui inuenitur esse à natura, ut sit propter aliud, & ut sit actus alterius. Vult autem significare Alexander, quod caput, & anima sunt relatiua secundum dici, non secundum esse, dicunt enim ad alterum, sed nõ tota ipsorum natura est posita in hoc respectu. Quod si omnia, quæ dicuntur ad alteram essentiam in prædicamento relatiuorum, omnia essent relatiua, aut saltem accidentia omnia essent in prædicamento relatiuorum, quia omne accidens est aliquid accidens. omnis qualitas est aliquid qualitas, anima igitur est substantia secundum se, quæ est fundamentum relationis superuenientis.

⁷⁷ Soler etiam dubitari, quia non videtur vniuersaliter verum, quod anima sit actus corporis organici, id est dissimilari, cum sit etiam actus corporis simplicis, ut carnis, casus enim in animali est animalitas, igitur vel ab actum fuit ponendum in definitione animæ, vel ambo. Respondendum est, quod anima per se primo est actus corporis dissimilari, id est totius compositi, ut hominis, equi, quod dicitur ab Aristotele corpus instrumentale, id est in variis instrumenta distinctum, ac secundario & per hoc di-

citur etiam esse actus singularum partium, tunc dissimilari, ex quibus totum constat, tum similitari, ex quibus constat dissimilares. Ari stoteles igitur non debuit in definitione animæ exprimere nisi totum compositum, quod per se primo, & immediate informatur ab anima, tanquam effectus adæquatus, non illa, quæ reiore, & secundario in formari dicuntur, nam nominatione totius compositi vivens etiam partes omnes secundario comprehenduntur. Quod autem id, quod primo informatur, sit totum ipsum animal, & tota planta, patet ex ipso modo loquendi, dicitur enim animam hominis, animam equi, non dicimus animam pedis, vel manus, scimus tamen, quod per totius hominis animationem animatur, & manus, & caetera. Instrumenta autem, & plantarum partes sunt. Hæc Aristoteles dubium soluit, quod de plantis oriebatur, cum enim supponat, plantas esse animatas, ut in calore primi libri demonstra uerit aduersus antiquos, dubium ex plantis oriebatur aduersus animæ definitionem iam traditam. Nam videtur plantæ non esse corpora organica, animam tamen habent, ergo non est vniuersaliter verum, quod anima sit actus corporis organici. Aristoteles igitur hoc dubium soluit, ostendens plantas esse corpora organica, & simul etiam rationem dubitationis declarat, nempe cur videatur plantas non esse organicas, ratio enim huius est quoniam plantarum partes sunt, *Pennis simplicis*, simplices enim non absolute vocat, cum sint corpora mixta elementis, sed coparatione animalium, in quibus manifestissima est partium dissimilitudo, quæ sunt magis elaborata, quare non est obicitum eas esse instrumenta ad varias operationes. At in plantis non admodum apparet partium distinctio, quia sunt magis tudes, quare simplex hic nõ aliud significat, quam indistinctum, & rude, quem admodum quandoque etiam hominem rudem vocamus simplicem. Quoniam autem non est in plantis admodum euidens distinctio partium, est etiam obcura in eis officiorum varietas, proinde non apparet partes plantarum esse organa, ideoque plantas esse corpora organica. Aristoteles igitur hoc ostendit, declarans diuersitatem officiorum in partibus plantarum, neque id facit exquisitè, non enim omnes partium differentias, omniaque officia considerat, sed aliqua tantummodo, & aliquas partes, cum hoc per occasionem factis sit ad ostendendum quod plantæ sint corpora organica, inquit igitur Aristoteles foliorum officium esse ut operiant, ac tueantur pericarpium, & huius officium esse ut tueatur fructum, fructus enim vocatur proprie non totum pomum, sed semen, quod intus latet in pomò, pulpa autem illa quæ nobis est cibus, vocatur à Grecis *σπινθηριον* id est, id quod circumdat fructum. Huius igitur officium est protegere fructum.

Anim, ac tueri, vt conferatur; foliorum autem officium est, vt protegant ipsum pericarpium, ne à nimio solis calore penitus ardeat, at destruat. Præterea (inquit) radices in plantis proprium habent officium trahendi alimentum, ideo proportione respondent ori in animalibus. Paretiæque in plantas officiorum, & organorum varietas, quare non est dubitandum plantas esse corpora organica, licet rudes & simplices sint, non enim constant ex partibus similibus ita distinctis, vt consistere cernuntur animalia, manus enim hominis constat ex carne, ossibus, & nervis, ac alijs partibus, quorum manifesta est differentia, partes autem plantarum videntur ex eadem fermè materia consistere, at tamen ex officiorum diuersitate, diuersa esse organa cognoscuntur.

TEXTVS VII.

Si autem aliquid commune in omni anima oportet dicere, erit vtique primus actus corporis naturalis instrumentalis. Vnde non oportet quærere, si vnum est anima, & corpus, sicut neque ceram, & figuram, neque omnino vniuscuiusque materiã, & id, cuius materia; vnum enim, & esse cum multipliciter dicatur, quod proprie est actus est.



IN hoc textu Aristoteles colligit primo ex dictis definitionem animæ limatam, & perfectam, deinde per eam dubium quoddam soluit ostendit. Definitionem animæ talem colligit. Anima est primus actus corporis naturalis instrumentalis, in qua notare debemus Aristotelem omisisse illa verba *Potentia vitam habentis*, quia satis eorum sensum refert illa dictio, *Organici*, sicut antea ostendimus. Est etiam notandus hic modus loquendi, *Si aliquid commune in omni anima*, quo Aristoteles duo significare videtur. Vnum, quod definitio tradita omnem animam amplectitur, vt etiam in primo textu dictum est, & vt dicitur est etiam in sequentibus, nulla igitur anima excludenda est ab hac definitione. Alterum verò est, quod Aristoteles in dubium reuocare videtur, an detur aliqua communis definitio omnium animarum, cum dicit, *Si quid commune*, non quidem vt neget dari

definitionem communem (vult enim esse communissimam omnium animarum definitionem) sed quia infertur dicitur est, hanc communem definitionem non sufficere pro anima cognoscenda, sed habendas esse definitiones proprias singularum, propterea quod anima est commune analogum, analogum autem aut nihil est, aut posterius, vt dictum est in proemio primi libri, quare omnino necessarium est habere proprias definitiones analogorum. At tamen (inquit Aristoteles) si quæ datur communis definitio omnium animarum, ea est, quam attulimus. Postea quando inquit. *Vnde non oportet quærere, an vnum sit anima, & corpus*, ostendit, quomodo per hanc definitionem animæ facile solvatur dubium quoddam, quod est, quomodo ex anima, & corpore vnum fiat. Hoc autem dicere videtur propter antiquos, & ad significandum eorum errorem, vt significat Auerroes, nam in Textu octuagesimo secundo & nonagesimo primi libri ostendit, quod antiqui, qui ponebant animam esse quod corpus, non poterant dicere, quomodo ex anima & corpore vnum fiat, nam aggregatio duorum corporum non facit vnum, nisi per contactum, & ligamentum, ideo Aristoteles tum ad denotandum illorum errorem, tum ad ostendendum propriam de anima sententiæ veritatem hic ostendere vult, quod ex tradita animæ definitione dubium illud facile soluitur, quod secundum antiquorum sententiam solui non poterat, hoc enim magnum esse solet veritatis indicium. Pone autem primo ipsum dubium, deinde ostendit *Vnum enim est esse*, dubium soluit. Quando autem dubium proponit inquit, *Non oportet quærere*, non quod probabitur, ne quæramus, quomodo compositum sit vnum, quærit enim potest, & aliqua est causa huius veritatis, sed ad significandum, quod non debemus laborare in quærenda causa aliqua externa huius veritatis; causa enim nulla est alia, quam ipsa natura, componentium, scilicet, materie, & formæ, eaque satis apparet in definitione animæ iam tradita, quare nulla alia causa quærèda est. Quæ sit etiam declarat Aristoteles exemplo rerum arte actarum, vt sæpè solet res naturales declarare exemplis artificialium. Inquit enim *Sicuti neque ceram & figuram*, sicut in arte factis non est laborandum in quærenda causa, cur ex materia, vt cera, & forma, quæ est figura, fiat vnum, quod vocatur statua, hoc enim satis est manifestum consideranti ipsam materiam, & formam naturam, vt ipse statim declarat dubium solvens, quando dicit *Vnum enim est esse*. Et solutio in hoc consistit, quod materia est potentia, forma verò actus, vt in secundo textu dictum est. ex potentia autem & actu fit vnum, quoniam (vt docet Aristoteles octauo Metaphysicorum ultimo) materia, & forma sunt vnum, & idem, differunt solum per potentiam &

Iacobi Zabarellæ Patauini

& actum, vt exempli gratia, materia hominis est potentia homo, & ille idem homo, qui postea per formam fit homo actualis, ex materia igitur & forma fit vnum, tanquam ex perfectibili, & perfectione, quia entitas, & vnitas pendet à forma, Ideo vbi vna forma ibi vnum esse, & vnum ens, materia enim nõ est aliud ens, sed illud idẽ potestate; Ideo ex duobus actibus non fit vnum, quia vbi duo actus, ibi duo esse, cum neuter sit perfectio alterius. Quod autẽ dicit Aristoteles. *Vnum enim est esse cum multipliciter dicatur*, à Themistio sic intelligitur. Ens dicitur multipliciter, quia diuiditur in decem prædicamenta. Hęc expositio à proposito aliena est, nam oportet talem intelligi entis diuisionem, cuius membrum aliquod sit actus, cum Aristoteles subiungat, *Quod propriè est, actus est*, actus autem reperitur in omnibus prædicamentis. Ioannes Grammaticus dicit, vnum multipliciter dici, aliud enim est vnum numero, aliud vnum specie, aliud vnum genere, quæ expositio eandem patitur difficultatem, & præterea hæc est quidem diuisio vnus & non diuisio entis. Aristoteles autem talem intelligit diuisionem, quæ sit, & vnus, & entis. Ideo accipienda est Simplicij, & Auertis expositio, qui dicunt vnum, & ens sumi multipliciter, idest potentia, & actu, materia enim est ens potentia, & vnum potentia, forma verò actus, vnde compositum fit ens actu, & vnum actu, dicit ergo Aristoteles non esse veram entitatem, neque veram vnitatem illam, quæ est potestate, sed illam, quæ est actu, neque esse aliud ens, seu aliud vnum ab eo, quod est actu, sed illud idem imperfectè, & inchoatè, eadem autẽ est res, quæ prius est imperfecta, postea perfectionem adipiscitur, propriè enim vnum, & ens est ipse actus. Ex materia igitur quæ est potentia, & forma, quæ est actus, vnum fit, quia vnus ibi est actus, à quo entitas, & vnitas sumitur. Materia verò cum sit potentia, non est aliud ens, neque aliud vnum, sed illud idem potestate tamen, postea fit actu per formam, & ita vnum ens ex potentia, & actu. Ex anima igitur, & corpore fit vnum, quia anima est forma, & actus, corpus verò materia, & potentia. Sumitur enim hic corpus non pro toto composito, sed pro eo, quod est materia, & altera pars compositi. Ex hoc contextu colligitur aliqui verissimè, quod sub definitione animæ non continetur aliqua anima, quæ non informet materiam, & det esse compositum, hic enim Aristoteles vniuersè de omni anima loquens dicit, vnum fieri ex corpore, & anima, quia corpus est materia, quæ est potentia, forma verò actus. Intelligit autem materiam in potentia ad esse, & formam dantem esse ex his enim fit vnum ens, quia forma dat vnum esse, ex forma autem assistente; & eo, cui assistit non fit vnũ secundum esse, cum vtrumque separatim ha-

beat esse proprium, & actum proprium. Sed clarior res est, quàm ut declaratione indigeat, hoc enim tanquam corollarium ex definitione animæ ab Arist. deducitur ad maiorẽ eius definitionis declarationem.

TEXTVS VIII.

Vniuersaliter autem dictum est, quid sit anima. Substantia enim est, quæ secundum rationem, hoc autem est, quod quid erat esse huiusmodi corporis. Sicut si aliquod instrumentorum naturale esset corpus, ut securis, esset enim securi esse substantia ipsius, & anima hoc, separata autem hac non vti que amplius securis esset, nisi equi uocè, nunc autem est securis, non enim huiusmodi corporis ipsum quid erat esse, & ratio anima, sed naturalis huiusmodi habentis in seipso principium motus, & ita rus.



N hoc textu Aristoteles adhuc magis declarat definitionem animæ, & potest diuidi huc textus in duas partes. In prima declarat definitionem animæ referens eius sensum alijs uerbis idem significantijs; in secunda eam declarat exemplo sumpto à rebus arte factis. In prima quasi concludens dicit, traditam esse definitionem animæ vniuersalem, idest, quæ amplectatur omnem animam, vt hæc etiam superius potestatus est, & statim eam repetit. sed alij verbis, quæ ipsius sensum magis aperiant, dum dicit. *Est enim substantia, quæ secundum rationem*. Et sumit substantiam pro essentia, vt sensus uerborum sit. Anima enim est ipsa essentia uiuentis corporis, quæ per rationem, idest per definitionem ipsius uiuentis significatur. Asserit igitur, actum primum in definitione animæ acceptum significasse ipsam organici corporis essentiam, per quam designatur corpus uiuens, hæc enim est propria talis corporis forma, quæ ipsum esse facit. Hoc autem Aristot. adhuc magis declarat, quando dicit *Hoc autem est, quod quid erat esse huiusmodi corporis*. idest est ipsa

ipsa quidditas corporis talis, nempe viuens, seu organici. Patet igitur apud Aristotelem hæc omnia idem significare, substantia ut forma talis corporis actus primus talis corporis essentia talis corporis, quæ in definitione sumitur, & quæ quid est talis corporis. Per hæc autem omnes loquendi modos qui non videt Aristotelem significare animam esse formam informantem, & tantem esse compositum cæcus est, etenim non dicitur essentia, & quicquid est nisi forma dans esse, & qua compositum tale est ut patet in secundo Physicorum decimo, vnde cimo, duodecimo, & vigesimo octavo, ubi Aristoteles causam formalem vocat quod quæritur esse, & rationem rei, nec de alia forma loquitur quam de informante, quæ est natura rei. Et Secundo Metaphysicorum vigesimo docet, quod quidditas non distinguitur ab eo, cuius est quidditas, sed est ipsamet substantia rei, cuius est quidditas, quod dicitur non possimus de forma assistente tantum, est enim quoddam extra rei substantiam, quod rei assistit, ut illa vitatur & illam regat. Postea verò quando dicitur *Sicut si aliquid instrumentum naturale corpus esset*, declarat hoc idem exemplo sumpto à rebus artefactis, quoniam enim forma corporis naturalis non est sensibilis, ideo sumit formam corporis artificialis sensibilem, ut declaret, quod anima est substantia corporis viuens, ut forma ipsius. Sumit autem securim, quæ est instrumentum ab arte factum ad incidendum, cuius forma, qua est securis, est illa figura cum acumine, & aptitudine ad incidendum, sed quia forma hæc accidens est, & quatenus accidens non confert ad ostendendum animam esse substantiam, ideo Aristoteles facit quoddam suppositum, falsum quidem, aptum tamen ad rei declarationem, & magno vitatur artificio, ut mox notabimus. Supponit securim esse corpus naturale, non quidem quatenus est ferrum, hoc enim clarè est, nec vlla egebat suppositione, sed quatenus est instrumentum propter incisionem, & quatenus est securis, ita ut qua ratione securis est reuera corpus artificiale, supponatur eadem ratione esse corpus naturale. Hoc supposito, certum est, quod illa forma securis, & illud acumen ad incisionem idoneum est ipsa substantia securis, & quod quid est; quod patet, quoniam eo ablato destruitur totum esse ipsius securis, nec amplius est securis, nisi æquiuocè, nam si amouatur acumen, quo apta erat ad incidendum, etiam si figura ipsa seruetur, non remanet forma, quia est securis, & perinde est, ac si esset lignea, incepta enim est ad vium, quare non est securis. Qualis itaque est illa forma respectu securis, intelligas inquit Aristoteles) talem esse animam respectu viuens corporis, videlicet esse ipsam viuens essentiam, & quod quid est, qua posita ponitur viuens, & qua ablata non remanet viuens, nisi æquiuo-

cè, nam homo mortuus non est homo, nisi æquiuocè, perinde, ac si esset lapideus, vel ligneus. Sic autem videtur Aristoteles innuere rationem quandam à posteriori, qua probetur animam esse substantiam ut formam ipsius viuens corporis, parum diuersam ab illo syllogismo, quo vltus est supra in texto quarto ad idem probandum. Illud enim, per quod viuens est viuens, & quo ablato aufertur totum esse viuens, est substantia eius ut forma, atqui anima est huiusmodi, ut per ipsam viuens habeat esse, & ipsa ablata desinat esse viuens, ergo anima est substantia viuens ut forma, sed hoc in loco Aristoteles vim huius syllogismi considerat in instrumento artificiali, in quo euidentior est propositio minor, quia eius forma sensibilis est. Maior autem propositio manifesta est, nam posita sola materia viuens non ponitur viuens, ablata verò aufertur quidem, at non ea primo ablata, nam sola forma est illa, qua primo ablata aufertur res, vtriusque octavo Metaphysicorum commentario quinto in fine, nam ablata materia aufertur ideo res, quoniam ablata materia aufertur forma, quia sine materia non potest esse forma, sed non primo propter ipsam materiam ablatam. Sic etiam ablati accidentibus essentialibus aufertur res, non tamen primo, sed per ablationem forme, quæ sine illis existere nequit. Illud igitur, quo posito, primo ponitur viuens, & quo primo ablato aufertur, est substantia ut forma ipsius, quare clara est maior, & minor similiter clara est, ut diximus, in instrumento arte factio accepto loco corporis naturalis. Hæc est tota sententia verborum Aristotelis, restat, ut verba ipsa perpendantur. Inquit *Esset enim securis esse substantia ipsius*, hoc est, supponendo, quod securis esset corpus naturale, figura illa, qua securis est securis, esset ipsius substantia, id est essentia, quæ per definitionem significatur, seu substantialis forma. Postea verò cum dicit, *Et anima hoc*, omnes hæc quoque verba de securi dicta intelligunt, ut sensus sit, & figura illa securis, esset, anima ipsius sicurs. Quæ expositio patitur hanc difficultatem, quod statuendo securim esse corpus naturale, sequitur quidem quod eius figura sit ipsius forma substantialis, at non sequitur quod sit anima. Sed ad hoc respondent, quod hæc consequentia valida est non tantum ex eo supposito, quod securis sit corpus naturale, sed ex eo quoque quod sit instrumentum, nam forma corporis naturalis instrumentalis non est nisi anima. Hæc tamen responsio mihi videtur non satis rata, quia aliud est instrumentum, aliud est instrumentale, nouimus quidem hæc tenus, quod anima est actus corporis instrumentalis, id est, distincta in varia instrumenta, sed quod vnius simplicis instrumenti per se primo sit actus non cognoscimus. Propterea ego puto, aliter intelligenda esse

esse verba hæc, *Et anima hoc*, videlicet non de securi, sed de corpore vivente, ut per hæc Aristoteles comparationem facit formæ securis cum anima viventis corporis, & omnium verborum sententia hic fit, si securus esset corpus naturale, forma illa, qua est securus, esset eius substantia, & quod quod erat esse, hoc idem est anima respectu viventis corporis. Postea sequentibus verbis profertur ad declarationem de securi, ut idem intelligamus de corpore vivente. Quod hæc sit horum verborum vera interpretatio, locutio ipsa declarat, nam secundum communem illam expositionem non satis congruè apponitur illa dictio, *Hoc*, sed dicendum fuisset, substantia, & anima eius; cum ergo dicat *hoc* à *quod* significationem animam poni ut subiectum, hoc vero ut predicatum, ut sit sententia, & anima est hoc ipsum, quod forma securis respectu securi. Cum autem dicit, *Separata cum hac*, probationem adhibet à posteriori, ut iam diximus, & est error in latino codice, ubi enim legimus, *Antem*, est legendum *Enim*, & intelligitur separata forma illa à securi, auctori totum esse securis, nempe per se primò separata ut antea dicebamus Verba autem illa *Nunc autem est securis*, accipienda sunt tanquam correctio suppositæ falsitatis. Suppositum enim, securis esse corpus naturale ad maiorem rei declarationem. Sed ne intelligamus, comparationem viventis cum securi fieri in omnibus, ideo subiungitur hoc exemplum fuisse fictum, quia reuera securis non est corpus naturale, sed securus est corpus artificiale, quod est quidem organum quoddam, at non est organicum, quale est corpus vivens, & movetur a motore extrinseco, & vitene extrinseco; at corpus vivens cuius essentia, & quidditas est ipsa anima, non est (inquit) tale corpus reuera, quale est securus, sed est corpus naturale, quod movetur à motore interno, cum habeat in seipso principium motus, & quietis; hæc enim est differentia corporis naturalis, quatenus est naturale, ab artificiali, quatenus est artificiale. Est autem hic notandum artificium Aristotelis, qui visus est exemplo securis non modo ut eui dedit, quia formam habet sensibilem, ut dicitur est, nam potuisset etiam similiter accipere formam aliquam accidentalem non arte factam, ut albam; sed etiam ut instrumento quodam, idque ipse significavit, dum dicit, *Si aliquis instrumentorum naturale esset corpus*, respicit enim quorundam antiquorum sententiam qui dicebant animam esse quid absolutum à corpore, quæ nullum alium respectum habeat ad corpus, quam ut mens ipso corpore tanquam instrumento, sicuti nauta virtus navi, & homo virtus securi ad incidendum. Aristoteles igitur valet animæ definitionem à se traditam declarare, ut hic error excludatur quæ enim animæ vitatur corpore, ipse non negat, sed quod nullum alium habeat respectum ad corpus, quam

viventis ad instrumentum, hoc efficaciter negat quia vult animam esse et ipsam viventis corporis substantiam, & quidditatem, quod vitque non esset, si esset solum vitens externum. Ideo sumit instrumentum artificiale, securum, quæ ab his duobus simul pender, à forma sua informantem, quæ est figura illa cum acumine, qua est securus, & ab utente externo, qui homo est, declarat enim naturam anime in hoc consistere, quod est sicut figura, & acumen in securi, quia est quidditas viventis corporis, & forma datus esse, sed non ut vitens externum, quod sit solum vitens, & non sit substantia ipsius viventis. Ob id tunc differentiam, tunc convenientiam tangit Aristoteles inter securum & corpus vivens; convenientiam quod quatenus idem est anima in vivente, quod acumen in securi, nempe forma informantem, & quidditas rei; postea vero differentiam, quoniam securus habet vitens extrinsecum, à quo movetur, quatenus est securus, nam quatenus est instrumentum artificiale non movetur ab interno principio ad usum, & operationem, sed ab extrinseco; at corpus vivens est corpus naturale, quod habet movens intrinsecum, quod quidem est ipsam animam, quare anima non solum est vitens ut illi dicebant, sed et forma substantialis, & quidditas corporis naturalis viventis. Hic est scopus, hoc est artificium Aristotelis in hoc contextu, quod considerare deberent illi, qui sequuntur opinionem Averrois de anima intellectiva humana, talis enim est hæc Averrois opinio, qualis Aristoteles refutat ut sententiam antiquorum. Averroes enim dicit, intellectum non dare esse homini, & hominem esse hominem per cogitativam, intellectum autem tanquam extrinsecum quoddam vitens esse extra hominis substantiam, & uti tantum ipso homine. Aristoteles autem hic naturam omnis anime declarat in universum, putat animam respectu viventis corporis esse sicuti acumen respectu securis, non sicuti hominem viventem respectu securis, cuiusmodi esse debet et anima in intellectu. Hæc igitur secundum Aristotelis est sicuti figura securis, & figura navis, non sicuti nauta, & homo vitens securi, at secundum Averroem, est sicuti nauta, & ut homo vitens securi, quæ non est opinio Aristotelis. Averroes in commentario occasione sumens ab exemplo artificiali ab Aristotele sumpto loco corporis naturalis, differentiam considerat inter formam naturalem, & formam artificialem, & inquit, Ablata forma substantiali auferitur nomen, & definitio rei, immo auferitur et materia rei, at ablata forma artificiali, non auferitur nomen, neque definitio rei, quia non auferitur eius materia, quæ adhuc manet in actu perfectio, manet nomen, & definitio ferri ablata figura securis, unde colligit Averroes, quoniam naturalibus nominibus primò significat formam, deinde compositum, hoc nomen tale est per formam in artificialibus vero nomen primò significat materiam, deinde formam, seu totum compositum formam, ut securum.

Adversus Auerroem quidam posteriores insurgunt & argumentum sumunt ex Aristotele in secundo Physicorum, ubi dicit, quod sicut se habet forma naturalis ad compositum naturale, ita se habet forma artificialis ad compositum artificiale, naturale enim tunc dicitur tale actu, quando habet suam formam, sic artificiale tunc dicitur tale quando habet formam artificialem, nam vnumquodque magis dicitur tale ab actu, quam à potestate; itaque securis magis appellabitur securis à forma sua qua est securis quam à materia, quare nomen securis dicitur primo de forma, deinde de composito, seu de materia, & ablata figura securis aufertur essentia securis, non autem manet, ut male dicebat Auerroes, quare concludunt Auerroem in errore fuisse, & sui iam memorem, eum sæpe aliàs dixerit artificialia esse talia, per formam, non per materiam. Alij verò, iisque viri eruditissimi, nituntur Auerroem tueri, sed verborum Auerrois ita vanam, & extortam expositionem cogitantes, ut nemo iudicare posse videatur eam fuisse Auerrois mentem. Hac igitur dimissa ego puto; hos omnes prauum sentiam verbis Auerrois tribuisse, nam si bene intelligantur, nihil in se habent difficultatis. Instrumentum igitur artificiale, ut securis, potest duobus modis considerari, primo quatenus est instrumentum artificiale, quatenus est securis, secundo quatenus est compositum de prædicamento substantiæ subsistens extra animam. Primo modo Auerroes non negaret securis esse securum per formam suam artificialem quia hoc negando fatuus esset, & immemor sui, cum clarum sit, quamlibet rem nominari, & esse talè à sua forma; sed hoc in loco non sumit Auerroes se curum, ut securum, id est ut corpus artificiale, sed ut corpus naturale, & ut individuum substantiæ actu existens extra animam, patet enim hæc esse Auerrois verba in commentario præsentis. Hoc autem modo Auerroes verè dicit, quod securis non habet esse actuale in natura à figura illa artificiali, quia absolute considerando securum ut corpus naturale, illa figura est accidentis, quod non est aptum dare aliquid esse actuale, neque nomen, & definitionem, prout res accipiuntur, quatenus sunt substantiæ existentes extra animam; tota enim existentia securis pendet à ferro, quod in seculo habet locum materiale, sed est compositum ex materia & forma naturali, quare manente ferro, & corrupta figura manet nomen, & definitio securis non quidem fieri arte factæ, sed absolute ut substantiæ existens extra animam, quoniã materia securis non corrumpitur ad corruptionem illius formæ accidentalis, sed formata manet sua propria forma substantiæ, per quam existit actu, non per formam accidentalem. Ideo quando inquit Auerroes, nomen in artificialibus primo significare materiam, deinde vero compositum for-

matum, intelligit considerando ea ut individua substantiæ existentia extra animam, sic enim illa forma artificialis est accidentis. Quod si sume retur securis ut res arte facta, tunc securis nomen primo significat formam illam artificialem qua est securus, deinde totum compositum, neque hoc negaret Auerroes. Quod autem dicat, forma substantiæ corrupta, corruptum enã materiam, difficultatem facere non debet, non enim dicit materiam primam corrumpi, quoniã hæc est incorruptibilis, sed materiã propriã illius formæ, redditur aut propria per proprias dispositiones, quas singula forma regit, licet n. qualibet forma propriã materiã postulat quæ alijs formæ non conuenit. Hæc igitur materia propria corrumpi dicitur per corruptionem propriarum dispositionum.

TEXTVS IX.

Considerare autem & in partibus oportet, quod dictum est. Si enim esset oculus animal, animam utique ipsi visus esset, hic enim est substantia oculi, quæ secundum rationem, oculus autem materia visus est, quo deficiente, non est amplius oculus, nisi æquiuocè, sicut lapis, aut depictus. Oportet igitur accipere, quod est in parte, in toto viuente corpore, proportionaliter nanque habet sicut pars ad partem, totus sensus ad corpus sensitiuum secundum quod huiusmodi.



HIC Aristoteles illud idem declarat quod declarauit in precedente contextu, sed alio accepto exemplo, ibi enim accipit exemplum artificiale securis; hic verò sumit exemplum naturale, membrum animalis, oculum, unde colligit illud idem argumentum quod colligit ex securis, ad ostendendum, quod anima sit substantia, & quidditas viuētis corporis, nempe quia ea ablata per se primo aufertur natura & esse ipsius viuētis. Sententia totius litteræ hæc est, Consideremus in partibus ipsius animati corporis id, quod in securi considerauimus, & accipiamus oculum, qui cum sit instrumentum, habet essentiam suam constitutam in fine, seu aptitudine ad finem, in visu igitur, hoc est in potentia visua. Ergo forma, & quod quid est ipsius oculi est

visus, ergo ablato visu, patet, quod oculus non est oculus, nisi æquiuocè, quia solo nomine est oculus, non definitione, quæ sumitur à facultate videndi. Atqui sicuti se habet visus ad oculum, ita anima sensitua tota ad totum animal, sicuti enim ablato visu, aufertur per se substantia oculi, ita ablata tota anima sensitua aufertur per se totum esse animalis, ergo tota anima est, quod quid est animalis, & substantia vt forma ipsius, quemadmodum visus est substantia oculi. Vt autem mens Aristotelis melius intel ligatur, sciendum est, quod nec exemplum securis, nec exemplum oculi est per se accommo datum ad offensionem propositi, sed solum fa cta aliqua suppositione, quoniam enim securis est res arte facta, cuius forma est accidens, non fuit idonea ad declarandum, quod anima sit substantia viuens corporis, quia suppositione gignere poterat, an fortasse anima similiter ef fect forma accidentalis, ideo Aristoteles suppo suit se cutim, quatenus est securis, esse corpus natu tale, hoc enim est supponere, quod illa fi gura, quæ est accidens, sit forma de predicamē to substantiæ. Similiter nec exemplum oculi ad propositum conferret, nisi facta aliqua sup positione, nam potentia visua non est forma oculi de predicamento substantiæ, sed est po tentia animæ locata in eo instrumento corpo ris, quæ est qualitas secundæ speciei, si quidem vna est forma substantialis, quæ totum corpus informatur, nec datur vlla propria forma huius partis distincta à forma aliarum partium, & à forma totius, quare forma substantialis, quæ informat oculum, est illa eadem anima quæ totum corpus informatur, sed quia per hanc non significatur, nec constituitur propria oculi natura distincta à naturis aliarum partiū, ideo per propriam illius membri potentiam si gnificamus eius essentiam, & quidditatem, membra enim sunt organa diuersa prædicta di uersis potentis ad obeunda diuersa numerata. Non est autem inconueniens, quod potentia visua, quæ est qualitas, dicatur oculi naturam & essentiam constitutere; esset quidem inconueniens in toto, sed non in parte, quia nulla esse potest substantialis forma in parte præter for mæ totius, sed est in singula; arte operatio prop ria, sed propria potentia illam, quæ distinguitur vna pars ab alia. Hoc est inconueniens, quod aliqua substantia sumpta in respectu ad aliud, vt quatenus instrumentum est, vel enā quatenus principium, habeat suam essentiam constitutam in aliquo accidente. Quoniam igitur potentia visua est qualitas, exemplum hoc non conferebat ita absolute acceptum ad ostendendum quod anima sit forma substan tialis totius viuens corporis. Ob id Aristoteles non absolute accipit oculum, vt oculum, sed cum hac suppositione, si esset oculus animal, supponendo enim, quod oculus non sit pars

animalis, sed animal totū, potentia visua con stituens essentiam oculi non potest amplius esse qualitas, quia necesse est, vt corpus naturale sit tale per formam propriam de predicamen to substantiæ, sed ex necessitate esset forma sub stantialis. Talis itaque est anima respectu totius viuens, qualis esset potentia visua respectu o culi, si oculus esset animal totum, nempe essen tia ipsius, & substantia vt forma, quæ ablata aufertur totum esse viuens, sicut ablata potētia visua non manet oculus, nisi æquiuocè. Ex his colligimus, errasse nonnullos, qui hoc in loco ostendere nitantur, potentiam visuam nō esse accidens, sed substantiam, hoc enim si esset, potuisset Aristoteles, ac debuisset accipere absolu to oculū; neque vni hac suppositione, si oculus esset animal. Alium quoque errorē quidā alij committūt, dubitant in quomodo Aristoteles argumentetur à parte animalis ad totum, tanquā à notiore ad ignotius, cū in textu quarto primi Physicorum, dicitur totū esse notius partibus. Respondent illi regulā primi Physicorum nō semper esse verā, sed quandoque cōiungere, vt aliqua pars sit notior toto, vt euenit in propo sito exemplo. Mihi autē videtur, nec dubium esse oportuū, nec verū solutionē. Quod n. ad dubiū atinet, aliud est loq. de cognitione cōfusā, aliud de distincta, Aristoteles primo Physicorū textu quarto, dixit, totū esse notius sensui, q̄ partes, loquens de cognitione cōfusā, aliam n. q̄ cōfusam sensus non habet, & id de solo sensu verū est, non de intellectu, quod n. totū secundū quāritatem acceptū cognoscatur prius, q̄ partes, non est verū nisi de cognitione sensitiua, vt ibi Aristoteles indicat. Hoc autē in loco fer mo est de cognitione distincta, loquitur n. Ari stoteles de essentia oculi, & animalis: quæ nō à sensu cognoscitur, sed ab intellectu, & cognitio distincta est, quia essentia rei quærere est quæ re cognitiōe distinctā, quare dubiū ad rem non pertinet. Solutio quoque secundū de falsa est, nā regula Aristotelis in proemio primi Phy sicorū est semper vera, dē modo hæc vna condi tio seruatur, q̄ totum sit cōprehensibile sensui, notior enim est pars terræ; quāti totum ele mentum terræ, quia tota terra sensui cōprehē hendi non potest, sed quando totum similit̄ a sensu percipi potest, sensus prius percipit to tum quam partem; quare dum loquimur de cognitione sensitiua, notius est animal oculo. Ratio autem, cur in præsentia notior sit oculus animalis toto, est illa, quam in textu præceden ti tetigimus, notiora enim nobis sunt accidentia, quam forma substantialis, ideo Aristoteles à notionibus progreditur, dum argumentatur à forma accidentalī ad substantialem; supponens, q̄ forma accidentalis sit substantialis, nam & forma securis, & forma oculi, vt partis, acci dens est, Aristoteles autē supposuit vtamque esse formam substantialem, dum supposuit secu riam

rim esse corpus naturale, & oculū esse animal totum. Consideranda sunt verba illa *Oculus autem materia visus est*, cum enim dixerit visum esse formam, & definitionē oculi, & subiungat oculum esse materiam ipsius visus, quæritur an sumat oculum clausa anima, sic enim tenet locum materię, an oculum animatum. Primo modo exposuit Alexander referēte Simplicio, ac resellente sumpto argumēto à sequentibus verbis Aristotelis qui dicit oculum non esse sine visu, nisi æquiuocē. Ob id purā Simplicius intelligendum esse oculum animatum, sed statim contra hoc dubitat, quia totis oculis animatus non potest vocari materia visus, sed est potius compositum ex materia, & visu tanquā forma; ad hoc respondet, animam in oculo duobus numeribus fungi, primo informare ipsam oculum, & vinum reddere; deinde eo vti vt instrumento, quæ duo munera animæ si nõ re, saltem ratione distinguuntur. Aristoteles igitur sumit oculum animatum, id est informatum ipsa anima, & hoc totum vocat materiam respectu animę videntis. Sed hæc Simplicii interpretatio admittenda non est quia vt cõcedamus animam esse & informantem, & videntem, Aristoteles hęc eam nõ considerat vt videntem, sed solum vt informantem, & fungentem officio formæ, cum velit ostendere animam esse essentiam, & definitionem viuētis, sicuti visus respectu oculi. Declarandum igitur est, quomodo oculus dicatur materia respectu visus accepti vt formæ, non vt videntis organo, loquimur enim de actu primo, non de operatione. Ego igitur puto rectam esse Alexandri expositionem, si sano modo intelligatur, quam videtur hic accepisse Themistius, qui dicit, visus est forma oculi, oculus autem est totum cõpositum, at eius corpus est materia ipsius visus, reuera enim oculus significat totum compositum, at dum refertur ad visum tanquam ad formam, significat materiam, quia concernit materiam, sicut si diceremus hominem esse materiam animæ rationalis id est corpus hominis, cum enim compositum ex materia, & forma consistet, solet Aristoteles nominatione compositi, modo formam, modo materiam significare, dum enim hominem referimus ad semen, dicimus semen esse materiam, hominem autē significare formam quia est homo per formam, vnde inquit Aristoteles primo de Cælo nonagesimo secundo, qui dicit Cælum, qui dicit hominem, dicit formam, dum autem hominem referimus ad animam, ipsum dicimus esse materiam, vt hic Aristoteles dicit oculum respectu visus esse materiam, id est illud corpus, quod in oculo est, esse materiam substantiã visui tanquam formam. In illis autem verbis, *Quo deficiente non est amplius oculus nisi æquiuocē*, notandū est, Aristotelem in textu præcedente hanc eandem sententiam protulisse de forma securis,

Jacobi Zab. de Anima.

quare idem hic significat dicens, *Quo deficiente, quod ibi dicens, Separata autem hæc*. Vnde patet, quàm vana ibi fuerit annotatio Simplicii, qui dixit, Aristotelem de animaloquentem non dixisse animam interire, sed separari tantum à corpore; attamen hic Aristoteles dicit *Quo visu deficiente*, quare separari ibi significauit deficere, & hic similiter de anima loquitur, quia, & per formam securis, & per formam oculi vti ipsam animæ essentiam declarare. Tandem Aristoteles quando dicit *Oportet igitur accipere*, argumentationem suam concludit, transiens ab oculo ad totum animal, & inquit ita dicendum esse de toto sensu respectu animalis, quod de visu respectu oculi; sicut enim visus est essentia oculi, cum eo ablato, anferatur oculus, ita sensus totus, id est tota anima sensitiua est essentia animalis totius, & anima vniuersa viuētis corporis vniuersæ sumpti. Afferit autem rationem huius consequentię ab oculo ad animal, & inquit: sicuti se habet pars ad partem, ita totum ad totum, pars sensus est visus, & oculus pars animalis, vt se habet visus ad oculum, ita sensus ad animal, visus est forma oculi, ergo sensus est forma animalis, & similiter anima est forma viuētis. Quod autem ita se habeat, patet, quia posito visu ponitur oculus, & ablato aufertur, sic posito sensu ponitur animal, & ablato aufertur. Quomodo autem dicat visum esse partem sensus, non est querendum in presentia, videlicet an verè partem an potentiam, certū enim est sensum hic significare animam ipsam sensitiuam, quæ est forma animalis; visum autem propriè acceptum non esse verè partem animæ, sed potentiam, attamen stante Aristotelis suppositione, *Si esset oculus animalis*, necesse est, visum esse verè partem animæ sensitiuæ, & ea oculum informare, sicuti tota anima totum animal, oculus enim est pars animalis, & supponitur esse vt animal totum, ergo stante hoc supposito, necesse est id, per quod animal est animal, ita se habere ad animal, vt id, quo oculus est oculus, se habeat ad oculum. Nota Aristotelem, dicere, *Secundum quod huiusmodi*, id est, quatenus sensitiuum, quia animal est etiã viuens, & corpus mixtum, & absolutè corpus, quare sensus non ita se habet ad animal, quatenus est corpus, vel mixtum, vt se habet visus ad oculum, sed vt visus ad oculum, ita sensus ad animal, acceptum, quatenus est animal. Ex hoc loco aliqui sumunt argumentum ad probandum, quod in vno cõposito non possint esse plures animæ, seu plures formæ de prædicamento substantię. Cum enim dicat Aristoteles, corrupto visu, non remanere oculum, nisi æquiuocē, significat nullam substantialem formam remanere, quia si remaneret aliqua, conuenirent in illa tanquam in communis natura vniuersa oculus cum visu, & oculus sine

Cc 3 visu.

Iacobi Zabarellæ Patavini

visu. Significans autem nullam remanere, significat nullā inesse oculo præter visum, quia si inessent alia, illa possent remanere corrupto visu, & ita non esset verum, quod ille esset oculus æquiuocè, immò adhuc cum oculo conueniret in communi vnioco. Sed hæc horum argumentatio vana est, nam ponendo in oculo plures formas substantiales, vel etiam in animali, negare, possem id, quod ipsi supponunt, alias remanere corrupta vltima, dicam enim omnes simul corrupti, sicuti videmus in interitu hominis non remanere formam animalis, nec formā viuents, sed simul eodem momento has corrupti, quo definit esse homo, sed deo præterea, quod siue remaneant alia forma post interitum vltima; siue non remaneant, dictum Aristotelis semper verum est, quod non sumatur oculus nisi æquiuocè; non enim dicit Aristoteles, quod in nullo vnioco conueniat amplius, sed quod quatenus oculus, non conuenient in vnioco, hoc est in hoc communi nomine, oculus, quod patet in ipsomet Aristotele exemplo, nam oculus viuus, & oculus lapideus conueniunt in communi vnioco, quatenus corpora sunt, at non in hac voce, oculus, quæ est eis communis æquiuoca, sic etiam homo viuus, & homo merctus conueniunt in vnioco, in nomine corporis, sed in hoc nomine, homo, æquiuocè.

TEXTVS X.

Non est autem, quod abiecit anima potentia existens, vt viuat, sed quod habet, semen autem & fructus potentia huiusmodi corpus est. Sicut igitur incisio, & visus, sic & vigilia actus, vt autem visus, & potentia instrumenti, sic anima: corpus autem quod potentia est, sed sicut oculus est pupilla, & visus, & ibi anima, & corpus animal.



In hoc contextu vult Aristoteles declarare verba illa in definitione animæ posita *Potentia vitam habentis*, & ab eis prauū sensum, in quem incidere aliquis possit, remouere. Credi enim poterat, quod corpus potentia vitam habens, sit corpus sine anima, nam si vita est anima, vel non sine anima, videtur, quod poten-

tia ad vitam sit potentia ad recipiendum animam. Aristoteles igitur hunc sensum rejicit, & illum adducit, quem nos iam declarauimus, quod per potentia vitam habens, intelligendū est ipsum compositum animatum, non corpus sine anima, quod dicitur materia animæ. Postea verò dat nobis documentum quoddam pro definitione animæ benè intelligenda. Verbum illud *Abiecit*, sicut aliquos existimare non de sola viuentium materia Aristotelem loqui, sed etiam de caduere, (hoc enim dicitur abiecitse animam) & ostendere nec materiam, nec cadauer dici potentia vitam habens, sed corpus ipsum, quod iam animam habet, cum sit in potentia ad operationem, quæ vocatur vita. Sed ego puto, Aristotelem non respexisse cadauer, nemo enim existimaret illud esse potentia viuens, neque de hoc esse poterat aliqua dubitatio, sed solum de materia viuents, hæc enim est in potentia ad animam recipendam. Hanc igitur solam respicit Aristoteles, eamque tignificat nomine scimus, sicut etiam alias dicere solet plantas, & animala ex lingue fieri tantquam ex materia, vt primo Physicorum texagésimo secundo, & alibi. Verbum igitur *Abiecit*, non sumitur hic proprie pro eo, quod est amittere animam, sed solum pro eo, quod est non habere animam. Quod exempla sequentia declarant, cum inquit *Semen autem, & fructus* semen enim non amittit animam, sed est in potentia, vt eam recipiat. Possunt autem hæc duæ voces hic sumi, vt idem significantes, fructus enim platarum proprie vocatur ipsum semen, eaque est communis interpretum expositio. possumus etiam dicere, Aristotelem duo diueria respicere, & per semè significare semen animalium, quod quidem proprie dicitur semen, per fructum autem semen plantarum. Quoniam igitur semen est materia, quæ est in potentia ad animam, siue animalis, siue plantæ, dicit Aristoteles, se hanc non intellexisse, quando dixit potentia viuens, sed intellexisse id, quod iam habet animam, quod est corpus animatum, semen autem, & fructus est materia, quæ est in potentia vt fiat tale corpus, quod sit potentia viuens, id est in potentia ad operationem. Materia enim est in potentia ad formam, forma autem acquisita, & compositio formata, ipsum postea dicitur in potentia ad operationem, id est aptum operari. Sicut ergo incisio, & visus. Hæc est secunda pars huius contextus, in qua Aristoteles documentum quoddam nobis tradit ex dictis collectum, ad vitandam enim omnem ambiguitatem, & errorem, distinguit ea omnia, quæ pro presenti occasione possunt in viuendi corpore considerari, ne in definitione animæ vni pro alio accipiamus, sicut modo annotauit posse aliquem sumere materiam pro composito, distinguit igitur hæc quatuor, materiam, compositum, formam, & operationem, quas vocatæ actum.

adum primum & secundum, ut in definitione animæ intelligamus animam uocari actum primum, non secundum, & corpus potentiam habens intelligamus totum compositum animatum non corpus sine anima, quod hęc locum materię, & vitam intelligamus operationem, ad quam obeundam aptum est id, quod habet animam, sic enim facta horum omnium distinctione, non possumus errare in intelligentia definitionis animæ. Exposui primo loco operationem, quam significat per incisionem, & uisionem non recedens ab exemplis oculi, & securis, quibus antea usus est, & inquit has esse actus eo modo, quo uigilia est actus, nempe actus secundos. nam in textu quinto dixerat uigilia similem esse speculationi, quę significabat actum secundum. Deinde secundo loco cum dicit. *Vis autem uisus, & potentia instrumenti sic anima.* Stans in ipse in exemplis significat actum primum, nam uisus id est potentia uisua est actus primus, & forma oculi, potentia uero incisua est actus primus, & forma securis, talem dicit esse animam respectu uiuentis corporis, nempe actum primum, & essentiam eius. Cum autem dicit, *Corpus autem, quod potentia est,* uerba hæc possunt intelligi de corpore operato composito, quod dicitur potentia ad operationem: sed mihi magis placet, ut intelligantur de corpore, quod est altera pars compositi animati, id est materia subsistens animæ, hoc enim dicitur esse potentia ad animam, nam etiam sequentibus uerbis accipiet corpus pro materia, non pro composito. Tandem ponit ipsum compositum, quod est tali materia, & illa forma constat, cum dicit. *Sed sicut oculus est pupilla, & uisus, & ibi anima, & corpus animal.* Animal enim est compositum animatum. Constant ex anima tanquam forma, & corpore tanquam materia, quemadmodum oculus significauit totum animatum, corpus autem naturale potentia uitam habens, seu organicum, significauit ipsum compositum animatum, quod ex anima, & corpore constat, hæc enim omnia dum distinguimus, errare non possumus.

Multum hoc in loco uerba Aristotelis considerantes, qui dicit oculus est pupilla & uisus, animal est corpus, & anima, occasionem sumpturam disputandi de tertia entitate compositi, quam efficaciter tractat Scotus tertio sententiarum, distinctione secunda, questione secunda. Putauit enim compositum dicere tertiam

entitatem distinctam ab entitate materia, & ab entitate formę. A diuersus quam sententiam alij argumentum sumunt ex his Aristotelis uerbis, dum enim dicit animal esse corpus, & animal, significare uidetur compositum non esse ens aliquod distinctum a materia, & forma simul sumptis, licet ab utraque distinguatur seorsum accepta. Dicunt enim, compositum nec esse materiam, nec esse formam, sed tamen esse materiam cum forma. At Scotus putat, compositum esse ens quoddam distinctum a materia, & a forma non modo seorsum, sed etiam coniunctim acceptis. Ad hanc sententiam uidetur accedere Simplicius cum horum uerborum interpretatione, inquit enim uerba hæc sumenda esse in sensu casuali, non in sensu formali, reuera enim compositum non est materia, sed ex materia, & forma constat; eandem sententiam sequi uidetur Ioannes Grammaticus primo Physicorum decimo septimo. Sed ista questio est aliena a præsentis loco, & potius ad Metaphysicum pertinet, loquitur enim Aristoteles de hac re in septimo, & octauo Metaphysicorum; hoc autem in loco certum est nihil conferre ad Aristotelis scopum, an dicamus hanc esse prædicationem formalem, an dicamus causalem, iatis enim est Aristoteli in præsentia habere, quod compositum sit aliud a materia, & aliud a forma separatim acceptis, quod autem sit idem, uel non sit idem cum illis simul iunctis, nihil ad propositum conducit. Mea quidem sententia est, quod si loquamur de toto respectu partium materialium, ut de uisio, respectu quattuor elementorum, necesse est totum significare nouam entitatem, & diuersam etiam a componētibus, simul sumptis, aurum enim non est ignis, aer, aqua, terra, sed aurum, & de hoc intellexit Aristoteles in textu ultimo septimi Metaphysicorum, quando dixit syllabam BA. non esse B & A. sed quod aliud. Huius autem ratio ponitur ab Auerro in eo loco, materię enim superuenit forma noua, quę rem diuersam constituit, dicit autem illę litterę sunt materia syllabę, in quas superuenit quedam noua forma ipsius syllabę, quę est quid diuersum ab A, & B. Sed in compositione materię cum formā ratio hæc locum non habet, quia nulla alia natura his duabus superuenit, ideo compositum nihil aliud est, quam materia habens formam, uel forma perficiens materiam. Neque propterea labefactur diuisio substantię, ab Aristotele facta in textu secundo in materiam, formam, & compositum, nam & materia, & forma separatim sumpta differt a composito, quare tria sunt significata huius uocis substantiata materia habens formam est compositum ipsum. Ut autem omnis hac in re difficultas tollatur, puto uendum esse hæc distinctione, quę fortasse apta est dissidium prædictum conciliare. Materia, & forma possunt dupliciter considerari

considerari, aut secundum proprias earum essentias, ac definitiones, aut secundum actua-lem existentiam extra animam: primo modo, dico, eas seorsum, & coniunctim acceptas distingui à composito, alia enim est essentia compositi, ac definitio, alia materiae, alia formæ, ideo si quis etiam simul iungat definitiones materiae, & formæ, hæc non prædicabuntur de composito, eius enim essentia distincta est ab essentia materiae, & formæ etiam simul iunctis. Sic autem materia, & forma habent rationem principiorum, nullus autem effectus est sua principia, neque diuisim accepta, neq. con- iunctam. In hoc sensu defen- di potest opinio Scoti, nam essentia compositi distincta est ab essentia materiae & formæ etiam simul sum- ptis, proinde compositum dicitur tertiam entita- tem, id est tertiam essentiam. At si entitatem pro existentia sumamus, & ens pro re existen- te, compositum exiens nihil aliud est, quam materia existens formata, & forma existens in materia, non enim alio modo existit materia, quam sub forma nec alio modo existit forma, quam in materia. Hoc modo compositum nõ dicitur tertiam entitatem, hoc est tertium ens, quia cum materia, & forma seruentur in ipso integrè, & nulla noua natura eis iungatur, si quidem compositum non dicitur ex alia re cõ- positum, quam ex his duabus igitur compositum non est alia res, quam materia existens cõ- forma. Per hæc puto solui posse omnia argu- menta hinc inde adducta, & omnes Aristotel. authorities faciliè ad conciliationem, & ad bonum sensum trahi; eas enim in præsentia considerare, & fusius de hac re disputare non est præsentis speculationis.

TEXTVS XI.

Quod igitur non sit anima se- parabilis à corpore, aut partes que- dam ipsius, si partibilis nata est, nõ immanifestum est, quarundam. n. actus partium est ipsarum. At ve- rò quædam nihil prohibet, pro- pterea quod nullius corporis sunt actus. Amplius autem immanifestum si sit corporis actus anima, sicut nauta nauis. Figura igitur sic determinatum, & descriptum sit de anima,



IC contextus continuandus est cum præcedentibus secundum Auerroem hoc modo. Tradita animæ definitione communi, Anstotel. hic ex ea colligere vult, quantum colligi potest de animæ separabilitate, vel inseparabilitate à corpore, quoniam (vt ait Auerroes in commentario duodecimo primi libri) ab omnibus semper fuit valde desideratum cognoscere, an anima sit separabilis à corpore, an inseparabilis, ideo assignata communi animæ definitione, statim videbarur ab aliquo posse postulari, ut huic questioni ita optaret satisfieret, quia uide- tur bona definitio soluere debere omnia dubia, quæ in re contingunt. Aristoteles igitur vult ostendere, quid manifestè colligatur ex ea definitione de hac questione, & quid dubij adhuc maneat, etenim definitio communis, & confusa non potest omni ex parte difficultates soluere, ut in textu sequente Arist. dicturus est. Sunt in textu hoc tres partes. in prima facit Aristoteles id, quod dictum est, in secunda tangit etiam alterum quoddam, quod adhuc est immanifestum de anima; in tertia concludit. In prima parte ad modum corollarij colligit, quod ex dictis patet, animam esse à corpore in- separabilem, sed addit veluti correctione qua- dam, quando inquit. *An aliquæ partes, si partibilis nata est, quasi dicat, est manifestum ex defini- tione animæ, quod vel omnis anima est inseparabilis à corpore, vel saltem aliquæ eius partes, si modo anima partes habeat.* Sic autem si gnificat Anst. dubium esse de aliqua auz parte, an sit inseparabilis, an separabilis. H s aut verbis duo dicta continentur quæ consideranda à nobis sunt, & ratio utriusque, quam statim Anst. adducit Primum dictum est. de quibusdã par- tibus animæ manifestum est, quod sunt insep- arabiles à corpore, huius rationem subiungit, quia sunt actus corporis. Alterum dictum est, de quibusdam partibus animæ dubium est, an sint inseparabiles à corpore, an separabiles, huius rationem adducit, quia non sunt actus a- licuius corporis, inueniens animam intellectuã, quæ cum nõ videatur esse actus corporis, vide- tur separabilis esse à corpore. Ideo ex hoc lo- co sumunt multum argumentum contra Alexã- drum, ad ostendendum, qd intellectus non dat esse corpori, & est separabilis à corpore; sed nos postea considerabimus, an locus hic refrag- getur, an suffragetur sententiæ Alexandri Ha- ctenus enim solum in confuso propoiumus sensum Aristotelis in hac prima parte, nõ si- ngula diligentius consideremus. In primis est vi- dendum, quid Aristoteles intelligat per *par- tes*, nam duæ sunt expositiones. Aliqui dicunt, vt Ioannes Grammaticus, partes, hic significa- re partes subiectiuas, id est, species animæ tecõ- dum

dum substantiam distinctas, nempe vegetales, sensitivam, intellectuam. Aliqui verò, qui tuetur has non esse diuersas animas, sed distinctas potentias eiusdem anime, ita vt in homine vnica sit anima prædita his diuersis potentijs, dicunt, partes hic non significare species, sed solum potentias, & aduersus alteram expositionem ita argumentantur. Si Aristoteles intellexeret diuersas animæ species, sibi contradiceret. quia in definitione animæ dixit vniuersaliter, quod omnis anima est actus corporis, hoc igitur debet competere omnibus speciebus, quo modo igitur hic subiungit, quasdam partes nullius esse corporis actus? hoc igitur dicit de potentia aliqua, non de ipsa animæ substantia. Sed ego accipiendam puto priorem expositionem duobus nixus argumentis. Primum quia potentia sunt qualitates, de quibus nec dicere, nec imaginari possumus, quod sint separabiles, qualitas enim non est separabilis à subiecto. Si etiam dicamus potentias non distingui à substantia animæ vt ipsimet existimant, nec fieri potest, nec cogitari, quod separetur aliqua potentia à corpore absque separatione animæ. Quare argumentum ipsorum contra eos quoque viger. Præterea vt admittamus non esse duas distinctas animæ partes sensitivam, & intellectuam in homine, at nonne in bruto, & in homine sunt distinctæ, & ita sensitua, & vegetalis in animali, & in planta? Cum igitur Aristoteles non de solius hominis anima loquatur, sed de anima in communi ad hominē, bruta, & stirpes, debuit has vt distinctas animæ partes considerare, respicienda enim fuit harū differentia principalis, qua dissident secundum substantiam in diuersis viuentibus, in eodem autem viuente an distinguantur secundū substantiam hæc partes, alibi considerabimus. Ad argumentum autem in istorum dico, nullam esse in Aristotele contradictionem, quia quandoque contingit, vt notum sit vniuersale, de aliquo tamen particulari dubitemus, dum illud vniuersale non animaduertimus, ut quando putamus aliquam mulam esse prægnantem, quod ipse Aristoteles monet in primo. Posteriorum verò centesimoprimum. Aristoteles igitur superius de omni anima asseueranter dixit, quod est actus corporis idque voluit de omni anima indubitanter credi, sed hic. (vt illi quoque fatentur) non asseueranter loquitur sed dubitantiè, & inquit, dubium esse de aliqua animæ parte, cum singulas animæ partes consideramus, an sit alicuius corporis actus. Cum enim intellectus non sit additus alicui organo, videtur, quod nullus corporis sit actus, at si hic quoque asseueranter diceret aliquam animæ partem non esse alicuius corporis actum, vtique sibi contradiceret. Dicit autem Arist. si partibilis nata est. Quia nondum cognoscimus, an anima habeat partes, sed hoc declarabitur postea. Quod

autem dicit. *Quarundam enim actus*, non ita est intelligendum, vt partes animæ dicantur habere actum, non enim vult significare Aristoteles actum ipsarum partium animæ, sed est modus quidam loquendi, qui nil aliud significat, quàm quod quedam partes animæ, sunt actus partium corporis, quasi dicar, actus, qui de aliquibus animæ partibus prædicatur, est actus ipsarum partium corporis, sicuti si diceremus, Animal hominis, id est animal, quod de homine prædicatur. Significat autem Aristoteles partem animæ vegetalem, & partem sensitivam, ex eo enim, quod sunt additæ diuersis partibus corporis tanquam instrumentis proprijs, sumit, quod sunt actus corporis, qui sine corpore, nec operari, nec esse possunt. In hoc primo dicto & eius ratione ab Aristotele adducta, cognoscendum est, quæ nam sit vis huius consequentiæ, sunt actus corporis, ergo inseparabiles à corpore. Certum est, Aristotelem hoc deducere ex definitione animæ, vt indicat illa dictio. *igitur*, colligit enim hoc ex dictis, at nihil dictum est, vnde hoc colligatur, nisi ipsa animæ definitio, quod etiam patet in illo assumpto, quodam partes animæ sunt actus corporis, sumit enim Aristoteles pro modo actum acceptum in definitione animæ, & ex hoc infert, quod anima est à corpore inseparabilis, ergo ille fuit talis actus, ex quo infertur inseparabilitas animæ à corpore, neque de hoc dubitat Aristoteles, dum dicit aut animæ, aut partes quodam, sed dubium indicat tantummodo de partibus animæ, quæ nam sub illa definitione continentur, videlicet, an omnes eò teneantur, an non omnes. pro comperto enim habet, quod illæ, quibus cõpetit illa definitio, id est quæ sunt actus corporis, sunt inseparabiles à corpore, sed dubium esse significat, an omnes sint actus corporis, ideo inquit, aut omnis anima, aut saltem illæ partes animæ, quæ sub ea definitione continentur, sunt inseparabiles, quia actus corporis est inseparabilis à corpore, cuius est actus. Patet igitur, quod actus in ea definitione non significauit alium actum, quàm formam informantem, quia actus assistens est inseparabilis ab illo, cui assistit, sicut naua est separabilis à nauis. Hoc igitur fuit primum Aristotelis dictum, & ratio eius, in quo Arist. expressit id, quod manifestum est de partibus animæ ex ipsa animæ definitione. Sequitur secundum dictum, & eius ratio, in quo significat id, quod non est manifestum, sed dubium quando dicit. *At uerò quasdam nihil prohibet, propterea quod nullius corporis sunt actus. Quod* quidem dictum implicare in primo continebatur, sed hic expresse ponitur ab Aristotele, nam quando dixit, aut omnes, aut aliquas animæ partes esse inseparabiles, quia sunt actus corporis, significauit dubium esse de quibusdam, an sint actus corporis, nam illa alternatiua, aut omnis anima, aut aliquæ partes, significauit,

cauit.

Iacobi Zabarellæ Patavinii

cauit, dubium, & incertum esse de aliqua parte. Nam si de omnibus manifestum fuisset, quod sunt actus corporis, non oportebat addere, aut aliquæ partes. Similiter si de aliqua parte notum fuisset, quod sit separabilis, non oportebat dicere, aut anima, aut aliquæ partes, sed dicendum fuisset solum, quod aliquæ partes sunt manifeste inseparabiles, & aliquæ manifeste separabiles; ergo iudicavit Arist. clarum esse de quibusdam, quod sunt inseparabiles, quod fuit primum dictum; de quibusdam autem dubium an sint separabiles, an inseparabiles, quod est secundum dictum ab Aristotele nunc expressum. Ob id quando dicit, *nihil prohibet*, verba hæc optime ab Alexandro exponuntur, qui dicit hæc esse verba dubitatis, & Aristotelem hæc non proferre assertivè, sed tanquam dubitando, quali dicat, non est satis clarum de quibusdam, quia videntur separabiles propterea quod non sunt actus corporis alii cuius. Sed aduersus hanc Alexandri expositio nem inuenit Ioannes Grammaticus, & omnes Auerroistæ, & Alexandrum derident dicentem hæc esse verba dubitantis, nam dicunt, manifestum esse, Aristotelem assertivè loqui dicendo, nihil prohibet quosdam animæ partes esse separabiles, quia nullius corporis sunt actus. Idem hic est inter præcipuos locos apud Aristot. vnde de argumentum sumunt aduersus sententiam Alexandri de humano intellectu. Ego verò eos deridendo puto, & miror eorum pertinaciã, & cæcitatem, ostendam enim saltem esse eorundem expositionem, & verba hæc non esse assertiva, sed dubitativa. Eorundem expositio hæc est. Dicit Aristotelem in definitione animæ simpliciter actum communiter, ut continet informantem, & assistentem, nunc autem cum dicit, aliquas partes, id est, intellectiuam, nullius corporis esse actum, inquit ipsi negare solum, quod sit actus informans, quia non negaret esse actum ut assistentem; putant igitur definitionem animæ fuisse communem omnibus partibus animæ, & competere animæ intellectiue, quatenus est actus assistens, quam hic Aristot. inquit, separabilem esse, quia non est actus informans; alii autem partibus animæ, dicunt, eam definitionem competere, quatenus sunt actus informantes, ideo Aristoteles, inquit alii esse inseparabiles à corpore. Sed in hac expositione est multiplex error, & contradictio; primum quidem si actus acceptus in definitione animæ fuit indifferens ad informantem, & assistentem, ergo Aristoteles ex ea definitione non magis potest colligere inseparabilitatem, quam separabilitatem, nulla enim facta illius actus distinctione, sicuti hæcenus nullam fecit; ex eo ita communiter sumpto nihil colligere potest, quomodo igitur dicit esse manifestum ex dictis, quod vel tota anima, vel aliquæ partes sunt inseparabiles? quoniam igitur nunc sumitur actus pro solo informante, (ut ipsi dicunt) ne-

cesse est, ut etiam in definitione animæ ipsa sumptum esse faciantur, cum Aristoteles ex ea definitione actum sumat, quam veritatem ipsemet Auerroes confitetur in commentario vigesimo secundo huius libri, ubi dicit, apparere ex definitione animæ, quod anima vegetalis, & anima sensitiua sunt inseparabiles à corpore, quia perfectio non potest separari ab eo, cuius est perfectio, ideo ualida est ratio hæc Aristoteles, quæ probat omnem animam, quæ sit actus corporis, inseparabilem esse, & id, quod ibi dicit Auerroes, legitur etiam clare, & fuse apud Alexandrum in primo suo libro de anima capite quinto. Præterea si in definitione animæ sumptus esset actus indifferens, & communiter, Aristoteles hic saltem diceret negando intellectum esse corporis actum, est enim actus sub illo actu comprehensus, cum sit saltem assistens. Præterea si Aristoteles in illa definitione accepisset actum communiter, debuisset postea si linguere, eos duos actus, hoc certè ante hunc contextum facere debuisset secundum: eorundem expositionem, sed saltem in sequenti parte, quæ distinguit ipsas animæ partes, ostendere debuisset vegetalem, & sensitiuam esse actus informantes, intellectuam verò esse assistentem. Hæc tamè distinctionem nullibi faciet in his libris, ergo non accepit actum ita in communem, sed pro informantem solum, ut antea multis argumentis cognoscere potuimus. Quoniam igitur fatetur cogitur, actum in definitione animæ sumptum esse pro informantem solum, nõne erit contradictio manifesta, & insolubilis in verbis Aristoteles, si hæc assertivè dicat, aliquam animæ partem non esse actum corporis, cum in definitione animæ ad vniuersaliter de omni anima affirmauerit? est enim contra dictio inter vniuersalem affirmatiuam, & particularem negatiuam. Omnino igitur fatetur cogitur, veram esse expositionem Alexandri dicentis hæc verba non esse assertiva, sed dubitativa, sic enim non est contradictio, quia possumus aliquid cognoscere vniuersaliter, & dubitare de aliquo particulari. Talis est dubitatio Aristoteles de intellectu, & intellectu in vniuersis locis primi libri de anima, quæ ex eodem quoque fundamento oriebatur, ut patet in textu nonagesimo secundo eius libri, ubi Aristoteles inquit, ne fingi quidem potest cui corporis parti intellectus sit aligatus. Ex eo igitur quod non est aligatus organo, dubium oritur, ac si actus corporis, necne, at non ceruatum, quod non sit actus; nam in textu tertio decimo primi libri dixit Aristoteles non posse cognosci, quod aliqua pars animæ sit separabilis à corpore nisi ex aliqua propria operatione, quæ fiat sine interuentu corporis, ergo si hæcenus nullam nouimus propriam intellectus operationem, quomodo potest Arist. hic assertivè dicere, quod est separabilis, quia non est actus corporis? he-

zè hoc dicere non potest, sed in tercio tantum libro id declarabitur, non ante. Propterea vana sunt omnia aduerſationum argumenta, quæ ſumuntur ex variis locis primi, ac ſecundi libri de anima, ad olendendam abſtractionem intellectus à corpore, quæ in iis omnibus locis Aristoteles de intellectu loquitur dubitatur, & ſecundum id quod hominibus videtur, non ſecundum ipſam rei veritatem iuxta mentem propriam, ſicuti etiam mox in textu vigefimo primo huius libri manifeſtè videbimus, ubi dicit nihil adhuc manifeſtum eſſe de intellectu, ſed videri ſeparabilem & perpetuum. Habemus ergo in hac parte hoc tanquam corollarium ab Aristotele deductum ex definitione animæ, quòd multæ partes animæ (ſi non anima tota) ſunt inſeparabiles: nam de aliqua parte, nempe de intellectu, dubium eſt, & dubiũ ad id tantum pertinet, an intellectus ſub definitione animæ comprehendatur, cum ex ea non poſſit colligi niſi inſeparabilitas, non ad definitionem ipſam labefactandam: in tercio autem libro omnis dubitatio tollitur, declarans enim ibi Aristoteles ipſam intellectus naturam, oſtendit eum ſub definitione animæ contineri, p̄inde vniuerſalem eſſe illam definitionem, & omni animæ competere. *Amplius autem immanifeſtũ, anſic corporis actus animæ ut nauis nauis.* Hæc eſt ſecunda pars, in qua Aristoteles aliud quoddã nos admonet, quòd hætenus nõ fuit manifeſtum, videlicet an anima ita ſit actus corporis ut naua eſt actus nauis. Et quoniam ex his quoque verbis Ioannes Grammaticus, & Auerroes, & qui cum ſequuntur, putant vtiliſſimum argumentum ſumi contra Alexandrum, ideo consideranda eſt ipſorum expoſitio, & videndum, an ſit eõtentanea verbis Aristoteles Diſtinguit ipſi, formam aſſiſtentem, & formam informantem, vt in definitione animæ diximus, & putant hæc duas conditiones non poſſe ſimul eſſe in eadem forma, ſed formam aſſiſtentem, non eſſe informantem, proinde ſeparabilem eſſe informantem verò eſſe inſeparabilem, nec uocari aſſiſtentem, ut patet de naua, & de figura nauis. Dicunt igitur, Aristotelem velle per hæc verba reducere intellectum ad definitionem animæ, quoniam enim præcedentibus verbis dixerat, ipſam non eſſe vilius corporis actũ, vnde credere poteramus, eum eſſe penitus excluſum à definitione animæ, ideo adijcere voluit hæc verba, quibus ſignificaret, intellectum ſub definitione animæ contineri, ſi non vt actum informantem. ſed vt aſſiſtentem, qualis actus eſt naua ipſius nauis, nõn quòd aſſuerant hoc dicat, nõdum enim peruenimus ad tractationem de intellectu, ſed ſub dubio id proſert, dicens eſſe adhuc immanifeſtum, quia loco ſuo declarabitur, vt in præſentia ſaltem ſuſpenſi manent animi

noſtri, nec omninò putemus excluſum eſſe intellectum ab animæ definitione. Hinc colligitur argumentum, quòd habent pro efficaciſſimo contra Alexandrum, nam Aristoteles præcedentibus verbis negauit intellectum eſſe actũ corporis ut informantem, vnde collegit eſſe à corpore ſeparabilem, nunc tem magis declarans ſubiungit, eum eſſe actum aſſiſtentem, ſicuti naua eſt actus nauis, licet adhuc non ſit manifeſtum. Pater igitur actum acceptum in definitione animæ fuiſſe communem informanti, & aſſiſtenti, & quatenus aſſiſtentẽ complecti animam intellectũ, quatenus autem informantem complecti cæteras animæ partes. Sed hæc expoſitio non eſt vilo modo accipienda, primum quidem non eſt immorandum in demonſtrando, quòd actus in definitione animæ ſignificauit ſolum informantem, hoc enim ipſemet Aristoteles ſæpe teſtatus eſt, & niſi ita ibi accepſſet actum, ſed indifferenter, vt ſibi dicunt, non potuiſſet in hoc textu inferre ex eo actũ, q̄ aliquæ partes animæ ſunt inſeparabiles. Sed eſt ſecundum hæc expoſitionẽ contradicẽtio in verbis Aristoteles manifeſta, nam ſecundum eos Aristoteles hæc tria ut manifeſta ſupponit, omnem animam eam intellectũ lectuam eſſe actum, id eſt formam corporis, omnem formam corporis eſſe, uel informantem, uel aſſiſtentem, animam intellectũ non eſſe formam informantem, vt præcedentibus verbis aſſeruit, ergo non poſteſt hoc quartũ eſſe immanifeſtum, quòd intellectus eſt forma aſſiſtentis, ſed nec eſt eſt hoc quoque à ſufficiẽti enumeratione eſſe manifeſtum, quomodo igitur dicit Ariſt. quòd eſt immanifeſtum. Ipſa quoque verborum ſeries, & continuo hæc interpretationem non recipit, nam ſecundum eos vt̄i potius debuit particula aduerſatiua, tamen, quam amplius, quæ eſt coniuñctiua, nam dicendum fuiſſet, quòd animam nihil prohibet, quia nullius corporis ſunt actus, ſcilicet, informantes, tamen an ſint actus aſſiſtentes, vt naua in nauis, nõdum manifeſtum eſt. At cũ Ariſt. dicat, *Amplius*, indicat eſſe nouam facere considerationem, & ab illa diſiunctam. Immo hæc particula cum ſit coniuñctiua, refragatur maximè illorum expoſitioni, ſignificat enim adducum etiam fuiſſe præcedentibus verbis aliquòd dubium, & immanifeſtum, cum hic ſubiungat, hoc quoque eſt immanifeſtum, quare uerba illa, *nihil prohibet*, dubitationem ſignificauerunt. Illud quoque in his verbis eſt ſummo opere considerandum, q̄ Ariſt. hoc nõ dicit de anima tantum in intellectu, ſed de anima vniuerſe ſumpta, non enim dicit, quædam partes, ſed anima, & cum articulo *de anima* indicans animam vniuerſe ſumptam, quare de omni anima reuera dicit eſſe immanifeſtum, an ſit, ut naua in nauis, non de ſola intellectu. Ariſt.

Jacobi Zabarellæ Patauini

Aristoteles, quando loqui vult de aliqua tantū animæ parte, vel de aliquibus partibus dicere solet quædam partes, vt in præcedentibus verbis patuit; ideo non est dubitandum, quod si mens Aristotelis fuisset hæc dicere de sola parte intellectiua ad quam præcedētia verba pertinere runt ita loqui debuisset. *Quasdam autem nihil prohibet, quia nullius corporis sunt actus, at tamen beatus anima ita actus corporis; vt nauta nauis, nondum est manifestum.* Quoniam igitur prius dixit, *Quasdam*, nunc autem dicit *Amplius inuestigatum an anima*, certum est, quod prius de sola intellectiua loquebatur, nunc verò ad aliam rem transit, ad animam vniuersam, de qua dicit esse inuestigatum, an ita sit actus, ut nauta nauis. Verū huius loci interpretationem ego puco sumendam esse ex Simplicio, qui licet maximè oium existimauerit animam nostram rationalem esse à corpore separabilem, & immortalem, tamen verum horum verborum sensum non ignorauit, & optimè exposiuit, in quo consistat hæc comparatio animæ cum naua. Putauit Simplicius animam rationalem humanā duos habere status, vnum quatenus in se manet, alterum ut est progressa in corpus; ac in se manēs est forma abstracta a corpore, semp̄ intelligēs, & beata; vt progressa in corpus dicitur anima hominis, nec semper intelligit, sed cū studio, & labore, & est forma hominis; non enim negat Simplicius animam rationalem humanā esse formam informantem, & si putat esse à corpore separabilem secundum essentiam, licet quatenus est actus corporis, & anima possit dici inseparabilis, quia extra hominem non est amplius anima. Ideo inquit Simplicius, Aristotelem in his libris non considerare, nec de finire animam rationalem, nisi prout est anima, & est iuncta corpori, cui dat esse. Hæc igitur ita considerata habet duos respectus ad corpus, vnum quatenus est eius forma, & actus primus; alterum verò quatenus vtitur corpore in informato ab ipsa, & ipsum regit sicuti nauta nauim; itaque non vult Simplicius, quod dicere animam esse vt nauam in nauis, sit negare eam esse formam informantem, sed vult simul iunctas esse in anima has duas condiciones, in format enim corpus, & ipsum informatum gubernat vt nauta nauim. Certè optimè intellexit Simplicius istam Aristotelis comparationē animæ cum naua, non enim in hoc consistit hæc similitudo, quod sicut naua est abstracta a nauis, nec dat illi esse ita anima sit forma abstracta, non dat esse corpori, sicuti Auerroes putat: sed in hoc solum quod sicuti naua nauim regit, ita anima regit corpus; in reliquis sicut dissimiles. Ideo videre possumus, quomodo anima sit quoddam medium inter formas superiores abstractas, & formas inferiores naturales, quæ sunt infra ipsam: participat enim con-

ditionibus ambarum; formæ enim abstractæ gubernant corpus, quia mouent orbis celestes, sed eos non informant; ideo illis est in hoc similis naua, qui mouet, & regit nauim, nec illi dat esse. Formæ autem materiales, quæ sunt infra animam, informant materiam, sed non regunt quia non sunt cognoscitiua; anima verò media participat vtrique conditionibus: participat enim imperfectione formarum naturalium, quibus propinqua est, quia informata dat esse corpori: participat etiam conditione nobili formarum superiorum, quatenus regit etiam corpus per cognitionem, cognitio enim est modus quidam dominij, & imperij, ut significat Arist. tertio de anima quarto; dū dicit intellectum debentem omnia intelligere, esse ab omnibus immisum, quem admodū dicebat Aristoteles, ut dominetur, deinde exponens, quodnam dominium intelligat, subiungit. *Hoc autem est, ut cognoscat.* Anima enim regit corpus per cognitionem. Ego igitur putonecipiendam esse Simplicij sententiam, quā tū attinet ad loci huius expositionem, & comparationem animæ cum naua, ommissis alijs, quæ à Simplicio de anima rationali dicuntur, ea namque ad locum hunc non pertinent, & maiore egent speculatione. Est ergo hæc intentio Aristotelis talis. Supponit, vniuersalem animam definitionem, qua dicitur esse omnem animam esse actum corporis, id est formam informantem, ex hac inferit nunc Aristoteles quoddam, quod manifeste est ea colligitur, & addit duo alia, quæ dubia adhuc, & immanifesta sunt. Primum quod est manifestum est, quod aliqua saltem partes animæ sunt inseparabiles a corpore, quia competit eis definitio animæ, sunt enim actus corporis, ut patet ex eo quod sunt addicta certis partibus corporis, quibus vt instrumentis videntur. Secundum, quod dicit esse dubium, fuit de quibusdam alijs partibus animæ, nempe de anima rationali, hæc enim an sit similiter inseparabilis, an separabilis dubium est, quia cum nulli sit addicta organo, non videtur esse alicuius corporis actus, proinde videtur inseparabilis, sed hoc in tertio libro cognoscitur. Tertium demum, quod, nunc inquit, esse immanifestum, est, an anima sit actus alio modo, vt nauta nauis, quasi dicat Aristoteles, alteram animam conditionem iam expressimus in definitione animæ, diximus enim eam esse formam informantem, nōquid autem præter istam, quod informat, sit etiam gubernans, ut nauta in nauis, de hoc in ea definitione nihil dictum est, proinde adhuc immanifestum est, & cognoscitur postea in tractatione particulari de singulis animæ partibus: Cur autem in definitione animæ hæc altera conditio non fuerit expressa, hæc est ratio, quia non competit omni animæ, in ea enim definitione Aristotel. nihil sumere

sumere debuit, quod non sit viuibile, & omni animæ competat, non omnis autem anima est ut nauta in nauis, sed sola intellectiua, & sensitiua, quoniam cognoscitiua sunt; vegetalis autem mutua, ideo iure dicit Aristot. esse immanifestam. In anima uero est omnis anima fit, ut nauta in nauis, dubium enim est de vegetali, quia reuera hæc non est, ut nauta, quia non cognoscit, ut hoc manifestum fiet in tractatione de singulis, nunc nullam facimus diuisionem animæ in partes, uocando in hac communi consideratione animæ, necesse est, dubium, & incertum esse, an sit ut nauta. Nouimus ergo, quod est actus uo informans, utrum autem sit alio quoque modo actus, quia gubernet, ut nauta nauim, hoc nondum cognoscimus. Quod autem mens Aristotelis sit, quod non sola intellectiua, sed etiam sensitiua dicatur similis nauis, habemus eius testimonium clarum in textu vigesimo octauo octauis Physicorum, ubi contradistinguit animalia tanquam mouentia seipsa a alijs corporibus naturalibus quæ mouentur à motore extrinseco, animalia uero dicit habere motorem in seipsis, & diuidi in partem mouentem, & partem motam, & inquit partem mouentem esse similem nauis, motum autem nauis, quare animam animalis in hoc tantum dicit esse similem nauis, quod mouet, & regit corpus, & manifestum est ibi Aristotelem non de sola anima humana loqui, sed uniuersè de anima animalium, idque nemo ibi negat. Sciè

dum autem est, quod anima ut gubernas corpus, dicit potest actus corporis, ut nauta dicitur actus nauis, id est, eius perfectio, sed non ita intelligatur actus primus, hoc enim est esse formam informantem; Neque etiam, ut actus secundus, nam nauta non est operatio, sed ut præbens actum secundum. Eatenus enim est perfectio, quatenus præbet perfectionem, quoniam sine operatione res non habet totam suam perfectionem. *Figura igitur sic determinatur, & descriptum sit de anima.* Concludit Aristoteles, se determinasse quid sit anima, & eam descripsisse, dicit autem, *Figura*, leuiter, & confusè, solet enim figuralem cognitionem uocare Aristoteles, quauis est confusa, & rudis. Ob id etiam dicit, se descripsisse potius, quam definiuisse, quia nisi habeamus distinctam, & particularem notitiam singularium animarum partium, cognitio hæc uniuersalis insufficientis est, præsertim cum anima non sit commune uniuocum, sed analogum, sic enim nihil cognoscimus de omnibus animabus, nisi prout conueniunt in hoc communi nomine, anima. Sciendum tamen est, quod hæc uniuersalis definitio, quam hactenus habemus, si consideretur ut uniuersalis, perfecta, ac sufficiens est, quia nulla alia melior assignari potest, ut Aristot. dicit in text. 7. sed absolute loquendo est rudis, & figuralis, quia cognitio distincta singularium partium potior, & perfectior est.



IACOBI ZABARELLAE PATAVINI LIBER DE MENTE HVMANA.



PROOEMIUM. CAP. I.



NULLA res est, cuius notitiam illi, qui rerum scientiam inquirunt, & sapientes euadere cupiunt, magis indagare, atq. enixius peruestigare deberent, q̄ illa aīa p̄stantissima pars, qua homines sumus, & q̄ solam hominem ipsū esse, plures Philosophi existimauerunt; cur enim non fatui potius, q̄ sapientis hominis esse fateamur ad cœli, & elementorum, & rerum aliarū cognitionem adipiscendam omne studiū conferre, se ipsū autem ignorare? Ego igitur ne huic crimini me obnoxium redderem, postq̄ de reb. aliis naturalib. plura scripsi. de hac quoque scribendum mihi esse iudicari, neq. alio consilio, quā m̄ Arist. hac de re icententiam, si fieri posset, declararem; hunc enim vnum totius huius susceptæ provincie scopum mihi propositum esse aliis protellatus sum, vt quū in hac Patavina Academia Arist. publicè interpretandi officio fungar, non solum voce, sed etiam scriptis operam hanc, præstando magis possem obscura Arist. sentia auditoribus meis plana, ac manifesta reddere. Hæc aut, q̄ propositum de anima humana disputatio, cum ipsa per se dignissima est, in quam summa cum diligentia incumbamus, siquidem res nostra agitur, quum ad nos ipsos cognoscendos hæc maximè omnium pertinere videatur: tum ob ipsius difficultatem, & magnamque ex Arist. dictis oritur, interpretum controversiam non omitteuda, etenim Arist. de mente humana, q̄ & animam rōnalem, & intellectum potestatem, seu patientem appellauit, tum ex professio in tribus de anima libris, tum obiter in alijs pluribus ita aut variè, ac dubiè, aut saltem obscurè

loquutus est, vt ad diuersas, imò et trias sententias à grauioribus quoque interpretib. eius verba distracta sint: nec desuerint, qui cum auctorem fuisse, & nihil certi hac de re statuisse affirmare ausi sint. Illud verò, q̄ potissimè considerandum in p̄sentia suscepimus, est humanæ mentis nā, & quid ipsa sit, & quia omnis aīa principium est animati corporis, & ab Arist. in libris de anima non alia ratione, q̄ vt principium considerata est, nomen autem principij notar respectum ad illa, quorum est principium. idè ex hoc respectu omnis animæ nā fuit ab Arist. declarata: Duorum autem principium est anima, corporis animati tanquam forma, & operationum tanquam effectrix: ob id in initio 2. libri de Anima Arist. vniuersè omnis animæ naturam, & essentiam declarauit per respectum, quem habet ad corpus, cuius est anima, deinde in contextu 33. eiuſdem lib. proposuit in tota sequente eius operis parte singularum animæ facultatū naturas ex operationib. declarandas, & post diligentem & vegetantis, & sentientis partis declarationem, quæ in eo 2. lib. habetur, sumpsit in 3. lib. declarandum quid sit humana mens, respectu operationis tantum, nō respectu corporis, quid enim respectu corporis sit, iam in initio 2. lib. de omni aīa vniuersè docuerat, neque aliquid aliud de singulari declarandum relinquebatur, at respectu operationū nihil vniuersè de omni aīa dici poterat, nisi ualde rude & imperfectum, quia non eodem modo omnes partes animæ ibas edunt operationes, sed hoc in singularis considerandum erat, ideoq. proponitur ab Arist. in illo context. 13. lib. 2. Nos igitur Arist. quem interpretari volumus, imitatur, humanæ mentis naturam utraque ratione declarabimus, ut eadem ex utroque respectu perfectam eius definitionem colligamus.

Quæstio

Quaestio, an anima rationalis sit forma hominis, & quaestio declaratio. Cap. II.

ILLVD igitur, quod primo loco considerandum nobis proponitur, est, an anima rationalis sit forma hominis, & quia de hoc interpretes Arist. non consentiunt, ideo vt id, quod querimus, intelligatur, notanda est distinctio formae, qua omnes vtuntur. Forma duplex est, vna materiam informans, & dans esse specificum, & rem conitituentem tanquam differentia adiecta generi, de qua forma egit Arist. in 1. lib. Physic. autem tanquam de tertio principio regum naturalium, & eandem in 2. lib. vocauit naturam, cuiuscumque enim rei natura dicitur illa sola forma, quae informat materiam habentem potentiam ad esse, & in illa specie collocat. Altera est forma, quae non dat esse, sed ipsi rei iam constitutae, & habenti esse specificum inuenient tanquam praesens quoddam, & dat solum operationem, ad quam res illa potestatem quidem habet naturalem, sed ea edere re proprijs viribus ius non potest, ideo eget ope alicuius nobilioris quod eius naturam, & conditionem excedat. ab eo igitur non recipit esse, sed recipit operationem, nisi dicamus, vt aliqui dicunt, ea recipere quoddam esse nobilius, & emanentius, quam sit proprium eius esse specificum. Exemplis res clarior fiet. nauis habet suam formam, quae est nauis, eaque est figura illa ex lignorum compositione pueniens, quae dicitur forma informans; per hanc enim nauis in specie constituitur, & sine hac non esset nauis; nauis autem ita constituta superuenit nauata, qui non dat illi vt sit nauis, iam enim est; sed dat quoddam esse eminentius, & actum nauigandi, qui nauis conditionem excedit, quia nauis secundum se non habet nisi aptitudinem ad nauigationem, actum autem nauigandi a se ipsa non habet, sed a quodam superueniente, & nauis naturam excedente, qui nauata est, figura igitur nauis dicitur actus informans, nauata vero dicitur actus assistens, sed non materiam informantem, nec dans esse specificum; aduenit enim nauis iam habenti esse completum, & dat illi solum operationem. Sic dicimus de securi, quae exempli gratia Arist. quoque, vius est, nam figura illa, & acumen est forma dans esse, & materiam pificiens, & constituens securum, quae sine illa non esset securus, homo vero vtens securum dat illi solum operationem, & est tanquam actus assistens, sicut nauata in nauis. Tales sunt et coelestes intelligentiae respectu orbium, orbis enim iam habet ex se tuum esse completum, neque illud recipit ab intelligentia, illa igitur materiam illam non informat, neque orbem in specie constituit, sed solum dat operationem, quae est motus in orbem, ad quem est quidem corpus illud natura liter propensum, sed ipsum se mouere non potest.

Jacobi Zab. de Anima.

test, illa igitur dicitur forma assistens tantum, quasi altans ad regendum nec solum dicitur separabilis, sed separata & abiuncta ab illa materia, propterea quod non dat illi esse, quemadmodum nauata etiam quando est in nauis, dicitur a nauis separatus, quia est extra ipsam nauis essentiam, quod sit, vt possit esse sine nauis, & habet etiam operationem propriam praeter nauigationem, hoc est, operationem non cum nauis coeactam, nam & in nauis, & extra nauis potest multas edere operationes nihil ad nauis pertinentes, huius enim ratio manifesta est, propterea quod nauata, & nauis sunt duo entia perfecta in sua specie, & habentia duos distinctos actus específicos, neque vnum recipit esse ab altero, sic intelligentia, & orbis sunt duo distincta entia perfecta, neque orbis recipit actum specificum ab intelligentia, sed ipsum habet ex se, & intelligentia praeter operationem mouendi orbem habet etiam operationem propriam non communicatam cum orbis, neque vltimo modo ab eo pendente, nam coetemporaliter seipsam, & incessanter intelligit absque vltimo orbis interuentu. Quoniam igitur anima rationalis humana est forma quaedam inexistens homini, quam nunc, qualem formam sit, an informans materiam habentem potentiam ad esse, constituens humanam speciem sub animali genere tanquam differentia diuidens ipsum genus, ita vt homo per eam sit homo, & absque illa non sit homo, an potius sit solum assistens, ita vt homo per aliquam aliam formam sit homo, & ipsam constituto, & habentiam esse specificum sub animali genere, haec tanquam praestantior quaedam forma superueniat, quae non det illi vt sit homo, sed solum vt sit quoddam eminentius homine, nempe det illi solum operationem nobilem & praetantem, qualis est in intellectu, adeo vt sit forma actu separata, & abiuncta a materia, illi autem assistens ad regendum, sicut intelligentia coelestis assistit orbis, & vt vno verbo dicam, quaestio est, an anima rationalis sit forma hominis, ut figura nauis est forma nauis, an potius sit in homine tanquam nauata in nauis. Vtraque pars sectatores habuit grauissimos, ac summamque auctoritatis viros, inter quos est de hac re acerrima controuersia. In hac igitur disputatione nos hunc ordinem seruiabimus; primo loco vtramque sententiam opinionem referemus. ac declarabimus, deinde argumenta praecipua, quibus vtraque sententia suam comprobare solet, ac potest, in medium afferemus, postea vero veritatem declarare, ac manifestam reddere nitentur, & postmodum omnia, quae verae sententiae aduersari videbuntur, argumenta soluemus, vt his peractis ad talia, quae ad mentem humanam pertinent, consideranda transeamus.

D d 2 Declaratio

Iacobi Zabarella Patavini

*Declaratio opinionis Averrois, & aliorum dicentium,
animam rationalem non esse formam ho-
minis. Cap. III.*

ANIMAM rationalem non esse formam hominis, qua homo sit homo, sed esse formam assistentem, sicuti orbi coelesti assistit intelligentia, existimavit Averroes, ut legere apud eum possumus in commentario quinto libri tertij de Anima, ubi dicit nomen actus de anima rationali, & de alijs paribus animæ dici semè acquivoce, quorūm de anima sentiente, & de vegetante significat formam informantem, de rationali verò significat non informantem, sed assistentem solum; & ad huius sententiae confirmationem adducit verba Aristotelis in contextu undecimo, & vigesimo primo, libro secundo de Anima, quæ postea loco suo à nobis considerabuntur, & quia necesse est omne corpus naturale habere propriam formam, quæ informantem materiam ipsam in specie constituat; homo autem est corpus naturale, & species animalis, ideoque oportet esse in homine aliquam huiusmodi formam informantem, quæ det homini esse specificeum sub genere animalis, hanc inquit Averroes esse cogitativam, ita ut per hanc homo sit homo, non per intellectum; loquitur autem de hac Averroes etiam in commentario sexto, vigesimo, & trigesimo tertio eiusdem tertij libri, & in sexagesimo tertio lib. secundi, & aperte dicit cogitativam esse formam hominis, quæ est homo, & generationi, & incrementi obnoxius, videtur autem in dictis locis eam distinguere a phantasia, verum quia de hac animæ facultate distincta a phantasia Aristoteles verbum quidem in libris de anima fecit, ideo multi Averroistæ, ut Averroem tuerentur, dixerunt hanc Averrois cogitativam esse reuera phantasiā, de qua loquutus est Aristoteles, sed Averroem nomine cogitativæ significare voluisse phantasiā humanam distinctam à phantasia brutorum, & illa multo perfectiorem, quæ sit superius gradus ipsius facultatis imaginativæ, immo & totius partis animæ sentientis, constituens hominem in specie sub animali genere, & ipsum à cæteris animalibus distinguens. Homini igitur formato ab hac perfecta imaginativa dicunt superuenire animam rationalem, quæ dat homini quoddam esse eminentius, & supergrediens humanam naturam, non quod ponat hominem in alia eoua specie sed quia in specie humana dat ei nobilitatem, quæ est supra hominem, ad quam recipendam habet humana natura aptitudinem naturalem, ideo secundum Averroem imaginativa in homine est sicuti figura navis in navi,

quæ constituit navim tanquam forma materiam informantem, anima verò rationalis est sicuti nauta, qui superuenit navim constitutæ, & dat homini operationem præstantissimam, quæ est contemplantari, & intelligere, quemadmodum nauta navim regens dant illi actum navigationis. Hæc dicit Averroes opinio fuit, & miror quod Achilles in 3. quolibeto, dubio quodam, contrariam opinionem Averrois attribuerit, nempe quod putaverit animam rationalem esse formam hominis, quæ homo est homo; argumenta verò, quibus ad hoc probandum utitur Achilles, potius ostendunt eam esse rei veritatem, & absolute ita credendum esse, quam hanc fuisse Averrois opinionem, ut ea considerantibus manifestum est. Quod autem dicat Achilles Averroem quandoque dicere rationalitatem esse hominis quidditatem, & differentiam constituentem, quod quidem apud Averroem legitur in commentario undecimo, & duodecimo libri septimi Metaphysicorum hoc certe nihil est, quoniam Averroes exempli gratia loquitur, & est apud Philosophos vulgatilimum, ut exempli gratia sumant animal rationale tanquam hominis definitionem, ita ut rationale significet formam, & differentiam dividentem animal genus, & constituentem humanam speciem; exemplorum autem non est exquirenda veritas, sed solum rei propositæ declaratio; possunt tamen Averroistæ etiam veritatem huius exempli defendere duobus modis; primo quidem dicendo Averroem per rationale significare cogitativam, tanquam discurrentem, & ratiocinantem in particulis, quæ etiam in contextu vigesimo libri tertij de Anima putat vocari ab Aristotele intellectum passivum, quippe quæ potest appellari anima rationalis, & intellectus, quatenus propinqua illi est, & ei ministrat, & est apta obedire animæ rationali, altero autem modo dicendo Averroem significasse animam rationalem proprie sumptam, & hanc dixisse esse hominis quidditatem, non quidem illam quidditatem, quæ homo in specie constituitur, sed per quam adipiscitur præstantissimam quandam operationem, & quoddam esse eminentius, quod est ultimum, & summum hominis complementum, ad quod assequendum habet homo potestatem naturalem, tanquam ad quoddam humanam naturam excellentius; hæc quidem consona esse docet Aristoteles in eo 7. Metaphysic. ego nunc non assero, solum dico Averroem, qui prædictam sententiam pertinaciter tutatus est, alterum horum intelligere potuisse, sententiamque Averrois illa reuera esse, quam diximus, & quam cæteri omnes illi attribuant. Eandem opinionem Themistius loquutus est, ut legere apud eum possumus in context. vigesimo lib.

de Anima, putavit enim intellectum pati-
tem vnum numero esse in tota humana spe-
cie, sicut etiam Averroes; idem præter hunc
posuit in homine aliam humanam animam
multiplicatam, per quam homo sit homo, si-
gnificans imaginatiuam humanam, & hæc
dicitur habere potentiam recipiendi intellectum
tanquam supremam hominis perfectionem;
quare non putat Themiſtius intellectum ef-
se formam hominis, & hoc ita clarum est in
memorato loco, vt mirandum sit, quomodo
Thomas in opusculo decimo sexto, contrariam
sententiam Themiſtius attribuit, nepe quod
dixerit intellectum esse veram hominis for-
mam, quæ sub genere animali humanam speci-
em constituit. Videtur etiam huius sententiæ
fuisse Ioannes Grammaticus; nam in sua Pra-
fatione in secundum librum de Anima, & in
declaratione 1. context. eiusdem libri, aperte
dicit animam rationalem non esse actum cor-
poris secundum substantiam, sed solum secun-
dum operationem, cuiusmodi est natura in na-
turali, alias vero animas esse actus etiam secundum
substantiam; negat igitur animam rationalem
esse formam informatam, & asserit esse solum
assistentem, & dantem operationem, non dan-
tem esse substantialem. Idem tamen Ioannes in
1. contextu libri tertij de Anima inquit; animam
rationalem dare esse homini, & hominem con-
stituire; quare vel dicendum est, ipsum sibi-
met aduenari, vel illud intellexisse, quod etiam
Averroës existimauit, animam rationalem
dari homini esse eminentius, quod su-
pra hominem est, quemadmodum antea de-
clatauimus.

*Aliorum contraria opinio, quod anima rationalis sit
vera hominis forma. Cap. VIII.*

ALTERAM verò contrariam sententiam,
quod anima rationalis sit vera forma ho-
minis, quæ informantem materiam constituit
hominem in esse specifico substantiali gene-
re, tuta sunt. Latini sere omnes, nec solum
tanquam absolute veram sententiam, vt reuer-
sa est, sed etiam vt Aristotelis opinionem, quod
ipsi effluenter ostendisse nisi sunt, præsertim
Diuus Thomas in prima parte Summæ,
quæstione septuagesima sexta, & in opusculo
decimo sexto, vt ibi videre est. Fuit etiam eius
sententiæ Alexander, hæc enim ipse in alio à
Latinorum sententia, & à veritate dissen-
sit, in hoc tamen, de quo in præsentia loqui-
mur, non dissentit, sed existimauit animam ra-
tionalem esse formam hominis, quæ materiam
informet, & sub animali genere humanam
speciem constituit. Hanc eandem tribuit Ari-
stotelis Olympiodorus in interpretatione Pha-
donis Platonis. Plotinus quoque censuit hanc
fuisse opinionem Aristotelis; nam in primo

lib. 1. Ennead. capitulo quarto, & quinto eum
reprehendit, quod in contextu octauo lib. se-
cundi de Anima dixerit, animam esse sicut a-
cumen in securi, quod est ponere eam esse for-
mam informantem; & similiter refert Ari-
stotelis verba in contextu 64. libri 1. de Anima,
quando dixit operationes animæ omnes esse
coniuncti, non esse solius animæ, & perinde ef-
se dicere animam cogitare, vel irasci, ac dicere
animam retere, vel exultare; in principio etiã
secundi libri 4. Enneadis refert verba Aristote-
lis in definitione animæ; neque aduertit aliam
dici *οὐρανίου*, vt eam appellauit Aristoteles,
inquit enim non declarari per hoc essentiam
animæ. Hanc igitur Aristotelis sententiam
fuisse Plotinus prædicta omnia Aristoteles di-
cta recensendo constanter affirmat; sed quum
Aristotelem in hoc reprehendat, videtur con-
trariam opinionem sequi, quam præsertim in
eodem primi libri 1. Enneadis, capitulo quar-
to dicitur, animam rationalem esse formam se-
paratam, & in secundo libro 1. Enneadis dicitur
animam non recte ab Aristotele appellari
οὐρανίου; propterea quod est ponis dicen-
da vtens corpore; quàm perfectio corporis;
quia dum dicitur perfectio corporis, dicitur
inseparabilis à materia, dum autem dicitur vt
ens, dicitur domina, & separabilis. In tertio
etiam libro 4. Enneadis inquit, animam non ef-
se in corpore vt in loco, neque vt in vase, ne-
que vt forma est in materia, neque vt pars in
toto, neque vt totum in partibus: igitur ne-
gare videtur animam esse formam corporis,
immo & rationem addit, dicens, esse enim in
separabilis, & ipso corpore posterior, propte-
rea quod materia iam prius existentem aduenit
forma: sed dicendum potius est (inquit) cor-
pus esse in anima: anima enim tanquam do-
minans corpus completitur, qua in re nos sen-
sus decipit, corpus enim videmus, animam non
videmus, ob id credimus animam esse in cor-
pore, at si animam quoque videremus, corpus
in anima esse cognosceremus, & animam com-
plecti, & regere corpus, & ipso vt instru-
mento vt. Attamen hæc Plotinus non idem dicit,
quod negat hominem constitui per animam
rationalem, sed solum vt ostendat eam à ma-
teria non pendere, & ab illa separabilem esse:
immo Platonici omnes non solum affirmant
nos habere esse ab anima rationali, sed dicunt
nos esse animam ipsam: quod certe non dice-
rent, nisi putarent eam esse formam, qua ho-
mo est homo: negarunt igitur eam esse for-
mam immo etiam materiam, & ab ea inseparabi-
lem, non omnino negarunt esse formam ho-
minis. Ideo Marcus Ficinus in primo li-
bro primæ Enneadis Plotini, capitulo secun-
do, inquit, sententiam Platonis esse mediam
inter Averroës, & Alexandri opiniones: nam
Alexander putauit esse solum formam infor-

Iacobi Zabarellæ Patavini

mantem, & dantem esse; Auerrois vero assistentem solum, & vnicum corpore, at Plato vtrumque simul assernit, animam & perficere corpus, & ipso à se perfecto vti quomodo autem dicant Platonici animam perficere corpus, legere possumus apud Plotinum in toto primo libro. Ennead. ubi etiam docet hominem esse animam ipsam. Illud tamen quod Marfilus de Alexandro dicit, mihi videtur non omnino verum esse: fortasse enim sententia Platonis dici potest media inter duas prædictas, at non eo modo, quem Marfilus ponit: etenim Alexander non negavit animam rationalem regere corpus, & ipso uti: est igitur alia potius ratione media, quatenus secundum Auerroem est separata à corpore, nec dat esse homini, sed ipsum regit solum, secundum Alexandrum vero regit quidem, sed neque est separata à corpore, neque separabilis, at secundum Platonem non ita est abiuncta à materia, ut non det esse homini, sed eatenus est abiuncta, quatenus continet, & imperat, & est à corpore separabilis, faterentur ergo Platonici informationem, non tamen eo modo, quem statuit Alexander, sed eo potius modo quem Diuus Thomas postulat, ipsi namque ponunt informationem cum separabilitate. Patet autem hoc, considerantibus ea, quæ à Simplicio dicuntur, qui in omnibus Platonicoꝝ sententias defendere nihil est: ipse enim non negat animam rationalem esse formam hominis, & informari se materiam, ut apud eum legere in multis locis possumus, præsertim in 1. libro de Anima, cõtextu quinquagesimo tertio, sexagesimo tertio, sexagesimo sexto, octuagesimo septimo, & in 2. lib. contextu 4. & 10. sed videtur cum Platonici dicerent quod esse genera formantium materiam informantium, & aliam ita dare esse materiam, ut nihil aliud sit, quod actus talis rei, proinde inseparabilem esse ab eo, cuius est actus, aliam vero esse formam, cuius essentia non in hoc tantum est constituta, ut sit actus alterius, sed ipsa quoque secundum se est aliquid eo respectu absolutum, proinde potest esse sine illo, cuius est forma, talem igitur esse putavit animam rationalem humanam, id eo duas ei vires attribuit, unam informanti corpus, alteram vtendi corpore iam à se informato: etenim illi dominatur, & ab eo separabilis est, id eo Simplicius, & Platonici sententiam Auerrois non admitterent quod homo constituitur in specie præ imaginatiuam, seu per aliam formam præter animam rationalem, sed clara est eorum sententia, quod anima rationalis sola sit illa forma, per quam homo est homo. Galenus quoque in libro illò, quod mores animi sequantur temperaturam corporis, hæc sententiam tuetur, quod anima rationalis sit forma hominis, & verè materiam informantis, & eandem inquit sequuntur esse Andronicum

Rhodium, & eam Aristoteli attribuit, idemque exultimasse ait eundem Andronicum. Hæc sūt aliorum sententiæ à me breuiter relatæ, sequitur ut argumenta, quæ ab vtraque secta afferuntur, consideremus.

Argumenta pro opinione Auerrois, quod anima rationalis non sit forma hominis.

Cap. V.

AVERROES, & illi, qui eius sententiam sequuntur, eam multis argumentis, iisque potissimè ex variis apud Aristotelem locis de iumptis comprobare nituntur. Primum argumentantur ex cognitione vniuersalium hoc pacto, cognitio vniuersalium fit cum abstractione à materia, ergo non conuenit nisi facultati à materia abiunctæ, igitur anima rationalis humana, quum cognoscat vniuersalia, est abiuncta à materia. proinde non dat esse homini. Secundo sumunt aliqui argumentum ab intellectu agente, intellectus patiens est vna & eadem substantia cum intellectu agente, at intellectus agens consensione omnium est forma abiuncta à materia, ergo eiuusmodi est etiam intellectus patiens. qui est anima nostra rationalis. Tertio considerant verba Aristotelis in contextu nonagesimo secundo libri primi de Anima, ubi dicit, ne fingi quidem posse quam corporis partem occupet intellectus: vult igitur eum non esse formam corporis, proinde esse abiunctum à materia. Quarto adducunt verba Aristotelis in secundo lib. de Anima, contextu vndecimo, ubi aperte dicit aliquam animæ partem nullius esse corporis actum, significans rationalem partem, & statim sequentibus verbis, inquit eam ita esse actum corporis, ut nauia est actus nauis, asserit ergo eam non esse formam informantem, sed assistentem solum. Quinto perpendunt verba Aristotelis in contextu 21. eiuusdem libri, ubi ait intellectum esse aliud animæ genus, & eum solum posse separari, ut non vult igitur ipsum esse actum corporis, cuiusmodi sunt alie partes animæ, sed à corpore separatum. Sexto sumunt argumentum ex Aristotele in tertio libro de Anima, contextu quarto, & sexto, ubi dicit intellectum humanum esse immixtum, hoc est, non commixtum cum materia, quare negat esse formam informantem. Septimo vtuntur testimonio Aristotelis in 1. lib. de Moribus, cap. 7. ubi dicit, intellectum respectu hominis esse quoddam diuinum, proinde hominem, qui secundum intellectum uiuat, & uitam contemplatiuam traducat, non quatenus hominè ita viuere, sed quatenus diuinum quiddam in ipso est, id eo hæc uerba subiungit. *Non oportet (ut quidam mouent) vnumquodque, quum sit homo humanus, & quum sit mortalis, cogitare mortaliter, sed, quatenus licet immortalis se reddere, omnique*

neque efficere ut ex præstantissimo omnium, que in eo sunt, vitam traducat. His igitur verbis significat Aristoteles hominem non per intellectum esse hominem, sed intellectum esse quoddam animam humanam diuinis, quo homo adspicitur non quidem esse specificum sub genere animali, neque esse humanum, sed quoddam esse nobilissimum humanam naturam. Octavo adducunt verba Aristotelis in 3. lib. de Partibus animalium, cap. 10. que sunt hæc; *solar homo erectus omnino est, quoniam eius natura, & substantia diuina est, officium autem diuini est sapere, & intelligere.* Non vocaret enim Aristoteles hominem diuinum, nisi mens humana esset forma diuina, & separata à materia. Non pendunt ea, que dicuntur ab Aristotele in libro 12. Metaphysicæ, contextu 51. ubi quum de primo intellectu docuisset, ideum in illo esse Intelligens, & intellectum, & intelligentiam, quætionem subiungit an ille intellectus sit compositorum; hoc est intelligat composita: quia si esset compositorum, sequi videretur ipsum, intelligere ordinatim partes cuiusque compositi, & modò vnam, siquod aliam; sic igitur in eius intelligentia esset aliquid mutatio, dum transiret ab vna parte ad aliam intelligendam. Soluit Aristoteles, dicens primum intellectum esse à materia abiunctum, proinde indiuisibilem, quia omne abiunctum à materia est indiuisibile: ideoque eius intelligentiam, indiuisibilem esse, & totam simul, non partem post partem: idque declarat Aristoteles, exemplo sumpto ab intellectu humano, & eius verba sunt hæc. *An omne non habens materiam est indiuisibile, quemadmodum hominum intellectus.* Paret igitur Aristotelem asserere intellectum humanum non habere materiam, quia non posset esse indiuisibilis, nisi esset à materia separatus. Postremo adducunt verba Aristotelis in secundo libro de Generatione animalium, capit. 3. & is locus ita difficilis esse existimatur, ut Auerroisæ parent argumentum demonstratiuum, & inuolubile inde pro Auerroee sumi: Aristoteles ibi quum quætionem proposuisset de partibus animæ; an omnes extrinsecus adueniant, an nulla extrinsecus, an aliqua extrinsecus, & aliqua non extrinsecus; posita ad quætionem respondens inquit, solam mentem extrinsecus accedere, eamque solam diuinam esse, quia nihil tum eius actione communicat actio corporalis: quum igitur aperte dicat Aristoteles humanam mentem extrinsecus accedere; asserit eam esse formam non informantem, sed abiunctam à materia, & assistentem solum; idem confirmant alia sequentia verba in eodem loco, nam paulò post inquit mentem humanam esse diuinam quoddam, significans eam non dare esse homini, sed excedere humanam naturam. Alia quo-

que tum Aristotelis loca, tum argumenta, quibus Auerroisæ vtuntur, adducere possemus; sed ea tanquam leuiora consultò omisimus, satis esse arbitantes, si pauca hæc, que validiora, & magis præcipua ab ijs habentur, diligenter consideremus.

De sententia confutatione, & alterius contraria comprobatio. Cap. 1. 1.

HANC Auerrois sententiam ego & absolute secundum ipsam rei veritatem, & secundum philosophiam Aristotelis falsam esse existimo, veram autem alteram illorum, qui dicunt animam rationalem humanam verè formam hominis esse, que homo est homo, & in specie constituitur: ad huius igitur veritatem, & alterius falsitatem demonstrandam argumentis prius vtat, deinde consideratione verborum Aristotelis, que sententia nostræ manifestissime attestantur; opinioni autem Auerrois refragantur. Primum vt argumentò D. Thomæ, quod ab eo adducitur in contextu 7. libri 3. de Anima; & opusculo 16. si anima rationalis non daret homini esse specificum, homo non diceretur intelligens; quia si intellectus est in homine vt forma separata à materia, & sicuti naua est in navi, ergò quemadmodum naua quæ in mari sit secundum substantiam separata à nauis, speculatur in nauis, neque ob id nauis speculatur; ita intellectus in homine intelligeret, neque ob id homo diceretur intelligens; igitur quomodo homo intelligat, ostendit nullo modo possit. Si quis verò pro Auerroee dicat, intellectum iungi homini per phantasmata, & ita fieri, vt intellectu intelligentem homo intelligat; hoc inquit ibi Thomæ nihil est: dum enim ponitur intellectus secundum suam essentiam à natura humana separatus, nihil facit illius coniunctio per phantasmata ad reddendum hominem intelligentem, quia phantasmata sunt quidem humana, sed respectu intellectus, non habent nisi locum obiecti mouentis, & rei cognite, at non cognoscentis: ita igitur per sua phantasmata homo non fit intelligens, vt paries per suum colorem, quo mouet oculum, non fit videns: immo neque illa potest vocari coniunctio, neque iungitur intellectus phantasmatibus; phantasmata enim sunt in phantasia, nec recipiuntur in intellectu; sed produciunt in intellectu speciem intelligibilem, & hæc iungitur intellectui, non phantasma ipsum, sicuti neque realis color iungitur oculo; sed speciem suam in oculo producit; vel si cum alijs dicamus nullam speciem produci in intellectu, sed solum excitari a phantasmate intellectum ad intelligentiam, ipsam certè phantasma omnibus consenti-

bus

bus non iungitur intellectui: patet igitur vanum prolixius esse hoc subterfugium, quia dicitur intellectum iungi homini per phantasmata, proinde est ac dicere oculum, seu facultatem visivam iungi parieti per colorem, dum statui mus intellectum non esse hominis formam, sed esse à natura humana separatum secundum substantiam, quod si etiam concedamus hanc, qualicumque sit, posse vocari coniunctionem quandam intellectus cum homine, quatenus homo offert intellectui phantasmata, à quibus moveatur, ita ut iste respectus intellectus ad obiectum possit vocari coniunctio, sicut etiam relatio visus ad obiectum coniunctio quaedam appellari potest, ea saltem non est talis, quæ faciat hominem esse intelligentem, aut rem coloratam esse videntem; sed solum facit hanc esse rem visam, & hominem, vel phantasmata esse rem intellectam; sed, solus intellectus, non homo, dicitur intelligens, quum sit substantia quædam seipsum à natura hominis: hoc igitur Thomæ argumentum hoc parum habere efficacitatis: dicunt enim Thomam non animadvertisse Averroem dicere intellectum iungi homini non solum per phantasmata, sed etiam per naturam; iungitur enim homini statim ut generatus est, nec tamen iungitur tunc per phantasmata, quia nondum potest suam edere operationem, sed solum ad iungitur per operationem, proinde tunc, solum dici potest iungitur per phantasmata, insanti autem non per phantasmata, sed per naturam tantum; qua de re: legere Averroem possumus in comment. 20. lib. 3. de Anima. Quamobrem ad argumentum Thomæ respondere Averroes potest, aliam esse maiorem coniunctionem humanæ mentis cum homine, quam per phantasmata, proinde eo argumento non ostendi hominem non esse intelligentem. Ego vero puto argumentum Thomæ esse demonstretivum, quod sic ostendit: Averroes inquit ita coniungi intellectum cum homine, ut unatur cum illo, utitur enim nomine unionis; considerandum igitur est, quidnam sit unio illa, quam vocant unionem per naturam: unio certe dicitur quando ex pluribus fit unum, nec satis est duorum congregatio, & unius presentia respectu alterius, ut videri dicantur, si namque ponatur aliquis homo in mari, qui eam non moveat, non dicitur unius navis, licet illi insit, est enim, veluti, si lignum lapidi apponeretur, & huius ratio est: quia non fit unum ex duobus actibus, sed ex potestate, & actu: ex natura igitur & pauli non fit unum secundum esse, sed solum secundum operationem, quatenus fit unum navigabile constans ex potestate & actu; at secundum esse sunt duo entia actu completo, ex quibus non fit unum:

sic igitur quando ponitur intellectus in infante, antequam sit per se ipse aptus ad intelligendum, nulli fit unum, si intellectus non dat esse homini, sed est solum presentia intellectus ipsi homini iam per cogitativam confuturo, & perfecto in specie humana, non secus ac homo in navi non nauigans dicitur presentia ipsi navi, non tamen illi unius: quum enim homo habeat suum esse actu perfectum per cogitativam, intellectus non videtur illi secundum esse, quia non facit esse hominem; restat igitur, ut per solam operationem dici possit unius, quam vocant unionem per phantasmata, nulla enim reuera est illa unio, quam vocant per naturam. Sed id, quod multos deceptit, & fecit apparentiam quandam unionis, fuit, quod intellectus est incorporeus, quare eius à corpore distinctio non cernitur, qualem Averroes statuit, sicuti cernitur distinctio nature à navi, dum existit in navi, quo fit, ut etiam statuendo ipsum non esse formam hominis, non videatur à corpore separari secundum substantiam, sed potius illi unius tanquam facultas quædam insita toti corpori, quæ tota est in toto, & tota in qualibet parte, sicut ipsi dicunt: attamen dum ponitur non informare materiam, non potest dici unius corpori per naturam, quia ex his non fit unum, quemadmodum diximus: sic enim idem prolixius esset, quod evadit in homine demoniaco; demon enim in eo existens non est illi unius, licet illi assilatur, & membra etiam movere statuat: quemadmodum igitur demone illo intelligente homo illum habens non intelligit, ita sic eo modo fit mens humana in homine, ut non det esse homini, ea intelligente homo non intelligit, quocirca argumentum D. Thomæ, si eius vis bene perpendatur, validissimum est: at statuendo intellectum esse formam hominis, quæ est homo, absurdum hoc non sequitur: quum ipso tanquam forma homo sit homo, & corpus ad ipsum referatur tanquam materia ad actum, materia inquam habens potentiam ad esse, ita ut solus intellectus locum habeat actus, intellectum intelligere, est hominem intelligere: ideò Aristoteles dixit hominem esse intelligentem: ut quod, intellectum vero non ut quod, sed ut quo. Aliqui etiam pro Averrois defensione videntur ex emplo luminis in perspicuo: lumen enim advenit aeri extrinsecus, neque est eius forma, est tamen ratio recipiendi colores, & receptio attribuitur aeri propter lumen; sic igitur intellectus, etsi non est forma hominis, sed homini extrinsecus accedit, est tamen ratio, qua homo dicitur intelligens. Sed hæc comparatio congrua non est, quoniam aeri non generatus est aer recipit lumen, sed quatenus perspicuum lumen autem est forma perspicui, & ipsum constituit quatenus perspicuum est, neque in ipso lumine recipiuntur colores, sed in corpore perspicuo.

no; lumen enim non est receptiuū colorum, sed est ratio recipiendi, ideo iure attribuitur receptio aeri perspicuo: at intellectus secundum Auerroem non est ita forma hominis, vt lumen est forma perspicui, & recipit ipse species sine vilo vtu corporis in recipiendo: nam si ad recipiendas species vteretur corpore, iam esset organicus quod Aristoteles negat in con. tex. 6. lib. 3. de Anima: vnde colligit solum intellectum esse locum specierum, non sensum: loci enim est recipere, sensus autem non recipit, sed organum recipit, ideo non ipsa anima sensibilis est locus specierum, sed organum est locus; aut anima rationalis dicitur locus specierum, quia nullum habet organum, quod species recipiat, sed ipsamet recipit; quocirca non rectè comparatur cum lumine, quod est forma perspicui, neque est recipiens colores, sed solum ratio recipiendi, quo fit, vt iure attribuat receptio aeri, non sic intellectu potest attribui homini, quia neque intellectus secundum Auerroem est forma hominis, neque in homine sit receptio specierum, sed in solo intellectu. Præterea si intellectus non est forma hominis, & ex operatione intellectus homo dicitur intelligens, intellectus est actio transiens, at hoc falsum est, quia omnium consensione intellectus est actio immanens; consequentia autem probatur per ipsamet comparisonem, qua aduersarij vtuntur, intellectus cum nauatactio enim, qua nauata mouet nauim, est abiq; dubio transiens, quum nauata non sit forma nauis, sed sit substantia distincta à substantia nauis; sic actio, qua intelligentia cælestis mouet orbem, est actio transiens: similiter igitur si ex actione intellectus homo dicitur intelligens, illa est actio transiens, at tamen est immanens, vt omnes concedunt; ergo ex ea homo non potest dici intelligens, nisi intellectus sit forma hominis, hoc enim negato, non video cur non idem de intellectu sit concedendum, quod & de nauata, & de intelligentia cælesti manifestum est; nam si sumatur aliqua nauate operatio immanens, vt contemplatio, vel loquutio, ea neque cum nauim, neque cum toto cõiuncto communicatur, loquente enim nauata neque nauis, neque totum coniuñctum dicitur loquens, sic intelligentia contemplante se ipsam, neque orbis dicitur contemplans neque totum coniuñctum, quod ex intelligentia & orbe constat, sed sola intelligentia dicitur cõteplans, quemadmodum solus nauata dicitur loquens, licet igitur solus intellectus dicitur intelligens, non homo, cui assitit dicitur. Neque alicuius momenti est illud, quod aduersarij dicunt, intellectum pendere à corpore obediens, quatenus à phantasmatis humanis pendet vt ab obiecto, à quo mouetur; nã, vt rectè Thomas considerat, hoc facit potius hominem intelligi, quàm intelligere, quod ex eadem compara-

tionem manifestum est: nam si statuamus nauatam videre nauim, & ab ea moueri, vt ab obiecto, non ob id nauis dicitur videns, sed visio solum, neque totum coniuñctum dicitur vidēs, sed solus nauata, sic si intelligentia statuatur intelligere orbem, non ob id orbis dicitur intelligens, sed sola intelligentia; quamuis ergo intellectus moueatur à phantasmate, vt ab obiecto, non tamen ob id homo est intelligens, sed est tanquam paries habens colorem, à quo mouetur visus, quare sicut paries non est videns, ita homo non est intelligens. Non est etiam admittendum id, quod dicit Auerroes de cogitativa; omnino enim confiteri cogitur hominem in specie cõstitui, & à brutis distingui per formam aliquam substantialem; vel igitur cogitativa est forma substantialis distincta à anima sensibilis, vel est solum facultas quedam animæ sensibilis, quorum neutrum dici potest, primum quidem dici non potest, neque id diceret Auerroes, quia de hac forma distincta secundum substantiam & ab anima rationali, & à sentiente, Aristoteles nihil vnquam dixit, sed neque secundum, quia sic homo distingueretur à brutis, non per formam substantialem, neque per animam, sed per facultatem animæ, quare non distingueretur ab eis specie, quum enim facultates animæ sint qualitates, vt alias ostendimus, per facultatem distingui est sola accidentaliter differentia distingui. Præterea, vel ista cogitativa est illamet imaginatiua, de qua loquitur Aristoteles in calce 2. libri de Anima, vel alia; si eadem est, homo à brutis specie non differt, quum etiam bruta habeant imaginatiuam. Nec refert dicere eam esse perfectiorem phantasia brutorum, quia magis & minus non variant specie, & Aristoteles ibi agens de phantasia, nullum in ea discrimen considerat, sed de ea agit cõmuniter, prout omnibus animalibus competit, si verò est alia, non potest hominem constituit. & à brutis separare, nisi sit alia forma substantialis. Cur ergo Aristoteles de hac essentialiter ab alijs distincta phantasia nihil vnquam dixit? Sed hæc omnia fabulas esse manifestum est, quoniam Aristoteles in 3. lib. de Anima aperte docuit proprium esse solius animæ rationalis discurrere, & affirmare, & negare; ideo hoc alicui alij parti animæ attribuendum non est; quum igitur homo enuntiet, ac ratiocinetur, id per imaginatiuam facere nõ potest, sed per solum intellectum, ob id possumus ita argumentari, idque est argumentum firmissimum, & tum Aristoteli, tum veritati absolute maxime consentaneum, per illam animæ partem specie humana constituitur, & à brutis distinguitur, per quam homo enuntiat, & ratiocinatur, at per solam animam intellectuã hæc præstat, ergo hæc sola est forma humanam speciem constituens, & eam à cæteris animalibus separans, immo est ipsiusmet Aristotelis argumentum

Iacobi Zabarellæ Patauini

mentum hoc, quæ in contex. 2. 4. libri 2. de Anima probare volens animam esse formam corporis, ita argumentatur, a anima est id, quo primum viuimus, sentimus, mouemur, & ratiocinamur, ergo anima est forma viuētis, sentientis, mouentis, & ratiocinantis, quoniam enim manifestum est hominem ratiocinari, & intelligere, ex hoc inferre animam, per quam hoc agimus, esse formam, à qua constituitur.

Quod prædicta sententia Aristotelis fuerit.
Cap. VII.

HANC sententiam Aristotelis fuisse non est difficile demonstrare, considerando illa, quæ ab ipso in libris de anima ad animæ essentiam declaranda traduntur. Clarum hoc erit, si duas propositiones ostenderimus, vna est, Aristotelem in toto 1. lib. de Anima dum ex mente antiquorum de anima loquitur, & in 2. libro dum loquitur de anima secundum mentem propriam ab initio libri ad contextum vsque 4. amplissimè animam sumere prout omnes animæ partes complectitur, etiam animam rationalem, de qua agit postea in 3. libro. Altera est, Aristotelem docuisse omnem mortaliū animam nulla excepta esse formam vere informantem materiam, & consequenter animata corpora sub genere corpore naturali. Prior propositio facile demonstratur, quod enim ad primum librum attinet, manifestum est Aristotelem in toto eo libro recensentē antiquorum de anima sententiis plurimum sermonem facere de mente humana, immo in contex. 7. reprehendit antiquos, quod in agendo de anima solam humanam animam considerauerint, quasi omnes animæ sint eiusdem speciei, & sola detur anima humana, quare tantum abest ut sermo in 1. lib. factus de anima sit cum exclusione animæ rationalis, ut potius antiqui de anima loquentes hanc vnam repperisse videantur, eod id carpit eos Aristoteles. quod non vniuersè omnem animam considerauerint, sed solam formam humanam, quum de animalium anima parum loquuti sint, plantarum verò animam vel ignorasse penitus, vel tanquam nomine animæ indignam spreuisse videantur. propterea in vltimo capite eius libri probat stirpes quoque esse animatas, quoniam aggredi statim volens tractationem de anima iuxta mentem propriam, redigere prius statuit ad genus animæ omnes animæ partes, ut tractata integra, & perfecta esset, nullam igitur animam ab antiquis consideratam ipse à sua tractatione exclusit, sed potius adiecit animam stirpium, ut animæ consideratio vniuersalis esset, & omnes profusus animas complecteretur. Quum igitur in 2. lib. incipiat ex animi sententia de anima loqui, necessarium est, vt omnem animam comprehendat, præcipue verò rationalem, quia si hanc ex-

clusisset, multo maiorem, quàm antiqui, errorem ipse commississet, quandoquidem illi plantarum animam neglexerunt, quæ vilissima est, & vix aliquod animæ vestigium habere videtur: alii anima rationalis nobilissima, & maximè omnium præcipua, nullo pacto prætermittenda erat. Sed res per se clara est, quum enim in eo 2. lib. Aristoteles de illa anima loqui incipiat, de qua in primo philosophorum sententias expenderat, & illi vel solam rationalem, vel hanc præcipue reppererint, necesse est vt tractatio Aristotelis rationalem animam complectatur, idque ita esse, multifariam ostendere possumus, ea considerando, quæ in illo 2. lib. dicuntur, nam in ipso libri initio inquit, postquàm antiquorum de anima sententias recensimus, videamus quid sit anima, & quæ sit communissima eius definitio; certe superlatiuo vtens significat nullam animam à se omittendam esse, deinde in contex. 7. concludens definitionem animæ dicit. *Siquid commune omni animæ dicere oportet, erit vtique alius primus corporis naturalis instrumentalis.* Et postea in contex. 8. inquit. *Vniuersaliter igitur dictum quid sit anima.* Quare quum toties admoneat, se omnem animam nulla prius exclusa considerare, ac definire, abique dubio animam rationalem ac definitione complexus est. Hoc idem testatur diuisio, quam postea facit, nam in contex. 3. diuidit animam latissimè sumptam in quatuor partes, vegetantem, sensibilem, loco moticem, & intelligentem, prius igitur nomine animæ late accepto etiam rationalem animam complexus erat, post eum autem locum de illis quatuor vitæ gradibus multa dicit, & semper ab alijs tribus distinguit in tellectiuum, quem modò vocat *diuinitatem*, modò *diuinitatem*, modò *vegetantem*, modò *vegetantem*; his enim omnibus nominibus eundem quartum animæ gradum intellexit, de quo etiam in 2. lib. diligentissimè pertractauit, vt ipsa eorum librorum series indicat, agit enim ordinatim de illis omnibus gradibus, in 2. lib. de vegetante, ac de sentiente, in 3. autem de intelligente, ac de mouente secundum locum. Quare dubitandum non est, intellectum, de quo agitur in 3. lib. esse illam ipsam quartam animæ partem, quam in 2. lib. in ipsa animæ partitione ijs omnibus, quæ commemorauimus, nominibus appellauerat, quod etiam affirmat ipsemet Aristoteles in contex. 5. lib. 3. quando declarans quinam sit ille intellectus, quem ibi considerandum sibi proposuerat, inquit. *Dico autem intellectum, quo anima diuinitatem.* Jam enim in 1. parte 2. lib. quartum vitæ gradum vocauerat *diuinitatem*, & ita etiam in 2. lib. sæpe eum vocat, dum de ipsius operationibus loquitur, Latius autem interpres eam dictionem conuertens modò dixit cognatiuum, modò intellectiuum, rectius dixisset dicitu siuum, quia *diuinitatem* propriè est ratiocinari, & à

noto ad ignotum discurre. Manifestum igitur est, Aristotelem in initio 2. lib. de Anima ita amplè acceptam animam definiuisse, vt animam rationalem ea definitione, totaque illa naturæ animæ declaratione cõplexus sit, quare de priore propositione dubitandum nõ est. Sequitur altera propositio declaranda, quæ fuit, Aristotelem docuisse eam esse omnis animæ naturam, vt omnis anima, nulla excepta sit forma verè materiam informans, & dans esse animato corpori, & in specie collocans sub genere corpore naturali, hanc demonstrare multifariam possumus, quoniam omnia Aristotelis verba ita clarè huic sententiæ attestantur, vt pertinacis admodum hominis sit eam inficiari. In primis volens Aristoteles communem omnis animæ definitionem inuestigare, præmittit in 2. context illius 1. libri diuisionem substantiæ in materiam, formam, & compositum, vt horum aliquod acciperet, sub quo tanquam sub genere animam collocaret, est igitur considerandum, quam materiam, & quæ formam ibi Aristoteles sumat; certè non sumit aliam formam, quam informantem, neque aliam materiam, quàm habentem potestatem ad esse, & hoc recipientem à forma, nam dicit materiam secundum se non esse hoc aliquid, sed esse ens potestate, & à forma fieri hoc aliquid. Quum igitur hoc aliquid ibi significet esse specificum, & determinationem in specie, negari non potest, materiam ibi sumi cum potestate ad esse, & id à forma recipientem, quare formam quoque talem intelligit, quæ informet materiam, & tribuat esse specificum. Apertè etiam dicit formam facere hoc aliquid, quod significat dare esse, & in specie constitutere: nam de forma, quæ solum afflatur, hoc dici nullo modo potest, si namque cœlestem orbem consideremus & ad intelligentiam illi assistentem referamus, certè non recipit esse ab illa, sed est hoc aliquid secundum se, & habet determinatam naturam, neque habet potestatem ad esse, sed ex se est aliquid actu sine ope intelligentiæ, sic nauis secundum se est actu hoc aliquid sine naua, & homo quoque secundum Aueroem per cogitatum formatus iam est hoc aliquid, & habet actum specificum etiam sine anima rationali, iam enim est homo, & à cogitativa in specie humana constitutus sub animali genere, quam obrem neque orbi cœlesti, neque nauis, neque homini ita formato conuenit id, quod ibi Aristoteles de materia dicit, proinde neque formæ assistenti conuenit id, quod dicit de formâ, nec dicere aduersarij possunt, hominem nõ esse hoc aliquid, sed habere potestatem ad esse, dum consideratur formam recipit formam nobiliorẽ, à qua recipit quoddam esse eminentius, etenim has fabulas reiiciunt verba Aristotelis, qui non dicit materiam non esse hoc aliquid respectu alicuius formæ, sed dicit mate-

riam secundum seipsam non esse hoc aliquid, talem ergo materiam considerat, quæ secundum se nullum habet esse specificum, & illud à sola forma recipit, proinde non aliã formam sumit, quàm informantem, & in specie constituentem, neque etiam dici potest Aristotelis tribuere materiam potentiam non ad esse, sed ad operari, etenim hoc aliquid non significat operans, sed habens statutum esse specificum. Præterea inquit formam facere hoc aliquid, & esse actum, & quum duplex sit actus, dicit formam esse actum primum, non actum secundum, est autem actus secundus operatio, non igitur sumit formam vt tribuentem operationem, sed vt dantem esse, hoc enim significat actus primum, ideo neque materiam sumit cum potestate ad solam operationem, sed ad esse. Hoc idem ostendamus ex consideratione actus, quem ibi loco formæ accipit Aristoteles, inquit enim formam esse actum, & statim diuidit actum in primum & secundum, & dicit formam non esse actum secundum, sed actum primum. Scindum igitur est, duo esse vocabula apud Græcos, quæ significant id, quod nos actum vocamus, vnum est *ἐνέργεια*, alterum verò *ἰσχύς*, quorum ea est differentia, quod *ἰσχύς* habet significationem respectiuam tantum, significat enim perfectionem alterius, & præterea dicitur tum de forma, tum de operatione, quia & forma & operatio dicitur actus alterius, & completum alterius, *ἐνέργεια* verò habet significationem absolutam, sed strictiorem, quia significat solam operationem, nam *ἐνέργεια* est operari, ideo vbi forma ab operatione tãquam ab accidente distinguitur, non potest vocari *ἐνέργεια*, sed sola operatio dicitur *ἐνέργεια*, aut vbi operatio idem est, quod substantia, ibi etiam ipsa substantia dicitur *ἐνέργεια*, quatenus est id, quod sua operatio; ob id substantiæ à materia abiunctæ vocatur *ἐνέργεια*, & Aristotel. in contextu 19. lib. 3. de Anima, de intellectu agente loquens, dixit ipsam secundum suam substantiam esse *ἐνέργεια*: non sicut in rebus materialibus; nam operationem quidem ignis vocare possumus *ἐνέργεια*, vt eam vocat Aristoteles in contextu 32. lib. 8. Physic. sed ipsam formam ignis substantialem nunquam vocaremus *ἐνέργεια*, quia dictio hæc solam operationem significat, nec potest attribui formæ, nisi quando forma est idem, quod sua operatio, cuiusmodi est omnis forma per essentiam abiuncta à materia; ob id nos quoque talem formam solumus intelligentiam appellare, quia nomẽ hoc propriè significat operationem, quæ vocatur etiam intellectio. Non rectè autem substantiæ à materia abiunctæ vocarentur *ἐνέργεια*, quia sunt actus absolutè, non sunt perfectiones alterius: Aristoteles tamen in contextu 49. lib. 12. Meta. physic. primam intelligentiam vocauit *ἐνέργεια*, factis impropria loquutione, neque vllum alium

Jacobi Zabarellæ Patauini

alium locum inueniemus, in quo dictio hæc substantijs à materia abiuñctis attribuitur; neque absque ratione ibi Aristotel. ita loquitur, nam primam intelligentiam ibidem vocat appellationem respectiua primum quod quid est, quia eam considerat vt modo quodam perfectionem vniuersi, propterea *ἰτελέχτιστος* quoque eam appellat nomine similitur respectiue, certissimum enim est huius vocis significationem esse respectiuam, & Aristoteles ibi eam sumit, vt ad propositum accommodatam. Hac dictione vtitur Aristoteles in principio 2. lib. de Anima, dum diuidit actum in primum & secundum, & postea definiens animam, dicit animam esse *ἰτελέχτιστος τὸν ὄντων*, & manifestum ibi est actum sumi pro perfectione alterius, non pro actu absoluto, quum Aristot. dicat actum corporis naturalis organici, quod videns Themistius rectè dixit *ἰτελέχτιστος* ibi significare *τελειότητι*, nam *τελειότητι* non significat nisi respectiue perfectionem, & complementum alterius: quod etiam confirmat testimonio Plotini, qui in initio 2. lib. 4. Ennead. carpit Aristotelem, quod dixerit animam esse *ἰτελέχτιστος*; ipse enim cogitauit *ἰτελέχτιστος* non significare nisi id, quod est perfectio alterius, & quod non habet aliud esse, quàm hoc, vt sit alterius complementum; hoc tamen negat Plotinus, de anima rationali, quia putat animam rationalem esse etiam aliquod absolutum absque vlla relatione ad corpus: quod si cognouisset nomen hoc significare posse actum absolutum, certè appellationem hanc Aristotelis non reprehendisset, cognouit ergo Plotinus sententiam Aristotelis fuisse, quod omnis anima sit forma corporis, quæ verè materiam informet. Hoc idem colligimus ex ipsa diuisione actus in primum & secundum, nam formæ à materia abiunctæ non conuenit appellatio primæ, neque secundæ actus, & illi, qui putant cuiusmodi formam esse actum primum, decipiuntur: dicitur enim absolute actus, sed non prius, neque secundus; quia operatio non distinguitur à substantia, actus autem primus dicitur respectu secundæ, qui distinguatur à primæ: propterea non dicitur actus primus nisi formæ materialis, quæ à sua operatione distinguitur; & significat formam tantem esse, quia res materialis duas habet distinctas perfectiones: vna est proprium esse specificum, quod habet à formæ, ideo forma dicitur prima perfectio corporis naturalis, ad differentiam secundæ perfectionis, quæ est operatio; vt actus primus ignis nihil aliud est, quàm forma per quam est ignis, hæc enim est prima perfectio, quæ rei essentiam significat, ascendere autem est secunda ignis perfectio; res enim non habet suam integram perfectionem dum est onosa; sed quando edit suam naturalem operationem. Ex his igitur patet, formam, quæ non informet materiam, sed solum

assistentali corpori, non posse dici illius actus, nec primum, nec secundum: nam intelligentia non est primus actus orbis, quum orbis iam ex seipso sit actus, & habeat esse specificum sine ope intelligentiæ; Non potest etiam dici actus secundus, quia licet orbi detur actum secundum, ipsa tamen per se non est actus secundus: forma igitur assistens non potest dici perfectio alterius, nec prima, nec secunda, sed solum absolute dicitur actus, sicut antea dicebamus. Quis igitur Aristot. animam viuensè sanctorum dicat esse actum primum corporis naturalis, non potest significare, nisi formam informantem, tum quia dicit *ἰτελέχτιστος*, tum quia dicit *ἰτελέχτιστος*, tum quia dicit *ἐπιτελέχτιστος*, hæc enim omnia formam non informantem excludunt, vt quisque iudiciosis viræ, quæ diximus considerans cognoscere facile potest. Eandem sententiam sumimus ex ijs, quæ in eodem 2. lib. post traditam animæ definitionem ab Aristotele dicuntur, nam in context. 7. inquit, non esse querendum, an ex corpore, & anima vnū fiat, sicut non est querendum, quomodo fiat vnum ex terra, & figura, quoniam ex potestate. & actus non sunt duæ res, sed vna; eadem enim, quæ prius erat potesta te, postea est actus: ergo loquitur Aristoteles de forma informantem, non de assistente, quia de hac id minime vemm est, aduenit enim enti perfectio, quod non habet potentiam ad actum, à quo recipiat esse, non fit autem vnum ex duobus actibus, sed ex potestate & actus: exemplum etiam Aristotelis est de forma verè informantem, figura enim statua: est forma informans ceram, & faciens esse statuam: quare vult Aristoteles animam esse in corpore vt figuram in nauis, non vt nauam in nauis. In context. autem 8. Aristoteles ita clarè loquitur, vt nullum relinquit subterfugiendi locum: inquit enim se vnicaresè dixisse quid sit anima, & statim sensum definitionis alijs verbis referens clariorem subiungit. *Est enim substantia, quæ secundum rationem, id est, quod quid est talis corporis.* Quæ verba formæ assistenti aptari non possunt, sed solum significant informantem, sunt enim ibi *ἰτελέχτιστος* pro essentia & dicit animam esse illam essentiam animati corporis, quæ per definitionem significatur, quod adhuc magis declaras dicit, id est, quod quid est talis corporis: at forma assistens non sumitur in definitione illius, cui assistit, nec dicitur eius essentia, seu quod quid est, nam intelligentia non sumitur in definitione corporis celestis, nec est eius quidditas, ita neque naua nauis, neque auriga currus, vt manifestum est: nam etiam quando genera causarum enumerat, vt in lib. 1. Metaphysic. & in 2. Physic. & in 2. Posterior. non aliam formam in causis numerat, quàm informantem, quia semper eam vocat essentiam, & quod quid est, & hanc solum dicit esse rei naturam in eo. 2. Physic. lib. nam forma assistens non vocaretur

caetur natura, quod etiam ex eo patet, quod in 1. lib. non aliam formam vocat naturam, quam illam, de qua in 1. lib. loquitur erat, tanquam de tertio principio rerum naturalium; ea autem est forma dans esse materiam, & terminus ad quem generatio: sic igitur declarat Aristoteles, quid in definitione animæ intellexerit per actum primum, & asserit se intellexisse essentiam, quæ secundum rationem, & quod quid est corporis naturalis organici. Idem significat in eodem contextu, dum comparat corpus animatum cum securi, & animam cum figura. & acumme securis, non enim dicit animam esse vt hominem viuentem securi, vel vt nauam vtentem nauis, sed esse vt figuram, quæ est quod quid est ipse securis & nauis. Similiter in cõtex. 9. & 10 dicit ita se habere animam respectu totius corporis animati, vt se habet facultas visua respectu oculi, hæc autem est essentia, & quod quid est ipse oculi, & forma dans esse oculi, sine qua non esset oculus, nisi æquicæ, quemadmodum igitur facultas visua non est forma assilens oculi vt naua nauis, sed forma dans esse oculi, ita anima est forma dans esse toti animato corpori. In hoc itaque declarando laborat Aristoteles ab eius libri initio ad eum vsque locum, & nihil dicit, quod non manifestissimè informationem significet. multi tamen sunt inuenti ita pertinaces, vt hoc negare ausi sunt. Ex 11 autem contextu possumus nostræ sententiæ confirmationem sumere, sed quia aduerſarij eum locum pro se adduxerunt, ideo illum postea in argumentorum solutione considerabimus. Ex ijs quoque, quæ ab Aristotele dicuntur in cõtex. 24. & 25. hæc sententia manifestissimè comprobatur, nam ostendere ibi volens animam esse formam corporis, hoc fundamentum statuit; id, quo aliquid dicitur tale, duplex est, vnum vt materia, alterum vt forma; dicitur enim sanum corpus vt materia, tñ sanitate vt forma, primario tamen quodlibet dicitur tale per formam, secundario autem per materiam. quod quidem fundamentum patet intelligi nõ posse nisi de forma informantem, hæc enim est illud, quo primo res dicitur talis, & constituitur, vt ipsa quoque Aristoteles exempla declarant, hoc igitur iusto fundamentum facit ibi Aristoteles syllogismum talem, anima est illud, quo primo dicitur viuentem, sentientes, moti, & intelligentes, ergo anima est vt forma, & ratio animati corporis, nõ vt subiectum & materia, medius terminus absque dubio significat informationem, id enim, quo viuens est viuens, & quo sentiens est sentiens, est forma dans esse. quare conclusio Aristotelis non potest nisi de tali forma intelligi, quod etiam per se manifestum est, dicit enim animam esse formam, & rationem, id est, essentiam, ac definitionem, quod quidem de forma assilente dici non po-

lacobi Zab. de Anima.

test, sicut antea notauimus in contextu 8. eiusdem libri, deinde verò in contextu 25. repetit substantiæ diuisionem, quam in 1. contextu fecerat, in materiam, formam, & cõpositum, & inquit animam esse substantiam vt formam, quare eandem formam significat, quam in 2. contextu, scilicet informantem. Tandem hoc colligimus ex contextu 36. & 37. eiusdem lib., & est locus clarissimus, ibi namque Aristoteles dicit animam esse causam viuentis corporis in triplici genere causæ, nempe vt effectricem, vt finem, & vt formam, nec potest aliam formam significare, quam illam, quam in libro 2. Physicæ auscultationis in causis numerauerat, hæc autem non est nisi forma dans esse, quod etiam in prædicto loco expressè asserit, inquit enim animam esse causam vt formam, & hoc declarans subiungit, id est, vt essentiam animatorum corporum, postea verò dicit, id, quod est causa ipsius esse omnibus, esse eorum essentiam, animam verò esse causam ipsius esse omnibus viuentibus, ideo esse ipsorum viuentium essentiam, ad quod etiam confirmandum subiungit, quoniam anima est actus eius, quod erat potestate, expressè igitur asserit animam esse formam dantem esse corpori animato, & perficere materiam, quæ habet potestatem ad esse. Quoniam igitur anima secundum Aristotelem est forma dans esse corpori animato, & hoc docens Aristoteles, cõplectitur nomine animæ etiam animam rationalem, negari non potest hanc secundum Aristotelem esse formam qua homo est homo, & in specie constituitur sub animalis genere.

Varie Auerroissarum euasiones, & earum impugnatio. Cap. V III.

CAETERVM quibus hæc omnia ita clara sint, vt nulli subterfugendi locum relinquere videatur, tam è sectatoribus Auerrois ausi sunt varijs modis verba Aristotelis extorquere, ac subterfugere. Primum quidem multi ad hoc confugerunt, quod quartus ille gradus animæ, quem Aristoteles in tota illa secundi libri parte varijs illis, quæ recensimus, nominibus appellauit, non est anima illa rationalis, de qua in 3. libro Aristoteles agit, sed est præstantissima illa hominis propria imaginatiua, quæ ab Auerro cogitativa vocata est, & ad hoc aliterdum inani argumento ducti sunt, quod Aristoteles in contextu 18. & 29. illius 1. libri (vt in Latinis Codicibus legimus) quartum illum gradum vocat cogitatiuum: ridiculum certe argumentum, propterea quod vbi Latinus Codex habet cogitatiuum, Græcus habet *φανταστικόν*, quod significat discursiuum, & ita vocauit Aristoteles in contextu 30. libri 3. animam intellectualem vt à phantasia distinctam, vt ibi videre est, & ibi quoque Latinus Codex habet

E c eo-

Iacobi Zabarellæ Patauini

cognatiua autem anima. Nemo tamē est, qui non fateatur, verba illa significare intellectum distinctum à phantasia, quum Aristoteles ibi dicat cogitatuam animam ita moueri à phantasmate, vt mouetur sensus ab obiecto externo. Sed illa omnia, quæ antea diximus, quisquis bene consideret, cognoscat negari non posse quartum illum vitæ gradum esse animam rationalem quæ etiam vocata est intellectus, & in tertio libro diligentissimè ab Aristotele confideratur: iam enim diximus Aristoteli in primo libro multa de intellectu secundum antiquos, ac de eius excellentia, & diuinitate dixisse, quæ nemo sanæ mentis ferret ad imaginatiuam humanam; illam igitur eandem animæ partem postea in secundo libro nomine animæ complexus est, quod etiam progressus Aristotelis, ac verba testatur: quum enim animam in quatuor illos gradus diuisisset, eos postea summit singillatim, & ordinatim considerandos dicant igitur, vbi nam consideretur ab Aristotele illa humana cogitatiua, nullus enim apparet locus in libris de anima, nam in postrema quidem secundi libri parte agit de phantasia, non tamen vt de hominis propria, sed vt de facultate omnibus animalibus communiter competente: ea igitur non est quartus ille animæ gradus, qui solus hominis proprius est, vt asseruit Aristoteles in contextu 29. eiusdem libri; figmentum igitur est hæc humana cogitatiua, de qua Aristoteles nunquam aliquid dixisse eorum peritur: sed quum in tertio libro accuratè agat de humano intellectu, omnino dicendum est eam esse quartum illum vitæ gradum, quem in prima parte 1. libri cum alijs connumerauerat. Præterea in contextu 12. quartum gradum vocat opinatiuum; atqui in calce secundi libri separat manifestè opinionem ab imaginatioue, & vult eam sub intellectu contineri: ergo non potest per opinatiuum significare imaginatiuum. In contextu etiam 31. quartum gradum vocat λογισμὸν, & διαλεκτικὸν, & ab hoc postea distinguit imaginationem amplissimè acceptam, vt etiam fecit in contextu 29. quare per quartum vitæ gradum non potest imaginatiua significare: adde, quod solus intellectus vim ratiocinandi, ac discurrendi habet, vt Aristoteles apertè asserit in tertio libro, neque hoc est phantasiæ attribuendum: quum igitur in prima parte secundi libri quartum vitæ gradum vocet διαλεκτικὸν, & διαλεκτικὸν, & λογισμὸν, quæ omnia ratiocinatio, & discursus significant, non potest per hæc phantasiam significare. Sed quid dicemus de illa dictione τῆς; quam nos mentem, seu intellectum dicimus, & nobilissimam habet significationem, & hoc nomine cœlestes quoque intelligētias, ac Deum ipsum appellare solemus? absonum enim est rationi, phantasiam appellare intellectum, neque vquam Aristoteles ita eam appellauit: quod enim

multi dicunt de contextu 20. tertij libri, ita vnum est, vt nihil vanius, pater enim de quo intellectu loquatur ibi Aristoteles, quum paulò ante duos intellectus distinxisset, vnum agentem, & alterum patientem quoniam autem sit vera eius loci interpretatio, non est hic opportunitum considerare. In contextu etiam 15. secundi libri videtur Aristoteles phantasiam vocare intellectum, sed ibi pater eum id dicere iuxta id, quod apparet, non ex propria sententia, inquit enim intelligere videti aliud esse imaginationem, aliud exhibitionem, vtitur enim verbo, videtur, quod significat rem dubiam, & apparentem, nec omnino veram, nam videtur vulgares homines existimare omnem internam animæ facultatem, præsertim absente obiecto operantem, esse intellectum: ideo Aristoteli hæc communem opinionem accipiens, diuidit facultatem animæ internam cognoscentem absente obiecto, in phantasiam, quæ est reuera facta cultas animæ sensibilis, & exhibitionem, quæ est verè intellectus, de quo in tertio libro agitur, sed nunquam Aristoteles cõperietur phantasiam absolutè intellectum vocasse: quare prima hæc aduertariorum euasio vanissima est, quum enim Aristoteles in distinguendis quartum gradibus vitæ quartum sæpe vocet τῆς, non potest significare humanam imaginatiuam. Ideo hæc alij Auerrois cõsiderantes, ad aliud figmentum confugerunt, ad distinctionem duplicis hominis, dicentes vnum esse hominem, qui est species animalis constituta per phantasiam humanam ab Auerroee vocatam cogitatuam, quam dicunt significari per rationale, quando diuidimus animal per rationale, & irrationale: dicitur enim rationalis, quia est apta ad suscipiendam animam rationalem, & ad obediendum rationi, alterum autem esse hominem diuinum, qui per intellectum constituitur, & constat ex homine illo, qui est species animalis, & intellectu superueniente tanquam diuina quadam forma, priorem igitur hominem dicunt esse in genere substantiæ, vt speciem animati corporis, sed alterum posteriorem esse eminentiorem, & supergradi totam substantiæ categoriam, vt ipse sortum diuina potius forma, quàm naturali, eamque esse in homine vt lunam in perspicuo, ideo inquit diuinam hanc formam dici posse modo quodam informantem, & modo quodam non informantem, informat enim, quatenus dat esse illi homini emiuenti, non informat autem, quia nõ perficit materiam, quæ habeat potestatem ad esse, sed aduenit homini iam perfecto per imaginatiuam, sicuti naua aduenit naui iam constitutæ, atque completæ, quare non constituit hominem vt speciem animalis, neque modo vili ipsum collocat in aliqua noua specie, sed solum diuiniorem reddit illum ipsum hominem, qui in categoria

sub-

substantiæ est species animalis: quam sententiam nituntur colligere ex Aristotele in 10. lib. de Morib. cap. 7. quem locum nos postea perpendemus, nunc enim satis est, si à definitione animæ ab Aristotele tradita non recedentes ostendamus huius commenti vanitatem; ex ijs enim quæ in verbis Aristotele considerauimus, manifestum est hæc omnia idem significare, dare esse materiæ, informare, constituere in specie, facere hoc aliquid, & esse actum primum talis corporis; igitur si anima rationalis non constituit hominē in specie, non facit hoc aliquid, non dat esse, non est actus primus corporis naturalis organici, proinde sub definitione animæ non continetur: hoc tamen falsum est, & contrarium priori fundamento à nobis iacto & comprobato, Aristoteles enim in 1. con-textu libri 2. de Anima, substantiam diuidit in materiam, & formam, & compositum, & intelligit illam materiam, quæ secundum se non est hoc aliquid, sed habet potestatem ad esse, proinde & illam formā, quæ facit hoc aliquid, & rem in specie collocat, quare sub tali forma tanquam sub genere animam sūnit, & vult omnem animam esse formam dātem esse specifi-cum: deinde in 3. contex. diuidit corpus naturale in habens vitam, & non habens vitam, vt colligat animam esse formam constituentem corpus illud naturale, quod habet vitam: asserit ergo animam sub genere corporis naturalis speciem constituere: postea in contextu 4. probat animam non esse corpus, eo quod corpus non est in subiecto, anima verò est in subie-cto: vult igitur omnem animam esse formam verè informantem, quia forma asistens esse in subiecto non dicitur, nam intelligentia asistēs orbi non dicitur in eo esse vt in subiecto, & est res manifestissima. Quoniam igitur postea mu-tat nomen talis formæ in nomen actus primi, quem distinguit ab actu secundo, putat idem significari per actum primum corporis natu-ralis organici, quod prius in 4. contex. significa-uerat per formam corporis naturalis viuētis, & viuētis in contextu 3. dixerat se intelligere illud, quod nutritionem, & accretionē habet, & est verè in categoria substantiæ: ergo negari non potest Aristotelem censuisse omnem ani-mam esse formam verè dātem esse, & sub na-turali corpore in specie collocantem, proinde signum illud est ab Aristotele alienissimum. Hæc igitur omnia aliqui Auerroistæ confide-rantes, & cognoscentes ita manifesta esse, vt negari non possint, ad hoc tandem confuge-runt, quod reuera omnia illa quæ ab Aristote-le dicuntur in principio 1. libri de Anima, etsi proficiuntur de anima latè accepta, & omnes animæ partes comprehendente, tamen propriè tonueniunt alijs partibus animæ præter ratio-nalem, ipsi autem rationali non omnino ac-commodantur, proinde non est mirum, si ea,

quæ ab Aristotele dicuntur in definitione ani-mæ, argue in eius definitionis declaratione, res-piciunt actum informantem, propterea quod Aristoteles præcipuè considerauit alias animæ partes præter rationalem: huius autè rationem esse dicunt, quia nomen animæ est commune analogum, & alio modo competit animæ rationali, alio cæteris partibus, ob id Aristoteles respicere voluit alias partes animæ tanquam præcipuum analogatum, nec per hoc tamen illat, quin consideretur anima in comuni-tiam ad rationalem, quia quando considera-tur aliquod cōmune analogum, satis est si ea, quæ de illo dicuntur, cōueniant præcipuo ana-logato, etiam si cæteris non competant. Sed quam inane sit hoc subterfugium, quisque sanè mētis intelligere potest. Primum in eo pec-cant, quod si anima est commune analogum, rationalis potius, quam reliquæ, vocāda est præ-cipuum analogatum, tum ratione dignitatis, tum quia continet ac perficit alias, tum etiā ratione familiaritatis, quia anima nostra est & nobis maximè omnium rerum familiaris, & omnes ob causas nomine animæ dignior, quā reliquæ; hanc potissimè respexerunt antiqui Philosophi de anima differentes, vt Aristotel. ait in contex. 7. lib. 1. de Anima, & vt totum il-lum librum legentibus manifestum est. Nulla igitur est ratio, cur reliquæ partes animæ dica-n-tur, præcipuum analogatum, & cur Arist. in declaranda animæ essentia eas potius, quam ra-tionalem, respicere debeuerit. Præter hæc dicitur & Aristot. & sibi aduersantur, & est in eorum dictis repugnātia manifesta: nam si de-finitio animæ, & ea quæ postea ad eius decla-rationem dicuntur, rationali parti non compe-tunt, quomodo dicunt Aristotelem de huius animam in communi ad omnes animæ partes, etiam ad rationalem? dicere igitur ea non com-petere animæ rationali, & dicere Aristotelem ea proferre communiter de omnibus, etiam de rationali, est implicare contradictionem: at-tamen patet Aristotelem aperte dicere defini-tionem animæ cōpetere omni animæ, & hoc sæpius repetere, & animā latè sūmere vt qua-tor illos gradus complectentem, manifestum igitur est ipsum ex huius definitionem illam competere etiam animæ rationali, ideo hæc fa-bulæ dimittantur.

Solutio argumentorum pro Auerroæ adductorum.
Cap. IX.

RESTAT vt argumēta quæ pro Auerroæ ad iuncta sunt, soluiamus. Ad primum sumptū ex cognitione viuēcialium dicimus hanc esse propriā intellectus operationē, & cum abstra-ctione fieri, proinde in ipso quoque intellectu aliquam abstractionem postulari, non tamen secundum esse, sed secundum operationem;

Iacobi Zabarella: Patauini

ea enim ratione est abstractus, quatenus in operando est abiunctus ab organo, & hoc satis est vt possit intelligere vniuersalia: quid igitur dicunt, intellectus cognoscit vniuersalia, ergo est abiunctus à materia, si intelligant abiunctione ab organo in operando, concedimus omnia at si intelligant secundum esse, negamus consequentiam; quia ex abstractione vniuersalium nil aliud inferri potest, quam intellectum non esse organicum, nam organum respicit operationem. Ad secundum negamus intellectum agentem, & intellectum patientem esse vnam & eandem substantiam; quare, licet intellectus agens sit forma abiuncta penitus à materia, quod & nos ex sententia Aristotel. asserimus, non ob id fit vt etiam intellectus patiens sit forma immaterialis, sed de intellectu agente quid sit, & quomodo ad nostram intellectione conferat, postea fusius loquemur. Ad tertium acceptum ex contextu 91. lib. 1. de Anima, facilius est responso: dicens enim Aristot. intellectum non occupare aliquam corporis partem, nil aliud significat, quam non esse organicum, quod quidem nos concedimus at si inde colligant, ergo non dat esse homini, neganda est consequentia, & Aristot. si hoc significare voluisset, abur de loquutus esset, quia forma informans occupat totum corpus, ideo inepta questio esset, quam corporis partem occupet informando; sed congrua est questio de parte, quam occupet in operando, quæ esset de organo questio, ideo inquit Aristot. intellectum nullam corporis partem tquam ipsius propriam organum occupare. Ad quartum acceptum ex contextu 11. lib. 1. de Anima, responso sumitur ex vera illius loci intelligentia, à qua aduersarij longissime absumt: tres in eo contextu sunt partes, in prima inquit Aristot. manifestum esse vel omnem animam, vel aliquas eius partes esse à corpore inseparabiles, & ratione affert, quia sunt actus partium corporis, in secunda dicit nihil prohibere, quia aliquæ partes sint separabiles, quia nullius corporis sunt actus, & cum ipsis aduersarijs affirmo Aristot. in prima parte respicere animam vegetantem, & animam sentientem, in secunda verò rationalem, in tertia deum inquit, nondum esse manifestum, an anima sit ita actus corporis vt nata nauis. Ad primam igitur, ac secundæ partis veram intelligentiam sciendum est, Arist. libi velle satisfacere vulgati illi, & operari questionem, an anima sit à corpore separabilis, non quidem quod eam plenè ibi soluere statuat, id enim fieri minimè poterat, sed solum considerare, quid hæc de re per illa, quæ eo in loco manifesta erant, dici possit: duo autem ibi erant manifesta, vnum iam in definitione animæ acceptum, quia erat omnis animæ communis conditio, animam esse actum corporis, hoc est, formam dicit esse viuenti corpori, alterum verò quod aliquæ partes

animitæ sunt alligatæ proprijs corporeis organis, sine quibus nullæ edere operationem possunt, aliquæ verò nulli organo sunt alligatæ, de omnibus enim vegetantibus, ac sentientibus animæ facultatibus nemo est qui ignoret eas per proprias quasdam corporis partes tquam per instrumenta suas edere operationes, neque vquam Aristot. hoc declarauit, quia declaratione non indiguit dubitare quidem potuit, quodnam alicuius facultatis organum sit, aut quomodo aliqua per suum organum operetur, sed an habeant propria organa nunquam dubitauit, quia res per se manifesta omnibus est, rationalem autem animam nulli proprio organo in operando esse addictam, manifestum est, inquit enim Aristot. in contextu 91. libri 1. de Anima, ne fingere quidem facile esse quam corporis partem occupet intellectus, hæc igitur duo manifesta erant, sed secundum in definitione animæ poni non poterat, quum in eo non conueniant omnes animæ partes, & alia organum habeat, alia verò non habeat. Quod igitur ad animæ à corpore separationem attinet, nihil ex priore communi conditione colligi manifestè poterat, ex eo enim quod anima est forma verè materiam in formans, nõ licuit Aristoteli inferre, omnem animam esse à corpore inseparabilem, non enim manifesta fuisse illatio, quia quicquid ipse hæc de re senserit, id alij plures negassent, quemadmodum etiam secundum rei veritatem negandum est omnem animam informantem esse à corpore inseparabilem. Quoniam igitur ex actu accepto in definitione animæ nihil manifestè colligi poterat, Aristot. id colligere voluit ex altera conditione, hoc est, ex coniunctione cum organo. Videmus igitur, quid ex hæc colligi possit, certe si bene tems consideremus, ex eo quod forma sit organica, necessariò inferitur eam esse à corpore inseparabilem, sed ex eo quod non habeat organum, nihil necessariò colligi potest, hoc est, neque separabile, neque inseparabile esse, prioris dicti ratio clara est, quia nihil esse potest in natura otiosum, & æreris propria operatione, forma igitur, quæ ita organo addicta est, vt sine illo operari non possit, si à corpore penitus separaretur, non posset operari, facultas enim viuæ sine oculo non videret, neque ambulatio sine pedibus ambularet, omnes igitur animæ partes, quæ certis corporis partibus addictæ sunt in operando, sunt à corpore profus inseparabiles. Alterius autem dicti ratio est, quia licet nullum extet organum, quod separationem prohibeat, aliquid tamen aliud esse potest, quod prohibeat, nam forma elementari nullam habet extet organum, neque ob id est à materia separabilis, quia licet ab organo non impediatur quin separetur, impeditur tamen à propria sua natura, cui essentia est vt sit forma talis materie, nec sine illa existere possit, clarum

clarum igitur est quid dicat Aristot. tum in prin-
cipia. tum in secunda parte illius contex. in pri-
ma enim dicit, esse de aliquibus saltem animarum
partibus manifestum eas esse à corpore insepa-
rabiles, & affecti rationem, quia illarum actus
est ipsarum corporis partium, hoc est, quia actus,
qui de illis predicatur, est additus certis par-
tibus corporis, nempe tanquam instrumentis:
nam quoniam dicit Aristot. l. ipsas corporis par-
tes, non potest eas considerare, nisi vt instru-
menta partium animæ in operando, quare ac-
cipit quidem actuum positum in definitione ani-
mæ, sed vt additum statumque corporis partu, qua
vt instrumento statur: hæc igitur est mani-
festissima ratio, cur partes animæ, quæ organis
sunt alligatæ, à corpore inseparabiles sint, &
hanc eandem rationem legimus clariorem ab
Aristotele adductam in lib. 2. de ortu anima-
lium, cap. 3. quæra locum postea in argumen-
torum solutione considerabimus, & huic con-
sonum esse ostendemus, ita vt ex illo hunc, &
ex hoc illum interpretari possimus, ac debeamus.
In 2. verò parte eiusdem contextu consi-
derans Aristot. illas animæ partes, quæ organo
addictæ non sunt, cuiusmodi est sola rationalis,
non potest aliquid de his certi colligere, sed
solum dicere eas ab organo non prohiberi ne
separari possint, quum nullum organum ha-
beant, per hoc enim non fit vt absolute separa-
biles dici possint, quum alia conditio esse pos-
sit prohibens ne separentur, ideo quando ratio-
nem subiungens dicit, *Propterea quod nullius
corporis sunt actus.* Non potest intelligere nisi vt
organu, vt hæc verba præcedentibus ex aduer-
so respondeant, & perinde sit, ac si dicat, quia
nullius partis corporis sunt actus, non asserit
ergo ibi Aristot. eas esse à corpore separabiles,
sed solum dicit non prohiberi ab organo quin
separari possint, quum nullum organum ha-
beant, ideo optima est illorum verborum in-
terpretatio, quam Alexander Aphrodisiensis
adduxit, dicens Aristot. ibi de intellectu se-
parabilitate non asseuerant, sed sub dubio lo-
qui. Nullum igitur argumentum ex eo loco su-
mere Aueroitæ possunt, quia quando Aristot.
zel. negat intellectum esse alicuius corporis ac-
tum, non negat vt informantem, sed solum
vt organum, adque asseuerant profet, sepa-
rabilitatem verò sub dubio, adeo vt siue sepa-
rabilem à corpore, siue inseparabilem esse ani-
mam rationalem Aristot. existimauit, pro neu-
tra tamen parte colligi argumentum possit.
Quod autem ex tertia quoque illius cõtextus
parte argumentu aduersarij luhant, ridiculum
est, quum enim Arist. dicat manifestum esse
an anima sit ita actus corporis, vt nauta nauis,
nō magis affirmare ipsi possunt animam esse
vt nautam quam nos negare, ideo mirandū cer-
te est, quomodo inde sumere audeant Aristot.
asseuerant, dicere animam esse vt nautam, quum

ipse aperte dicat hoc non esse manifestu: imò
ostendo esse in Aristot. secundum eorū inter-
pretationem, repugnantiam insolubile, neces-
se enim est omnem animam esse actū corporis,
vel vt informantē, vel vt assistentē, ergo si pars
aliqua animæ non sit actus informantis, manife-
stum esse debet eam esse actū assistentē. Itaque
si secundum eos præcedentibus verbis Arist.
asseuerant dixerat, animam rationalem non
esse actum informantē, quomodo dicere pos-
set, potest non esse manifestu an sit ita actus,
vt nauta nauis? Dicere enim potius debuisset
esse manifestum eam esse actum assistentem,
qualis est nauta in nau; patet igitur eos in eius
loci intelligentia longe abesse ab Aristotelis
mente. Nos igitur veram illius loci interpreta-
tionem asserimus, quæ plurimorum errorem
parefaciet, eamque ita claram, vt si primus ego,
eam inuenissem, asserere audeat id solum Ari-
stotel. voluisse, & alios omnes fuisse deceptos,
eam tamen ego non inueni, sed apud Simplicium
in eodem loco legi, eamque statim verissi-
mam esse cognoui: dico igitur nautam ad nauim
referri duobus modis; vno modo quatenus
non dat esse nau, & ab illa abiunctus est;
altero modo quatenus eam gubernat, & mouet:
multi igitur putant Aristotel. comparare ani-
mam cum nau, quatenus nauta non dat esse
nau, in hoc tamē decipiuntur, quia in eo non
consistit Aristotel. comparatio, neque in eo ani-
ma est similis nau, sed in eo tantum, quod
regit corpus, sicuti nauta regit nauim, & hoc
animæ regimen non est contrarium informa-
tioni, sed simul est cum informatione quocir-
ca ratione informationis anima est dissimilis
nau, ratione autem regiminis est similis, &
hoc tantum Aristot. respexit. Hæc fuit Simplicij,
& Platoniorū opinio, qui dixerūt animam
& informare corpus, & ipsum regere, vt nauta
nauim regit, ipsoque vt vt instrumento, sicuti
nauta vitur nau: hoc igitur respiciens Arist.
ibi significare vult se dixisse quidem animam ef-
se actum corporis vt informantem, & dantem
esse corpori viuenti, sed nihil dixisse de guberna-
tione, ideo; manifestum esse, an anima
preterquam quod est actus informans, sit etiam
actus gubernans, sicuti nauta dicitur actus nauis.
Huius veritatis argumentum clarissimum est,
quod Aristoteles nō de sola anima rationa-
li hoc dicit, sed de anima vniuersè, dicit enim
esse immanifestum, an anima sit ita actus cor-
poris, vt nauta nauis, reuera enim hoc compe-
tit etiam animæ sentienti, quæ est forma con-
stituens animal, & est vt nauta in nau, quia re-
git corpus, & ipso tanquam instrumento vitur:
hoc idem legimus apud Aristotelem in
contextu 28. octauo Phisic. vbi similiter ani-
mam comparat cum nau, & corpus cum nau,
nec loquitur de sola anima rationali, sed de
omni animalium anima, vt ipsi quoque ad-

Iacobi Zabarella Patavini

uerfarij non negarent, quia ibi est manifestif-
fimum; inquit enim animam mouere corpus
animalis, & ita animal diuidi in partem mou-
uentem, & partem motam, ratione quarum di-
citur a feipfo moueri. Si quis autem querat ubi
nam poſtea Ariſtotel. declarat an anima ſit actus
vt nauta in nauis, certum eſt id nullibi ab Ari-
ſtoſtele expreſſe declarari, colligi tamen facile
potest ex illis, quae de ſingulis animae partibus
poſtea dicuntur; anima enim regere corpus,
& imperare illi dicitur per cognitionem, vt aſ-
ſerit ipſe Ariſtotel. in contextu 4. libri 3. de Ani-
ma. Omnis igitur anima cognoſcēs dicitur re-
gere corpus, & illi imperare tanquam nauta;
ideo ſimilis eſt nautae, tum anima ſentiēs, tum
anima rationalis, quia utraque cognoſcitua
eſt; anima uero uetetalis, quum cognitione
crearet, non dicitur ſimilis nautae, neque impe-
rās corpori; Ariſtoſtele igitur nullibi docet ex-
preſſe animam eſſe vt nautā, quia ex eo quod
& anima ſentiēs, & anima intelligens ſunt co-
gnoſcentēs, colligere quiſque poteſt utranque
ipſarū inſtar nautae regere corpus. Hinc etiam
ſumitur ratio, cur Ariſtoſtel. ibi dicat eſſe im-
manifeſtum an anima ſit vt nauta, & cur hanc
conditionem in definitione animae non poſue-
rit; ratio enim eſt, quia non competit omni ani-
mae, non enim animae uetetalis, quia non co-
gnoſcit: ob id quum in eo contextu 1. abſolu-
tē de omni, anima querat abſq; vlla diſtinctio-
ne, an ſit ita actus corporis, vt nauta nauis, itre
dicit eſſe immanifeſtum, quia non omnibus
animae partibus cōpetit, vel latis eſt ſi dicamus
Ariſtoſtel. per immanifeſtum nil aliud ſignifi-
care uoluiffe, quam non expreſſum in defini-
tione animae propter rationem praedictam. Ad
quintum argumentum, quod ex contextu 21.
eiufdem ſecundi libri ſumebatur, reſpoſio col-
ligitur ex ipſis Ariſtoſtel. uerbis in eodem loco:
duo namque ibi ſunt Ariſtoſtelis dicta, quae nos
conſiderare oportet; vnum eſt. *De intellectu au-
tem, & ſpeculatrice facultate nihil adhuc manifeſtum
eſt.* Alterum uero eſt, quod ſtatim ſequitur.
*ſed videtur aliud genus animae eſſe, & hoc ſolum poſ-
ſe ſeparari, tanquam perpetuum a corruptibili.* Paucis
autem & praecedentia, & ſequentia conſide-
rantibus Ariſtoſtelem de ſeparatione partium
animae loqui, hanc igitur utraque haec dicta re-
ſpiciunt; ideo ſi utraque ab Ariſtoſtele aſſeue-
rante vt vera proferantur, eſt in ijs uerbis ma-
nifeſta, & inſolubilis contradicō, nam ſi de in-
tellectu ſpeculatiuo, hoc eſt, de eius ſeparatio-
ne nil adhuc manifeſtum eſſe aſſerit, quomo-
do poteſt ſequentibus ſtatim uerbis aſſeueran-
ter dicere ipſum eſſe aliud animae genus, & for-
mam abſolutam a materia; quum praefertim
in prompta ſit ratio cur nihil de illo manife-
ſtum ſit, nondum enim de ipſo actum erat, ſed
agendum in tertio libro relinquere. Ad tol-
lendā igitur in dictis Ariſtoſtel. repugnantiam

fateri cogimur non utranque dictum aſſeue-
rante, & ex animi ſententia proferri ab Ariſto-
tele, ſed vnum aſſeuerante & ſecundum mat-
terem propriam, alterum uero dubium, & iuxta
aliorum, uulgarium praefertim opinionem; ita
vt omnium uerborum ſenſus clariffimus hic
ſit, de intellectu autem ſpeculatiuo, nempe de
eius ſeparatione a corpore, ſi ſecundum rei uer-
ritatē loqui uelimus, nihil adhuc manifeſtum
eſt; ſi ſequamur id, quod alijs apparet, multis
uideretur ipſum eſſe aliud animae genus; uenit
enim ibi Ariſtoſteles uerbo, *uidetur*, quod ſigni-
ficat rem dubiam, & apparatus potius, quam
propriam ipſius opinionē, hanc enim ad aliam
locum declarandam remittit. Non eſt autem
ignorandum, Ariſtoſtel. eo in loco non omnino
quartum animae gradum excipere tanquam
immanifeſtum, & obſcurum, nam ſtatim ita
context. ſequente 22 inquit manifeſtum eſſe de
opinatio, neque aliud per hoc ſignificat, quā
eum ipſum quartum gradum; quanquam ibi
non amplius loquitur de ſeparatione a corpore,
ſed de ſeparatione partium animae ſecundum
locos iuxta Platonis opinionem, de qua antea
loquebatur, cuius methodi rationem non eſt
hic oportunitatem conſiderare; in contextu igitur
21. ſolum excipit intellectū ſpeculatiuum,
hoc eſt eundem quartum gradum vt exerce-
tem praefantiffimam ſuarū operationem, quae
eſt ſpeculatiua eſſentias rerum, & uniuerſalia;
quum enim hoc facere non poſſit, niſi ope in-
tellectus agentis, qui eſt forma uero abſoluta
a materia, adeo vt ex utroque intellectu conſtare
quodammodo uideatur intellectus ſpeculati-
uus, ideo non abſque ratione ſit vt hic uideatur
eſſe aliud animae genus, & forma abſoluta a ma-
teria, euenit enim hoc propter interuentum
agētis; & Aueroes quoque dicit intellectum
ſpeculatiuum conſtare ex intellectu poſſibili,
& phantasmaticus, & intellectu agente; hanc
igitur ob cauſam Ariſtoſteles, & in illo contextu
21. & poſtea in 32. excipit intellectū ſpeculati-
uum, tanquam illum, de quo nihil ibi manife-
ſtū erat, quoniam ratione intellectu agētis nō
cōtinetur reuera ſub animae definitione, neque
eſt actus corporis: at ratione aliarum ignobilium
rum operationum Ariſtoſtel. nunquam excipit
intellectum, neque dubitat ne ſub animae de-
finitione contineatur, ſed pro comperto habet
eum eſſe formam uiuentis corporis, & ſub ani-
mae definitione non minus, quam alias animae
partes contineri; nam in contextu 22. inquit nihil
dubium eſſe de opinatio, & in eo ipſo 32.
uocat quartū gradum *22. uerbo, & dicitur*, ne-
que vllum dubium de illo eſſe dicit, ſed ita iam
ſubiungit, de intellectu ſpeculatiuo aliam eſſe
rationem, & eſſe poſterius conſiderandum: de
intellectu igitur ſpeculatiuo, tota dubij ratio
prouenit ab intellectu agente, qui eſt aliud quā
mae genus, neque eſt actus corporis, vt Ariſtoſtel.
poſtea

postea in libro 3. declarat. Ad sextam argumētum sumptum ex contextu 4. & 6. libri 3. de anima, dicimus, intellectum dici posse committum corpori, vel immittum duobus modis: vno modo secundum esse, altero modo secundum operationem: & hoc adhuc duobus modis, vel enim ratione obiecti recipiendi, vel ratione corporis, quo vtatur ad recipiendum: adeo vt tribus modis dici possit intellectus committus, vel immittus, sed primus modus non fuit ab Aristotele consideratus in libro tertio de Anima, quoniam ibi proposuit sibi considerandam naturam intellectus respectu operationis tantum, nam secundum suum esse iam dixerat in principio libri secundi, omnem animam esse actum primum corporis naturalis organici, hoc est, formam informantem, quare necesse est intellectum hac ratione esse cum corpore committum, non quidem vera mixtio, quæ non est nisi corporis cum corpore, sed illa, quæ competere potest incorporeo cū corporeo, nam forma corpus aliquod constituens insinuat se in omnes partes materiæ, in qua inest, & ita dicitur committeri cum materia, sic igitur intellectus secundum suum esse non est immittus, sed potius committus cum corpore, prout nomine committionis nil aliud de notamus, quam veram materiæ informationem, & constitutionem speciei. Ratione autem obiectorum recipiendorum intellectus est immittus, quia in sua natura non habet aliqd ex obiectis recipiendis, nam intrinsece apparet prohibet alienum, vt inquit Arist. in illo contextu quarto, lib. 3. quare si in ipsa essentia intellectus contineretur aliquod ex obiectis recipiendis, prohiberetur alia recipere, quæ admodum materia prima, si in sua natura formam aliquam haberet, nullam post se aliam recipere: de hac tantum immittione loquitur Arist. in eo contextu 4. lib. 3. vt manifestissimum est, neque ex illa potest inferri immittio cum corpore secundum esse, quoniam etiam culibet sensui competentalis immittio respectu sui obiecti, organum enim visus recepturum colores debuit esse sine colore, & organum auditus debuit esse sine sono, & sic de alijs: attamen certum est sensuum esse formam materialem, & verè informantem materiam, quare ex eo 4. contextu nullum potest argumentum pro Auerroe sumi ad probandum intellectum non esse formam informantem. In sexto autem contextu loquitur Arist. de altera immittione respectu operationis, nempe quæ opponitur illi committionis, ex qua inferretur intellectum esse organicum, quam etiam Arist. prius occurrerit intellectum patiendū, ac recipiendū intelligere, ibi ostendit re vult ipsum in recipiendū non esse committum cum corpore, hoc est, non in ministerio corporis in recipiendis obiectis, sed ipsum met recipere, ad quod probandum hoc argumento

vtitur, quia si in recipiendū esset cum corpore committus, iam extraret aliquod eius organum in humano corpore. propterea quæ si recipiendū egeret corpore simul recipiente, iam postulat certam aliquam corporis temperaturam idoneam ad recipiendum, proinde statuat aliquam corporis partem, in qua hæc receptio fieret, quod esset ipsum esse organicum, nullū enim aliud est officium organi sensus, quam recipere species, quoniam igitur nullum appareret organum proprium, quo vtatur intellectus in recipiendis obiectis, dicendum est cum in operando non esse cum corpore committum, sed ipsum met recipere species, vnde postea colligit solam animam intellectuam dici posse locum specierum, locus enim recipit locatum, anima autem sensibilis non recipit species rerum sensilium, sed organum animatum eas recipit, proinde non anima ipsa, sed organum est locus specierum, anima verò intellectuua non vtitur organo corporeo in recipiendis speciebus, sed ipsa recipit, ideo rectè vocatur locus specierum. Quum igitur talem immittionem tribuat ibi Arist. intellectui, quæ solum respicit operationem, nullum inde sumere arguementum Auerroiste possunt, nam si hinc colligere velint immittionem cum corpore etiam secundum esse, negamus consequentiam, quia licet intellectus in recipiendis speciebus non vtatur aliquo proprio corporeo instrumento, per hoc tamen non stat quoniam sit forma hominis, & hominem in specie constituat sub animali genere, nam ex eo aliqua forma non habear organum proprium, non licet inferre eam non esse formam informantem, sed abiunctam à materia. Alia multa ad illius loci declarationem, & ad huius argumenti vanitatem ostendendam pertinentia dicta à nobis sunt in illius libri interpretatione, quæ hic referenda non sunt. Ad septimum quod sumitur ex cap. 7. lib. 10. Ethic. dicimus hominem apud omnes Philosophos esse mediæ nature inter mortalia, & immortalia, inter terrena, & diuina, pluribus 2. facultatibus præditus est, quarum alie faciunt eum similem brutis animalibus, & rebus ignobilioribus, alie verò reddunt eum similem diuinis, vt intellectus, præsertim speculatiuus, inter quæ duo extrema datur medius quidam status, in quem homo neque ad inferiora vergit, neque ad superiora, & huiusmodi est vita secundum intellectum practicum, ideo dici solet, hominem, si viuat secundum sensus, viuere vt bestiam, si verò secundum intellectum speculatiuum, viuere vt Deum, si verò secundum intellectum actiuum viuere vt hominem, sed tamen quando Philosophi ita loquuntur, non propterea negant vitam contemplatiuam homini competere quatenus est homo, sed id dicunt comparatione alius vite mediæ, secundum quam homo neutri extremorum similis esse dicitur:

sic

fic enim per comparationem vocatur status ille suprahumanus, absolute tamen non est suprahumanus, sed est penitus humanus, quicquid enim est in homine, humanum est, & eo humanius, quod magis proprium hominis est, quod circa contemplativa hominis vita est maxime humana, idque asserit ipse Arist. clarè in calce eiusdem capitis, dum ait. *Quod nature vniuscuiusque est accommodatum, id præstantissimum, ac diuinitissimum unicuique est, ergo etiam homini vita, qua ex intellectu traducitur, signidè maxime id est homo.* Vult igitur absolute loquendo intellectum esse humanæ naturæ maxime accommodatum, & hominem per eum maxime esse hominè, dum enim absolute quid natura humana sit consideramus, eam esse dicimus, per quam homo maxime constituitur, & ab alijs distinguitur, constituitur autem, & distinguitur per id, quod est summa ipsius perfectio, summa autem perfectio cuiusque speciei est præstantissimè eius partis operatio, qualis est in homine contemplatio, hac igitur nihil in homine humanius est, dum absolute hominem consideramus, dum autem nomine hominis non oēs humanæ vires, & operationes intelligimus, sed aliquas tantum ignobiliores, tunc vita contemplativa dicitur esse supra hominem, non quidem absolute supra hominem, sed supra hominem ita consideratum, quia homo est quidem naturæ mediæ, sicuti dictum est, non tamen per veram extremorum participationem, sed solum per eorum similitudinem, id eo nomine hominis quandoque perfectionè, & nobilitatem significare volumus, quandoque imperfectionem, & ignobilitatè, denotamus enim nobilitatem, quando dicimus hominem esse animal præstantissimum, & ad imaginem Dei esse factum, imperfectionem verò, quando excusare alicuius errorem volentes dicimus, homo est, & quando dicimus, humanum est peccare, & memto homo quod cinis es, & alia eiusmodi. Quando igitur Aristoteles dicit vitam ex intellectu non esse humanam, sed diuinam, non absolute negat esse humanam, sed solum prout humanum notat imperfectionem, neque vult esse propriè diuinam, quum propriè sit humana, sed per quandam superiorum similitudinem, & cum inferioribus comparationem, non est enim euidem generis mens, & intellectio in homine, & in superioribus, habent tamen quandam similitudinem, ob id homo respectu ignobiliorum vocatur diuinus, absolute tamen nihil est in homine, quod humanum non sit, & nihil in eo humanus est mente, atque intelligentia. Ad octauū argum. quod sumitur ex cap. 1. o. lib. 4. de Partib. Animalium, dicimus debilem esse rationem, quod sumitur a sola appellatione diuini, nam in contextu octauo, libri primi Phylisocem auscult. Aristotel. uocat diuinam,

diuinam, & in lib. 1. de octo animarum, v. 3. dicitur quamlibet animæ facultatem participare diuino quodam corpore præter illa, quæ elementa appellatur, neque præcipue animæ formam animam, vel oēs animæ esse à natura abiunctam, quod igitur mentem humanam vocet diuinam, nullius momenti est ostendendum eam non esse formam informantem, sed abiunctam à materia. R. O. aut, cur Arist. oēs animæ partes, & oēs formas nales appellauerit diuinam, est illa, quæ ex eius verbis sumitur in contextu 1. o. lib. de Cælo, ubi enim dicitur rebus omnibus à Deo cōiēdi: *omnibus autem, his quædem clarius, illis verò obscurius, qualibet enim res illud quod est, est per participationem perfectionis diuinæ, sed ea participatio est inæqualis, quoniam aliter res magis, aliter minus ad diuinam perfectionem accedunt.* Quis igitur esse cuique res tribuitur à forma, quælibet forma dicitur diuina, quatenus est imago alicuius gradus perfectionis diuinæ, ideo non male à Platone dictum est, omnia ex duobus principijs consistere, ex ente, & non ente, per ens enim Deum significabat per non ens verò primam materiam, quæ sit ex materia & forma consistere, sit consistere ex materia, & Deo. Solet et Arist. aliqui d. appellare diuinam comparatione rerum ignobiliorum, ut in primo Phylisoco prædicto formam vocat diuinam. Et respectu materiam quæ appentur, & in c. 3. li. 2. de ortu animarum, oēs animæ facultatem diuinam vocat respectu elementorum, & rerum animæ expertum, maxime igitur homini hæc appellatio conuenit, quia omnium sublunarium corporum præstantissimum est, & proximè oium ad Deum accedit, quid igitur mirum, si Arist. dixit substantiam hominis esse diuinam, & oēs formæ diuini esse sapere, & intelligere? applo enim diuini apud Arist. non denotat abiunctionem à materia. Ad nonum ex context. 5. 1. 2. Metaphys. responsio sumitur ex ipsis Arist. verbis in eodem loco, & ex Alex. interpretatione, quæ plana, & facilis est, aduersarij namque verba Arist. tum mutilata in medium afferunt, tum perperè interpretantur, citant enim verba hæc. *An oēs non habens materiam est indiuisibile, quæ admodum humanus intellectus, & subtrahit sequentia illa, aut quæ compositorum est, in aliquo tempore se hēt.* Dico igitur Arist. his verbis primum intellectum cum humanum non in eo comparare quod careat materia, sed in eo quod intelligat obiectum totum simul & indiuisibile, neque dicere humanum intellectum ita se habere sed aliquo tempore, adeo ut talis semper sit primus intellectus, qualis aliquo tempore est intellectus humanus, quod si putaret Arist. humanum intellectum esse formam abiunctam à materia ut illi uolent, certe non dixisset ipsum aliquo tempore tale esse, sed oēs tempore, qui si non dar esse, esse tamen per materia abiunctus, licet corpori adsistat. Est igitur sensus verborum talis: oēs non habens materiam est indiuisibile, quæ admodum humanus intellectus aliquo tempore se habet, est enim quicquid eius intelle-

Intellectio indiuisibilis, nempe quando intelligit obiectum totum simul, non per discursum à parte ad partem: verba autem illa, *sicut qui ens posterior est ad maiorem declarationem ab Aristotadijuntur*, & habent sensum vniuersalē, vt inquit ibi Alexander, ita vt sensus sit. Quom admodum se habet aliquo tempore humanus intellectus, aut vniuersē loquendo, omnis intellectus, qui composita intelligat, si alius præter humanum datur, qui sit eiusmodi, dicit ergo humanum intellectum esse compositorū, proinde intelligere quandoque cum discursu à parte ad partem, nec semper intelligere indiuisibiliter, sed aliquando, immo raro, hoc enim euenit, quando ad perfectionem ductus est. & fruatur felicitate cōtemplatiua. hoc est. omnia nouit, quæ homini in hac vita morali cognoscere datum est, tunc enim intelligit etiam intellectum agentem, proinde rem indiuisibilē, & indiuisibiliter, quod ipsemet Aristot. declarat, quando subiungit; *Non enim semper habet id, quod bene est, in hoc aut in illo sed in toto quodam id, quod optimum est, aliud ab eo existēs*, quæ verba Auerroistæ sic interpretantur, intellectus humanus non habet suam perfectionem in hoc, aut in illo indiuiduo, vt in Socrate, vel in Platone, sed hæc interpretatio ab Arist. alienissima est, neque ad id, de quo ibi sermo fit, vilo modo pertinet, nam Arist. ibi nec de indiuiduo, nec de specie loquitur, sed docere vult Deum intelligere seipsum indiuiduē, & id declarat per humanum intellectum, quem admodum enim humanus intellectus quandoque intelligit indiuisibiliter, nempe quando ad perfectionem peruenit, & intelligit intellectum agentem: ita Deus semper seipsum indiuisibiliter intelligit: hoc igitur significant verba illa Aristotelis, & eorum sensus hic est; perfectio humani intellectus non semper consistit in intellectu indiuisibili, quæ est quando partibiliter intelligit modo hoc, modo illud, & comparat hoc cum illo, & discurret ab hoc ad illud, quod quidem ei euenit in ipsa habituum acquisitione: sed quandoque habet in toto quodam, hoc est, in temporis momento indiuisibili id, quod est optimum, id est, cognitionem intellectus agentis, qui est diuēsum quiddam ab ipso, & ei iungitur tanquam forma extrinsecus adueniens, sic locum illum interpretatur Alexander, nam momentum temporis vocatur totum quoddam, quia quum partes non habeat, est totum simul, & indiuiduum, tunc igitur intellectus humanus in momento intelligit, sed quando intelligit discurrendo ab hoc ad illud, tunc intelligit in tempore. Quando autem subiungit Aristot. *Sic autem se habet ipsa seipsum intellectio noto auro*, profert hæc verba de primo intellectu, & sensus clarus est: sicut enim se habet quandoque, & raro humanus intellectus, videlicet quando indiuisibiliter intelligit intelle-

ctum agentem, sic se habet Deus in tota æternitate, nem seipsum semper intelligit indiuisibiliter. Patet igitur nullum argumentum contra nos ex eo loco sumi posse, immo ridiculus esset Arist. si id vellet, quod illi Auerroistæ attribuant, nam docere volens primum intellectum esse abiunctum à materia, non bene faceret hoc declarans per intellectum humanum, non enim ita immaterialis Deus est, vt humanus intellectus, & multo euidens est in immateriali esse Deum, quam intellectum humanum, quocirca Aristot. declarat et notus per ignotius, & per id, quod est dissimile, tanquam per simile; ideo nos ex eo loco contrarium colligimus, nam secundum Aristot. omne carens materia est semper indiuisibile, & indiuisibiliter intelligens; ergo humanus intellectus, qui non semper indiuisibiliter intelligat, sed raro, non est abiunctus à materia. Ad postremum, quod sumitur ex lib. 2. de ortu animalium, cap. 3. sectatores Alexandri varijs modis responderunt. Simon Portius in libro suo de mente humana traxit verba ipsa Arist. ad operationem respectu intellectus agentis, & docet esse intelligenda de actu secundo, operatio enim intellectus dicitur extrinsecus accedere, quatenus pendet ab intellectu agente, qui extra est, & sine quo non fit intellectio. Sed alij posteriores Alexander sententiam Portij non receperunt, quia reuera verbis Aristot. accommodari non potest: Aristot. enim ibi questionem proponit de ipsa animæ substantia, de actu primo, non de actu secundo, quærit enim de facultatibus animæ, an extrinsecus adueniant, nec ne; nomen autem facultatis apud Aristot. semper sumitur pro anima ipsa, vñquam pro operatione, neque pro intellectu agente, hic enim non est pars animæ nostræ, vt alio in loco demonstrauimus, proinde facultas animæ appellari non potest. Præterea si dictum illud Aristot. sic intelligatur, falsum est, quia non solus intellectus operatio ratione mouentis extrinsecus accedit, sed etiam operatio sensus, nam etiam visio fit per actionem obiecti externi in oculum, & præterea ad eam necessarium est instrumentum externum, quod proportionate respondet intellectui agenti secundum Aristotelem, quare non minus visio extrinsecus aduenit, quam intellectio. Ideo alij hæc responsione relicta cōfugerunt ad intellectum speculatiuum, & de hoc dixerunt esse intelligenda verba Aristotelis qui eundem exceperat in contextu 21. & 32. lib. 2. de Anima, & distinguet à quarto gradu vitæ; hic enim dicitur extrinsecus accedere ratione intellectus agentis, qui in eo coramprehenditur, sicut antea diximus. Sed hi mihi videntur in eisdem difficultates incidere, ita quas Portius incidit: nam dicere intellectum speculatiuum nil aliud est, quam dicere præstantissimam intellectus operationem, tunc

Iacobi Zabarella Patavini

enim dicitur speculatiuus, qñ essentias rerum actu speculatur, quoniam igitur dicentes hunc extrinsecus accedere, respiciamus vel intellectũ agentem, vel operationem vt pendente ab intellectu agente, respõsio hæc in idem cadit cum rñsione Portij, nõs cõuenit cõ verbis Aristot. qui eo in loco de seõs facultatibus animæ loquitur, quare nomine mentis nil aliud intelligere potest, quàm mentem humanam, quæ vocari solet intellectus potestate, de quo in præsentia disputamus, idque confirmatur ex sequentib. Arist. verbis, quibus rationem affertens dicit, *Nihil enim epm eius aliõne communicat aliõ corporalis.* sic enim distinguit intellectum à sua operatione, & cur extrinsecus accedat, hæc rationem adducit, quoniam in sua operatione corporeo instrumento non vitur, hæc autem nõ probat de ipsa substantia intellectus possibilis, hunc igitur Aristot. respicit, quare neutra horum solutio recta, est, & difficultas integræ manet, quomodo Arist. dicit solam inter animæ partes humanam mentem extrinsecus ad venire. Petrus Pomponatus mox quidem iudicio proximè omnium ad Arist. mentem, & ad yeram argumenti solutionem accessit, eam tamen nõ perfectè assequutus est, quia ipsam quidem veritatem iuxta Aristotelis mentem optimè declarauit, sed ad illa Aristotelis verba, in quibus aduersarij maximam vim faciunt, nihil respondit, nam in libro 1. sup. Apolog. c. 7. locum illum declarans, inquit Arist. asserere non ipsam mentis substantiam extrinsecus accedere, sed solam principium effectiuium, qd externum est, hoc enim ibi paulò post ab Aristotele aperte dicitur. Attamen quoniam Aristotele in loco non solum intellectum, sed quamlibet etiam aliam animæ partem dicit habere principium actiuium celeste, a: diuinũ, quod nobilitate excellit naturas elementorũ, difficultas manet, quam Pomponatus non soluit, quomodo prius dicit solam mentem hæc ratione extrinsecus aduenire. Vt igitur nos veram huius argumenti solutionem, quam nemo vidit, asseramus, declaranda sunt verba, & consilium Aristotele in loco, his enim intellectis, nõ modo difficultas omnis tollitur, sed etiam validum pro nobis argumentum inde sumitur, & eõ validius, quo ab interpretatione ipsiusmet. Auerrois in eo ipso loco non recedemus, adeo ut mirandum profectò sit, quomodo Auerroistæ loco illo tanquam Achille pro Auerroë aduersus sententiam nostram videntur, illius tñ interpretationem, quam ibi asserit Auerroës, non animaduertat. Quum in primo eius libri capite Aristot. docuisset semen maris proiectum in feminam non esse materiam animalis, neque fieri partem vllam ipsius, sed solam agentis officio fungi, sanguinem autem menstruum femine esse totam materiam animæ generandæ, & postea in 2. cap. de ipsius

femine natura loquutus esset, mox in initio tertij, quod nobis considerandum proponitur, tres quæstiones soluedas in medium affert, sed proposita prima statim subiungit soluedas prius esse alias duas sequentes, etenim earum solutio ad primam soluedam conferebat, prima quæstio est, quom semen maris nõ sit pars aliqua ipsius conceptus, neque habeat locum materiae, in quod namleuis corpulenta conuerteratur, quum certum sit ipsum non posse transire in nihil, secunda est, an sanguis menstruus foeminae, qui est materia conceptus, accipiat ali quid à semine maris; tertia deum est, an in semine, & in conceptu insit anima, qua animal est animal. Hanc tertiam quæstionem statim primo loco soluit, quia cognouit eius solutionem ad secundæ solutionem conferre, & solutio in hoc consistit, quod omnes animæ partes in conceptu nondum separato ab vtero, in sunt prius potestate, quàm actũ, quia in materia apta ad formam recipiendam necesse est vt forma prius insit potestate quàm actũ. Sciendum autem est hoc posse intelligi tum de primo, tum de secundo actũ, nam embryum antequam accipiat animam, habet potestatem respectu actus primi, ea verò recepta habet potestatem respectu actus secundi, quoniam anima illa nõdum vitur instrumentis proprijs, quia his non incipit vti, nisi post separationem conceptus ab vtero, quare antequam separaretur, vitit illud animal insit illius formæ, non enim nutritur sumens ore proprio cibum, nec proprio ventriculo concoquit, sed per vmbilicũ recipit à matre sanguinem, sicut alia membra omnia illius formæ, & hæc ratione dicitur habere animam potestate. quoniam eius anima nondum potest per propria organa operari, quum imperfecta atque imbecilla sint, ita vt conceptus, dum est in vtero, dicatur habere animam potestate solum, non actũ, id est, non actũ completo. Hæc igitur ad tertie quæstionis solutionem ab Arist. ibi dicuntur, & alia etiam multa, que non refero, quia ad nos in præsentia non attinent. Postea verò quando dicit, *sed aut omnes contingere, quam ante non fuerint, necesse est*, multi putant nouam aliam quæstionem discernendam proponi relictis alijs duabus, sed hi consilium Aristotelis non penetrant, quum enim non multo post, quando dicit, *Corpus autem genuitæ, in quo semen animalis principij conceptum una prouenit*, soluat primam quæstionem de semine, in quodnam eius corpulenta conuertatur, necesse est vt prius secundam soluerit, vult igitur alijs prædictis verbis eam solvere, sed id facit proponens aliam nouam quæstionem, quod quidem alios deceptit, vt crediderint non secundam quæstionem ibi solui, sed aliam nouam, quæ ibi proponitur, non autem dicimus proponi quidem quæstionem nouam, & solui, sed eam esse secundam, & ab

Aristo-

Aristotele eo consilio proponi, vt ex eius solutione secundæ præcipue quæstionis solutionē colligamus, & nisi hoc dicamus, nullus alius apparet locus in quo secunda illa quæstio solvatur, quæ fuit, an sanguis mensurus femine accipiat aliquid a semine maris, an nihil; hanc igitur vt soluat Arist. aliam nouam quæstionē proponit, eaque est, quum in conceptu nondū separato anima pro actu primo accepta insit prius potestate, quàm actu, vnde nam adueniat actu; & statim tria membra discutenda proponit, vt declaratur, quodnam illorum adferendum sit, necesse enim est, vel omnes illas animæ facultates præfuisse, & postea illi materiæ aduenisse, quod esset eas omnes extrinsecus accedere, vel omnes in illa materiæ innasci, quæ ante non fuerint, & ita nullam extrinsecus aduenire, vel tandem aliquas innasci, quum prius non fuerint, aliquas verò induci, quum prius fuerint, non est autem ignorandus verus sensus quæstionis huius, in quo manifestum est plurimos fuisse deceptos, cognoscere enim oportet quid ibi significet extrinsecus accedere; certum est quæstionem illam non proponi de anima secundum speciem, quia nulli dubium est eandem secundam speciem præfuisse, sed proponi de eadem numero anima an præxiterit, & extrinsecus materiæ inducitur sit, ita ut prius extra materiæ generationis fuerit, & il li postea inducitur sit, certè in hoc sensu accipit ibi Arist. extrinsecus accedere, quod fit vt tum secundum sententiam Arist. tum absolute secundum rei veritatē nulla prorsus anima hoc modo extrinsecus accedat, sed omnes nulla excepta in ipsa generationis materiæ innascantur, cum hoc tamen discrimine, quod ceteræ præter rationalem ita in illa materiæ innascuntur, vt de illius potestate educantur, & hac ratione ab agente naturali dicantur attingi, hoc est produci; anima verò rationalis ita in materiæ innascitur, vt ab agente naturali non attingatur, ne que de materiæ potestate educatur, sed a Deo creatur, non enim ita creati animam humanam dicendum est, vt prius extra corpus a Deo producat, deinde creata inducatur in corpus, sed vt in ipsomet humano corpore a Deo immediate creetur, & eodem momento creata, & insula dicatur, agentis verò naturalis opera in eo tantum consistere intelligatur, vt materiæ disponat, ac præparet ad eam recipiendam, hoc dico secundum rei veritatem, nam quid hac de re Aristot. senserit, & an talem creationem cognouerit, dubium est, idque discutere ad propositam nobis considerationem non attinet, hæc autē dicere volui, ut omnes intelligerent, nullam animæ partem, ne ipsam quidem rationalem extrinsecus accedere, prout ibi ab Aristotele sumitur extrinsecus accedere, nempe ut ita præxiterit, ut potuerit ante ingressum corporis operari. Hac igitur quæstione, & ijs trib.

membris propofitis antequam Arist. ex animi sententia eam soluat, disputationem, vt plerūque facere solet, præmittit: nam etiam in cap. lib. de partibus animal. quum quæstionem p. posuisset an de omni anima agere ad Philoſophum naturalem pertineat, antequam eā solueret, voluit dubitando argumentari; hoc idē igitur etiam in eo loco facit, quod quum alij non viderint, omnes decepti sunt, putantes Arist. statim soluere difficultatem propofitam, & ex animi sententia loqui, quum tamen hoc facere non incipiat, nisi vbi in Latino codice ita legitur, *Sed enim omnis anima facultas*. Adeo ut omnia præcedentia verba disputatiua sint, & nihil in ijs ab Aristot. certū statuitur, sed omnia dubitandi, seu argumentandi gratia dicantur; argumentatio autem talis est. Quam Arist. tria, vt prædicimus, membra propofuisset, voluit vnum ex eis tantummodo impugnare disputandi gratia, nempe illud, quod dicebatur omnes partes animæ extrinsecus accedere, hoc enim falsum esse ostendit, & quia vniuersalis affirmatiua falsi eueritur per probationem contradictoriæ, quæ est negatiua particularis, scilicet, aliquas animæ partes extrinsecus aduenire non posse: idē hanc probat Arist. & argumentum sumit ab illis, quæ organice sunt, & per propria organa operantur, hunc in modum, si hæc extrinsecus accedunt, vel cum corpore aliquo adueniunt, vel sine corpore, non sine corpore, quum sint organice, operari sine corpore non possunt, proinde neque sine corpore esse, quia sic essent otiose, & sine operatione, quod dicendum non est, eas igitur extra corpus sine ullo corpore præfuisse impossibile est, quum sine corpore organo non operentur, sed neque cū corpore extrinsecus aduenire possunt quia nullum aliud corpus apparet, cum quo aduenire dicantur sanguini mensuro, nisi semen maris, cum hoc tamen aduenire extrinsecus nequeunt, ergo cum nullo, assumptum patet per fundamentum modo actum, tales enim animæ partes esse non possunt sine corpore hñte organa quæ statuta sunt, ad singulas requiruntur, vt facultas ambulatiua non potest esse sine pedibus, nec visiva sine oculis; at semen non huiusmodi corpus est, his instrumentis præditum, sed est simile quoddam, immo est excrementum vltimi alimenti ex cibus geniti, igitur hæc facultates neque sine corpore, neque cum corpore aduenire extrinsecus possunt: hæc est Arist. argumentatio, in quo notare manifestē possumus Arist. sumere extrinsecus accedere pro eo, quod est præfuisse extra corpus, ita ut ante corporis ingressum operari potuerint, deinde in corpus in duci, patet enim Arist. ex eo quod extra corpus non possunt operari, probare eas extra corpus non extitisse. Hanc argumentationē statim sequuntur verba illa, *Reitas igitur ut mens sola extrinsecus accedat, eaque sola diuina sit, imò enim cum ejus, actione*

Iacobi Zabarellæ Parauini

actione communicat actio corporalis. Quæ absque dubio in disputatione comprehenduntur, & nihil certi statuunt, sententia namque Aristoteli hæc est, oēs animæ partes extrinsecus accedere in possibile est, nam multæ sunt organicæ, idque extrinsecus accedere nequeunt, sed sola relinquunt mens, quæ extrinsecus accedere possit, ac diuina esse dicitur propterea quod in sua operatione nullo corporeo instrumento vitur, quasi dicat Aristoteli quantum attinet ad vim rationis huius, quæ ab organo sumitur, ex ea non paratur de intellectu quod extrinsecus accedere non possit, etenim non habet organum, ex quo argumentari, ut de alijs possumus, sed ita est, si de reliquis facultatibus probetur quod extrinsecus aduenire non possunt, hoc est sufficienter ad impugnam illam vniuersalem, quæ dicebat oēs extrinsecus aduenire; igitur manifestum est id, quod antea diximus, maximam esse huius loci consonantiam cum cõtextu. 1. lib. 2. de Anima, ubi de separabilitate sermo erat ex illis enim animæ partibus, quæ proprijs instrumentis vitur, Aristoteli utroque in loco argumentum sumpsit, ex illis verò, quæ non sunt organicæ utrobique dixit nullum posse argumentum sumi ad probandum quod separari non possint, & quod nequeant extrinsecus aduenire, nam ex organo quidem probatur aliquas animæ partes accedere extrinsecus non posse, at ex organi defectu non probatur aliquas extrinsecus accedere, sed solum eas a nullo organo prohiberi quin extrinsecus accedere possint: per hoc tamen non stat, quin ab aliquo alio prohiberi possint, quemadmodum in eo quoque 1. cõtextu. confiderauimus. Hæc est actio dubio sententia Aristoteli. eo in loco, eaque in Græcis verbis multo manifestior est, nam errorem in Latinis notari non parui momenti: quum enim Græcè legatur *ἀνίμα δὲ*, Theodorus Gaza vertit, *resistat igitur*, quum vertere debuerit, *resistat autem*, quate verum non est id, quod alij pro comperto sumunt. Aristoteli ex dictis conclusionem colligere, quæ propriam sententiam proferat: sed vitur dictione aduersatiua, quæ nil aliud significat, quàm id, quod modo diximus, non posse ex intellectu idem argumentum sumi, quod ex alijs animæ partibus sumptrum erat, propterea quod ipse non est organicus, adeo ut dubium de ipso maneat, an extrinsecus accedat, necne. Sic interpretatur Auerroes ibi verba illa in sua paraphrasi, in eorum loco, & ad ea interpretanda ipse hæc ponit. *De intellectu tamen dubium est, quum eius operatio non visetur communicare cum organo corporeo.* Cognouit enim Auerroes verba illa ab Aristotele sub dubio esse prolata, & rectè vitus est dictione aduersatiua tamen, idco & admiratione, & visu dignum est quod Auerrois sit, dum Auerrois sententiam tueri uolunt, ita illis Aristoteli verbis innitantur, & ita inflati incedant, ut putent se demonstrasse, hocque animadu-

tat ipsiusmet Auerrois interpretationem huius eorum sententiæ refragari. Patet igitur nullum proflus argumentum inde sumi posse ad probandum mentem humanam non esse formam hominis, quum neque dicat hoc Aristoteles, neque omnino informationem, vel informationis negationem respiciat, quum huius consideratio ab illis propositis questionibus sit penitus aliena. Quod autem prædicta verba non sint ab Aristotele ex animi sententia prolata, sed sub dubio, & in parte disputatiua cõtineantur, non id solum quod præter diximus, declarat, nempe quod falsum esset Aristoteli dictum, quod non potest mens extrinsecus accedere eo modo quo ibi sumitur extrinsecus accedere: verum etiam illa, quæ statim sequuntur, apertissimè demonstrant: nam questionis solutio, ac propriæ sententiæ determinatio in ijs sequentibus verbis incipit, *Sed dum conuenit anime facultas.* Sed in eorum quoque conuersione erauit Theodorus Gaza, quum enim Græca verba sint *ἀνίμα δὲ δὲ ἴσχυρι δυνάμει*, non bene dictio illa, sed enim, refert vitus illarum dictionum *ἀνίμα δὲ*, sed ita absque dubio vertendum fuit. *Omnis igitur anime facultas.* Cerrum autem est, potestque apud Aristoteli frequentissimè obseruari dictionem *δὲ*, tunc poni, quando concludere, & ex dictis colligere aliquid vult, sed *ἀνίμα δὲ*, tunc dici, quando aliquid, quod antea proposuerit, aggreditur, atque incipere vult, & ita competet Aristoteli in concludendo dicere, *ἀνίμα δὲ*, sed frequentius in aggrediendo, seu incipiendo; incipit ergo ibi questionem soluere post præmissam disputationem, & solutio manifesta est; quum enim quæstio proposita esset de partibus animæ, an extrinsecus accedant, seu omnes, seu aliquæ, cognoscens Aristoteli nullam extrinsecus accedere in eo sensu, ut ipsa animæ substantia dicatur prius extra corpus existere, & operari, postea in corpus induci, alium modum in mediū affert, quo dici potest, non solum aliquam partem, sed etiam omnes extrinsecus accedere, nempe ratione causæ efficientis, formæ namque inanimatorum de materia educuntur ab agente elementari; nam calor elementaris in generatione mixti locum habet agens in educenda forma mixti de potestate materiæ, ut alio in loco declarauimus, sed anima non potest a facultate elementari produci; quare principium animæ habet exteruum, nempe cœleste, atque diuinum; itaque causam agentem in productione omnium partium animæ refert Aristoteli in facultatem cœlestem, hoc est, in astrorum vires, quas etiam inquit inter se diffidere maiore, ac minore nobilitate, prout etiam animæ producendæ nobilitate discrepant, & sunt alia; alijs nobilioribus, adeo ut a facultate cœlesti nobilitate nobilior etiam animæ pars produci dicitur: in hanc igitur causam agentem refert Aristoteli productionem animarum; nam anima-

lia, quæ ex putri materia generantur, ibidem asserit à tali celesti principio generari; illa vero, quæ per propagationem, & ex femine gignuntur, inquit habere in feminibus facultatē generatricem à celestibus corporibus inditam, quàm dicit esse calorem, non quidem elementarem, & igneum, si quidem calor igneus non est productivus vivens, sed calorem celestem, & à cælo impressum, proinde referentem naturam: quinti elementi, quod est elementum stellarum; calor enim vitalis, qui in femine est, locum tenet illius quinti elementi, quum ab eo proveniat, & tanquam illius instrumentum est productivus animalis: postea verò alijs sequentibus verbis, inquit duas in feminibus vires inesse, vnam ab ipsis separatam, alteram verò non separatam; agit enim semen, tum virtute propria tanquã agens proximam, tum et virtute celesti tanquã instrumentum celestis agentis, & hac rōne dicitur in femine inesse principium actuum ab ipso separatum, hoc est rectum, & gubernatum ab agente separato, unde dicitur solet, Sol, & hō generant hominem: propria aut ipsius feminis virtus non potest esse alia, quam elementaris, quum semen ex elementis constet: nam hæc quoque virtus suam actionem contribuit, sed ad animalis generationem nullius momenti esset sine altera, quam semen à Cælo accipit. Hoc igitur modo inquit ibi Aristotel. omnes partes animæ extrinsecus accedere, non quidem ratione suæ substantiæ, sed ratione principij agentis, quod non est elementare, sed cælestis. Hoc autem Aristot. dictum, utcumq. ab ipso intellectum sit; de quo in præsentia non disputo, verum etiam absolute eî, si sano modo intelligatur: nempe, ut dicamus alias partes animæ præter rationalem ita produci ab illo celesti principio, ut ipsi de potestate materiam educi ab illo dicantur: animam verò rationalem à solo Deo immediate creati in corpore, pendere tamen ipsam quoque à celesti principio nobilissimo, quod materiam tantummodo præparat, & idoneam recedat ad ipsam recipiendam, sed ipsam met animam nō producat. Quod autem Aristotel. prædictis verbis dicat, solam mentem esse divinam, id nullius momenti est ad probandum eam esse à materia abiunctam, quia ibi divinam vocat consistens eam extrinsecus accedere: nam si extrinsecus adveniret eo modo, quem antea declaravimus, utque divinum quiddam absolute esset, maxime verò comparatione aliarum partium animæ; ideo etiam paulo post eam vocat Aristot. divinam, quippe hanc comparationem respiciens, & ibi mentem ipsam ex pli gratia nominat, quando dicit (*quæ est, que mens appellatur*) id enim, quod ibi dicit de pendencia ab agente exteriori, verum esse prius dicitur de omnibus animæ partibus: sed quæ de

intellectu est manifestissimum, quum sit pars omnium nobilissima, ideo ipsum excepti gratia ibi nominare voluit: quod autem qualibet pars animæ nobilior respectu ignobilioris dici possit divina, ipsemet Averroes sepe asserit: nam in Comment. 59. lib. 2. de Anima, animæ quoque sententiam divinam appellat, inquit enim Aristotel. existimasse in sensibus actum primum produci ab intelligente agente, & à divino principio, & citat Aristotel. in libris de Animalibus, innuens caput illud 3. libro 2. de Animalium generatione: similiter in Comment. 3. 1. septimi Metaphys. & in 18. duodecimi loquitur Averroes de hac omnium partium animæ divinitate, secundum Aristotelem: & citat eundem locum. Paret igitur cur Aristot. mentem humanam, & ibi, & alijs in locis divinam appellet: at nos, qui veterem philosophiam sectamur, aliam quoque rationem asserimus, cur inter omnes animæ partes sola humana mens dicatur divina; est enim divina non solum comparatione aliarum, sed etiam quia sola est à Deo immediate creata, alie vero partes nō sic, sed per media agentia naturalia de materia potestate educæ sunt.

Averrois, ac Themistii opinio de intellectu

veritate, & eorum argumenta.

Cap. X.

Licet per ea, quæ hæc tenus dicta sunt, aliud quoque Averrois dogma sit reprobatum, nempe id, quod dicit, mentem humanam vnam tantum numero esse in tota humana specie; quia si est forma materiam informans, & qua homo est homo, necesse est ut iuxta numerum individuum hominum sit multiplicata: at tamen ad veterem huius erroris confutationem, & ut argumentorum, quibus ad hoc probandum Averroes usus est, vanitas manifesta fiat, libet aliqua separationem de hac re scribere: Fuit itaque Averrois, atque etiam Themistii sententia, quam postea multi postenores sequuti sunt, animam rationalem humanam, quæ ab Averroe vocatur intellectus possibilis, non esse iuxta hominum numerum multiplicatam, sed vnam tantum numero in tota humana specie, & esse intelligentiam omnium infimam, cui assignata sit tota humana species tanquam proprius, & illi æquius orbis, & que intereunt aliquo homine non intereat, sed in reliquis hominibus eadem numero maneat, ut apud eum legere possumus in Comment. 59. lib. 3. de Anima, & apud Themistium in context. 20. eiusdem tertij, & in sexagesimo primi. Ceteri vero omnes Aristot. interpretes Græci, & Latini putarunt eam esse multiplicatam, ut non modo secundum Aristotelem, sed etiam secundum veritatem asserendum est. Videtur quidem Simplicius in 2. context. il-

Iacobi Zabarellæ Patauini

lius lib. 3. dicere animam rationalem secundum se unam esse, per suam autem in corpus progressionem multiplicari: sed hoc alijs pluribus simplicij figmentis annumerandum est, multa enim dicit, quæ simul esse nequeunt, & manifestam repugnantiam habent, veluti animam rationalem totam esse in se manentem, & perfectam, & totam esse lapsam in corpus, & imperfectam: eamque unam numero esse secundum se, in hominibus autem esse multiplicatam, & alia eiusmodi, quæ neque esse, neque cogitatione comprehendi à nobis possunt. Ideo his omnibus dimissis, satis nobis erit illam simplicij confessionem accipere, quod anima rationalis in hominibus multiplicata numero sit, non ut Auerroes, ac Themistius voluerunt, una numero in omnibus. Hac igitur de re sermonem habitum, ante omnia in medium afferemus Themistii, & Auerrois argumenta, postea veritatem demonstrare, & omnia illa argumenta soluere nitemur. Primum quidem hoc argumentum ambo vtuntur, quomus enim Themistius illud ad ducit ad ostendam vitam intellectus agentis, idcirco tamen aptari potest ad patientis quoque vitam demonstrandam, sicut eo vsus est Auerroes, nec minus roboris iuxta eorum sententiam habet in intellectu patiente, quam in agente; argumentum autem tale est. Si anima rationalis esset iuxta hominum numerum multiplicata, esset forma materialis, consequentia iuratur ex Aristotele in contextu 49. duodecimi Metaphysicæ ubi dicit multitudinem individuorum sub eadem specie a materia provenire; consequens autem falsitas ita probatur, omne materiale est potestate intellectum, ut ait Aristoteles in contextu 16. lib. 3. de Anima, omne autem potestate intellectum est obiectum motuum intellectus patibilis; ergo idem intellectus est obiectum sibi ipsi, & mouet seipsum, & recipit se, vel intellectus non est intellectus, sed est. Idem modo obiectum intellectus; quod igitur hæc sint absurda, id quoque, ex quo deducantur, absurdum est, quare intellectus non est forma materialis, proinde neque multiplicatus. Secundum argumentum in prædicto loco offert Auerroes tale; si intellectus patibilis multiplicatus est, ergo etiam intellectiones sunt multiplicatæ, hoc est, intellectus eiusdem rei meæ, & tuæ, sunt penitus distinctæ numero, hoc autem dato, sequitur, rem intellectam habere rem intellectam, & illam adhuc habere rem intellectam, & sic in infinitum: consequens est absurdum, consequentia verò ita probatur: singularia sunt intellecta potestate vniuersale autem est actu intellectum, ideo singularia dicuntur habere rem intellectam, quatenus habent vniuersale, quod est actu intelligibile; singularia igitur intellectiones habebunt suum vniuersale tanquam actu intellectum, quomus ipsa sint potestate tantum intellecta, nam intelle-

ctio communiter accepta de illis prædicabitur, ut vniuersale de singularibus; hanc igitur intellectus intelligit ut rem vniuersalem: atqui intellectio ipsa intellectio est intellectio quædam singularis, quia est in animo huius hominis singularis; igitur si plures singulares homines intelligant intellectioem vniuersalem, per se plures singulares intellectiones intellectioem vniuersalem, ergo adhuc habebunt rem intellectam, nempe aliud vniuersale eas comprehendens, & sic in infinitum. Dicendum igitur est (inquit Auerroes) tuam intellectioem, & meam, non esse penitus numero distinctas, sed esse aliquo modo plures, & aliquo modo vnâ; plures enim sunt ratione diuersorum phantasmatum, vna autem numero ratione intellectus, quæ eas recipit, quia vnus numero est. Tertio Auerroes, ac Themistius in prædictis locis, ita argumentantur: Si intellectus huius hominis esset penitus numero distinctus ab alterius hominis intellectu, non posset magister in animo discipuli scientiam producere, quomus enim scientia non sit qualitas actiua, non potest aliam numero scientiam in alio generare eo modo, quo calor ignis producit in alia re aliud numero calorem; igitur fateri cogimur vnâ, & eundem numero esse intellectum magistrum, atque discipuli, & discipulum eadem quam magister habet, scientiam acquirere. quoniam à magistro excitatur ad eandem, quæ in animo magistri est, recipiendam.

Predicla sententia confutatio. cap. XI.

AD huius sententiæ falsitatem demonstrandam satis est (ut paulo ante dicebamus) illud vnum argumentum, quod deducitur ex prædemonstratis: nam si anima rationalis est forma dans esse homini, sicut ostendimus; necesse est ut sit multiplicata; quia si esset vna numero in omnibus, omnes homines essent vnus homo singularis, vel ego essem per esse tui, & tu esses per esse mei, quæ vtræ absurda, & inexcogitabilia sunt: consequentia autem manifesta est, & ab Auerroistis concessa; quia necesse est formam hanc singularem constituere individuum vnum, quare vel omnes homines essent vnus homo, vel si plures, vnus esset per esse alterius, & vnus constitutus esset omnium constitutus, quæ omnia sunt absurda, & implicent contradictionem. Solus tamen Achilinus hanc consequentiam negare ausus est in Quolibeto 3. dubio 2. inquit enim animam rationalem esse formam verè informantem & esse vnâ numero in tota humana specie, non multiplicatam; negat autem prædicta absurda sequi, quia putat omnem tolli difficultatem dicendo vnâ quidem esse, diuersâ tamen individua consistere, & dare diuersâ esse pro diuersitate cogitatarum, quæ

que in diuersis hominibus sunt, quia propter has fit vt esse meum non sit esse tuum, nec firmus omnes vnus homo, nam ab eadem forma numero recipi mus diuersa esse, quatenus illa est coniuncta cum diuersis cogitatis: sic igitur sumus multiplicati, & numero distingui mur, licet ipsa vna & eadem numero maneat. Sed Achilli vna est omnino absona rationi, quia vel à forma pendet singularitas, vel a materia, si a forma, ergo vna numero forma vni numero singulare constituit, proinde valida est consequentia nostra, si verò a materia, siue (quod idem est) a conditionibus materialibus, necesse est ab his forma indiuiduari, & fieri hanc, numeroq; distinctam a forma, alterius: prorsus em̄ necessarium est formam aut indiuiduare, aut in diuiduari a materia, in qua est, & quā informat, quia, vr̄ inquit Arist. in 2. Phisic. materia, & forma inuicem referuntur, & ad aliam numero refertur alia materia; quo fit vt quicquid est in hoc indiuiduo, ex necessitate sit hoc, & numero distinctum ab alijs eiusdem speciei. Est etiam rationi consentaneum, vt forma vltima restringat, & determinet alias, sed nō ipsa ab illa illarum determinetur; ac restringatur: quare dicendum potius est animam rationalem determinare, & coartare imaginatiuam, quā ab illa coartari. Ex his igitur patet, efficacissimum esse argumentum nostrum, & neque recipiendam esse Achilli solutionem in Aristot. philosophia, immo neque absolutē in Aristot. philosophia. Cognouit hoc, atq; confessus est Auerroes: videns enim poni simul non posse vnitatem numeralem anime rationalis in tota humana specie cum informatione, negauit eā informare materiam, quum vni numero in omnibus esse existimauerit. Quā igitur nōs de monstrauimus eam esse formam verē informantē; valida est Auerroes quoque consistente hęc consequentia, intellectus est forma, qua homo est homo, ergo est multiplicatus, nec potest esse vnus numero in tota humana specie. Ad hoc idem demonstrandum efficacissima est rō ab Auerroes aduersus seipsum adducta in prædicto loco, nec bene soluta, quæ ab operatione sumitur, & talis est: actus secundus nempe ipsa intellectus, multiplicatur iuxta numerum indiuiduorum, ergo etiam actus primus: patet consequentia, quia diuersitas operationum indicat diuersitatem formarum: assumptum autem manifestum est, quia mea intellectio non est tua, & me intelligente alij homines non ex necessitate eandem rem intelligūt. Soluit hoc argumentum Auerroes, confugiēs ad diuersitatem phantasmatum, ex qua inquit, prouenire diuersitatem intellectioem; quia licet vnus sit intellectus in pluribus hominibus, tñ quum phantasmata in ijs diuersa sint, & sine his homo non intelligat diuersas quoque esse intellectiones necesse est. Hanc Auerroes eua-

tionē euertere nititur Thomas in 1. par. Sum. q. 66. art. 3. & in opusculor. 6. vana enim reuera est, quoniam phantasma, vt rectē Thomas considerat, in intellectu hęc locum mouentis, non formæ vt perperam Auerroes accipit, sed locum formæ habet species intelligibilis a phantasmate in intellectu producta. Quomodo autē color realis respectu oculi non habet formę locum, sed mouentis, species autē coloris recipitur in oculo ad modum formæ: igitur phantasma quidem huius hominis non potest esse illius, quia phantasia huius differt numero a phantasia illius, sed species intelligibilis necesse est vt vna & eadem in omnibus sit; quum em̄ vnus numero intellectus in omnibus hominibus infit, necesse est vt quicquid in eo recipitur, in omnibus similiter recipiatur: idem igitur phantasma, quum in me est, agit in intellectum, necesse est omnium hominum intellectum ex ea adione pati, & intelligere, quemadmodum si vnus numero esset oculus omnium hominum, necesse esset vt eo pariente a quolibet colore omnes simul homines illum colorem viderent. Nonnulli tamen hoc Thomæ argumentum parui momenti esse putant, & dicunt solui duobus modis posse: Primo quidem, negando species in intellectu impressas, vt ipsi eas negant, nam dicunt nullam reuera speciem in intellectu imprimi, sed satis esse phantasma præsens ad promouendam intellectioem, per cuius enim præsentiam intellectus fit illam res, & ita dicitur intelligere: negata igitur impressione speciei, argumentum inane redditur. Secundo, concessa est specie impressa, dicunt argumentum solui dicendo, imprimi quidem in intellectu speciem, non tamen eandem numero in intellectu omnium, sed eandem specie, numero autem differentem, proinde neque eandem numero in omnibus fieri intellectioem. Ego tamen puto in firmam esse vtramq; solutionem, & argumentum Thomæ firmissimum, atque insolubile esse. Quod enim ad priorem solutionem attinet, nos quidem postea ostensuri sumus, non posse abique speciei impressione intellectioem fieri, sed mutamus hoc, siue imprimatur species, siue non imprimatur, argumentum efficacissimum est, quia si intellectus ex præsentia phantasmatum sit res illa, cuius est phantasma, & ita eam intelligit, id autem numero est omnium hominum intellectus, ergo omnium intellectus eodem momento est factus res illa, & eam intelligit, etenim ne imaginabile quidem est fieri in aliquo homine intellectioem, quin simul fiat in omnibus, si intellectus patiendo intelligit, & idem numero in omnibus est. Altera quoque solutio inanis est, nos enim in præsentia non consideramus varia diuersorum hominum, aut etiam eiusdem hominis phantasmata, quæ diuersis numero speciei, aut intellectioes in intellectu producant, sed vnum & idem

Iacobi Zabarella Patavini

phantasma, quod moueat intellectum, & dicitur vnam numero speciem imprimi ab vno phantasmate in intellectu vno secundum numerum, proinde ex necessitate eandem numero in omnibus hominibus esse. Sed age, concedamus ex vnius phantasmatis actione non eandem numero speciem, & intellectiōnem produci in intellectu omnium hominum, sed eandem specie, numero autem plures pro eorum hominum diuersitatem: quid hoc ad nostratis enim nobis est, si ostendatur necessarium esse ut eodem tempore omnes homines eandem rem intelligant, etāsi diuersæ numero species atque intellectiōnes fieri dicantur. Argumentum igitur Thomæ efficacissimum est, & de eius efficacitate plura legi possunt apud Gregorium Arminensem in lib. 2. sent. distinc. 16. & 17. q. 2. Alio quoque argumento hoc idē confirmare possumus si vnus numero esset intellectus in omnibus hominibus, in eodem simul inessent opiniones contrariæ de eadem re, quod est penitus impossibile, hic enim homo putat mundum esse æternum, alius verò non esse æternum, hic animam mortalem esse opinatur: ille verò immortalem, & sic de pluribus alijs rebus. Sed Achillinus hanc quoque rōnem solui putauit dicendo, non posse quidem in eodem subiecto recipi duo tria secundum esse reale, at secundum esse cognitum, ac spiritale recipi duo tria absque vlla absurditate posse, quod eō firmavit dicto illo vulgato, contrariorum eadē est scētia: idem enim homo, qui cognoscit calidum, cognoscit etiam frigidū, & qui cognoscit album, cognoscit etiam nigrū. Sed in hoc quoque deceptus est Achillinus, & hæc solutio vim argumenti non tollit, quia aliud est cognitio contrariorum, aliud est cognitio contraria; contrariorum enim cognitio in eodem intellectu contrarietatem in se non habet, & in hoc sensu verum est illud Achillini dictū, contraria secundum esse spiritale possunt esse in eodem, quia sunt quidem representatiua rerum contrariorum, sed ipsa secundum se non sunt contraria; at contrariæ opiniones habent inter se veram contrarietatem, quia non eatenus habent contrarietatem, quatenus sunt representatiua rerum cōtrariarum, quum potius de eadem re sint, sed quatenus secundum se considerantur ut qualitates reales in animo inherētes, ideo iure dicuntur contrariæ, nec possunt simul esse in eodem, quemadmodum quisq; in seipso experitur: non potest enim idem homo simul opinari eandem rem eodē tpe esse albā, & esse nigram secundum eandem partem, nec potest simul credere animam humanam esse mortalem, & immortalem. Quod igitur in animo eiusdem hominis impossibile est, non minus est impossibile in tota specie, si idem numero intellectus est in tota specie humana, & id, quod Achillinus dicit, quum in vno, & eodē

homine locum non habeat, falsum absolute esse deprehenditur, nam si contrariæ de eadem re opiniones non sunt reuera contrariæ, & tanquam spiritales possunt simul esse in eodem intellectu, cur non possunt simul esse in eodē hominē? sicut igitur in eodem homine simul esse non possunt, ita neque in eodem intellectu, si vnus numero est in tota specie. quare argumentum est validissimum, & Archillini solutio vana est. Si quis verò dicat solui argumentum hoc per phantasmatum diuersitatem, nempe dicendo posse in eodem intellectu contrariæ opiniones recipi ratione diuersorum phantasmatum, quæ in diuersis hominibus sunt, hæc quoque solutio vana est, quia phantasmata (sicut antea dicebamus) in intellectu non habent locum nisi mouentium, intellectus autem recipit species, & intelligit; at impossibilitas tota in recipiente consistit, nulla in agente: potest enim contingere, ut duo contraria agentia, vnum calidum, alterum frigidum, simul agent in idem patiens: at non potest idem numero patiens recipere simul eodem tempore calorem, & frigus, tanquam distinctas qualitates contrarias. Quemadmodum igitur hic diuersitas agentium, & triarum actionum possibilitas non tollit impossibilitatem, quæ in subiecto est, recipiendi simul duas cōtrarias qualitates: ita neque diuersitas phantasmatum mouentium, quam quidem nos concedimus, non tollit impossibilitatem recipiendi contrarias opiniones in intellectu patiente.

Solutio argumentorum Themistii, & Auerris.

Cap. XLII.

ARGVMENTA verò a Themistio, & ab Auerroe adducta facillè soluantur. Primum erat. Si intellectus est multiplicatus, ergo est forma materialis, ergo est pte intellectum, ergo est obiectum sibi, & mouet seipsum. Nos verò hæc omnia concedere possumus, dummodo per formam malem nil aliud intelligamus, quam formam informantem mām, & dātem esse rei naturali, hoc est, prout materiale sumitur ut oppositum illi, quod est abiunctū a materia: intellectum autem intelligere seipsū asseruit clarè Aristoteles in context. 8. lib. 3. de Anima, ita tamen non intelligamus eum non primo seipsum intelligere, sed secundariò, & per intellectiōnem aliorum: dum enim alia intelligit, potest animaduertere suam intellectiōnem, & eam, atque seipsum cognoscere: dictum autem illud Aristotelis, intus apparet prohibet alienum, intelligendum est de solo obiecto primario, non de secundariò, oculus enim recepturus colores tanquam obiectum primarium, debuit esse abscolor, quia color oculo naturaliter inexistens eum prohibuisset receptione aliorum colorum: at propria oculis

oculi quantitas non impedit oculum, ne aliarum rerum quantitates recipiat, ac videat, quia quantitas non est obiectum primum, sed se cundarium, quod igitur intellectus dicatur esse sibi obiectum secundarium, nihil absurdi est, quare totum argumentum concedi potest. Sed quoniam aduersarij, dum ita argumentantur, videntur obiectum primum intelligere, ideo aliter respondemus, & quando dicunt, est forma materialis, & est potestate intelligibilis, ergo est obiectum sibi, negamus hanc consequentiam: dicimus enim obiectum primum & adaequatum intellectus non esse materiale quatenus materiale, nec potestate intelligibile quatenus potestate intelligibile, sed quoddam nomine carens, nempe omne ens quatenus est ens, vno excepto ipso intellectu, quicquid enim est prater ipsum, continetur sub obiecto eius primo, ipse autem sibi est obiectum secundarium, quare ex eo quod sit potestate intelligibilis, non inferitur ipsum esse sibi obiectum primum, quia obiectum eius primum non est omne potestate intelligibile, sed omne, quod est prater ipsum: argumentum ergo nihil roboris habet, de ipso autem intellectu obiecto nos alibi accuratius loquemur. Ad secundum argumentum respondere duobus modis possumus. Primo dicimus, intellectum nostrum posse dupliciter considerari, vno modo secundum suum esse formale, altero modo secundum esse representatum: formaliter accepta omnis nostra intellectio est singularis, est enim qualitas hae spiritualis in animo huius hominis in diuidua, ac per representationem potest esse tum vniuersalis, tum singularis, sicut vel rei vniuersalis, vel rei singularis, nam si intelligam equum vniuersale, hae mea intellectio est vniuersalis per representationem, ipsa tamen secundum esse formaliter est vna intellectio singularis: si vero intelligam equum singularem, est intellectio utroque modo singularis, sic dicendum est de intellectu intellectiois, nam si intelligam intellectioem vniuersalem, hae intellectio est singularis formaliter, sed est vniuersalis per representationem, quia representat intellectioem, in qua rem intellectam vniuersalem. Ad argumentum igitur dico omnem intellectioem esse singularem, & hae ratione dici posse potestate intellectam, etiam comprehendendo intellectioem intellectiois vniuersalis, nam hae quoque formaliter accepta singularis est: habet igitur re intellectam, hoc est, intellectioem vniuersalem tanquam rem, quare omnes intellectioes copleditur, ipsa vero intellectio vniuersalis, quatenus est vniuersalis, non habet amplius rem intellectam, quia si habet, habet vt singularis, non vt vniuersalis, & dum sumitur formaliter vt singularis, est potestate intellecta, & continetur sub intellectu vniuersali representa-

ta, tanquam in diuiduum sub specie, non procedimus igitur in infinitum, sed gradum sistimus in intellectu vniuersali, quia non habet amplius rem intellectam, liquidum solum singulare dicitur habere rem intellectam. Sed respondere etiam aliter possumus, negando intellectioem dici posse potestate intellectam, quod enim dicitur, omne singulare est potestate intellectum, verum est de singulari tantum materiali, quod per sensum ad phantasiam transiens ab ea offertur intellectui: vt lapis in intellectu, licet sit conceptus hic singularis, non est tamen res potestate intellecta, sed est res actu intellecta, quia est sine materia; idem igitur de intellectu dicendum est, intellectu enim intelligente vnum sunt haec tria, intellectus, & res intellecta, & intellectio, quare sicuti res intellecta est sine materia, intellectio quoque dicitur esse sine materia, & ipse quoque intellectus, etsi est forma dans esse materiae, in hac tamen sua operatione est sine materia. Hanc resolutionem ego defendi posse arbitror, quod si quis constanter affirmare velit, intellectioem singularem esse potestate intellectam & habere rem intellectam, eo etiam concessio fallax argumentum est, & priore resolutione optime soluitur. Postremum argumentum potest contra aduersarios ita retorqueri, aliqua animalia bruta discunt multa ab hominibus, vt psittacus vocem humanam audiens eam imitatur, & in memoria figit, & mirabiliter imitatur, quid igitur dicemus eandem numero esse phantasiam in aue, atque in homine? Ad argumentum autem dicimus intellectum magistri differre numero ab intellectu discipuli, & scientiam, quae est in animo magistri, numero differre ab ea, quae in animo discipuli gignitur, & eam efficere, quum autem obicitur, scia non est qualitas actiua, dicimus non esse quidem actiuam actionem materialis, quae cum vera alteratione sit, quae ratione actiuus est calor, nihil tamen prohibere quominus agere possit actione spirituali, quod quidem de alijs eustituti pluitibus negari non potest, nam quantitas non est actiua realiter, agit tamen spiritualiter, quia imprimit in oculo speciem sua, & inde in phantasia, ac demum in intellectu. Quae admodum igitur videns aliquis calorem, & quantitatem, potest hae imaginari, ac demum intelligere, & horum cognitionem per visum acquirere, cur non etiam per auditum audiendo voces harum rerum significatrices: ac accepto re loquente: huius igitur actionis modum confidemus, & videamus nihil in ea contingere absurdum posita in intellectu nostri multiplicatione, anima enim informata rerum cognitione potest conceptus suos exprimere voce per media corporea instrumenta, & quia voces sunt signa non solum conceptuum, sed et obiectorum realium quorum conceptus sunt: significant enim

Jacobi Zabarellæ Patauini

res per medios conceptus; idèò discipulus audiens vocem apprehendit rem ab ea significatam, quia per illam vocem illi representatur illud idè obiectum reale, cuius conceptus in animo magistri est: quemadmodum igitur obiectum reale potest in sensu producere speciem suam, & ad mentè usq; per phantasiam peruenire; ita potest idè à magistro voce representatum producere speciem suam per aurium in mente discantis. Tantum igitur abest, vt ex doctrina & disciplina vnitas intellectus humani ostendatur, vt potius contrarium significetur; quia si idem numero esset intellectus in magistro, & in discipulo, à non opus esset scientiâ imprimere in intellectu discipuli, esset enim iam impressa: quum ergo habente eâ præceptore discipulus nõ habeat, postea verò acquirit, idè colligit differre numero intellectum vtriusque,

*Quid sit humana mens ratione sua operationis,
Cap. XIII.*

QUID mens humana sit respectu corporis, ex ijs, quæ hæcenus dicta à nobis sunt, satis manifestum esse arbitror: nam si communem animæ definitionem in 2. de Anima lib. ab Aristotele traditam singulis animæ partibus (vt consilium Aristotelis fuit) aptare velimus, nil aliud est anima vegetans, quam actus primus viuens, hoc est, forma, qua viuens est viuens: nil aliud est anima sensibilis, quam actus primus animalis, idest, forma, qua animal est animal, nil aliud est anima rationalis, quam mens humana dicitur, quam actus primus hois, seu forma, qua homo est homo: aliud quoque, qd ex hoc deducitur, declarauimus, nempe ipsam esse non posse vnâ numero in tota specie humana, sed iuxta indiuiduorum hominum numerum esse multiplicatam. Superest vt respectu etiam operationis naturam eius declaremus, quod facere sibi proposuit Aristoteles in 3. lib. de anima; sed ita obicere, vt parè illa maxime omnium ambigua esse, & interpretatione indigere videatur, quum propter multa, & magna interpretum dissidia non satis liqueat, qd de hac animæ parte doceat ea tractatione Aristoteles. Nos igitur, dimissis aliorum sententijs, quum in earum consideratione nimiam temeritas esset inaniter conterendum, dimissis etiam in præsentia multis ad hanc animæ partem attinentibus, quæ ibidem ab Aristotele tractantur, de quibus postea scorum differemus, illud solum, quod ad institutum hoc nostrum attinet, breuiter, ac statim declarandum sumemus, idque est, quænam sit animæ rationalis natura, quatenus principium est operationis. Hanc Aristoteles ibi in duplici immolatione consistere docet, seu in altera priorè, quam postea altera ex necessitate insequitur, vna est cum obiectis intelligendis, altera verò cum organo,

ad has declarandas ita progressus est, ante omnia hoc fundamentum statuit, intellectum similem in hoc esse sensui, quod patiendo intelligit, sicut etiam sensus patiendo sentit: quum enim in nobis ipsis experiamur, nos quandoque esse actu intelligentes, quandoque non actu, sed potestate solum, nulla autem res possit se ipsam ducere de potestate ad actum, necesse est intellectum ab alio pati, non potest autem pati, nisi ab ipsismet obiectis intelligendis, id enim quod est potestate tale, fit actu tale ab illo, quod iam fit actu tale, sic enim animus sensus ab obiectis sensibilibus patitur, vt iam docuerat Arist. in 2. lib. Quoniam igitur patiendo, & recipiendo obiecta intellectus intelligit, hunc insert Aristoteles ipsum esse in affectum, id est, nõ habere in sua essentia ipsam obiectorum naturam, sed potestate solum, quia si actu haberet in seipso naturam sui obiecti, non posset illud recipere, & in hoc quoque similem esse dicit intellectum sensui, quod sicut sensus non hæt actu in seipso obiecta sensibilia, sed potestatem ea recipiendi, ita neque intellectus habet actu obiecta intelligibilia, sed solum recipiendi potestatem, ita vt quemadmodum se habet sensus à obiectis sensibilia, ita se habeat intellectus ad obiecta intelligibilia. Verum quia per hæc nullum sensus, & intellectus discrimen appareret, sed sola similitudo, ideo Aristoteles istam declarat in hoc ipso eorum dissimilitudinem, ac differentiam, quæ in hoc consistit, quod obiectum cuiusque sensus non est omne ens, sed solum quædam statuta species entis, visus enim dirigitur ad recipiendos solos colores, auditus ad sonos tantummodo, olfactus ad solos odores, intellectus verò ad res omnes, est enim omnium rerum cognoscitrus, ob id alio modo debuit esse in affectus, & immittitur ratione obiectorum, quam sensus: nam sensus est in affectus, atque immittitur non omnino, & absolute, sed (vt aiunt) secundum quid, hoc est, non ratione omnium rerum, sed solum ratione sui obiecti, quod nõ est omne ens, sed statutum quoddam entis genus, quum enim visus per proprium organum, organum operetur, debuit quidem illud esse sine colore, debuit enim esse percipiendum, hoc autem sine colore est; at nõ debuit esse sine sapore, & sine tactibus qualitatibus: quare visus non est penitus immittitur respectu rerum omnium, sed est naturaliter affectus certis qualitatibus, quas cum alijs rebus communes habet: ita intellectus, quia res omnes cognoscere aptus est, debuit omnino, & absolute, & respectu omnium esse in affectus, & cum nulla alia re quicquam habere commune: est igitur absolute, & penitus immittitur cum aliarum rerum naturis, vt eas omnes intelligere possit, quia nisi talis esset, non cognosceret omnia, cognoscit enim recipiendo, nihil autem recipit id, quod iam habet,

quia

quia intus apparet prohibet alienum: hæc igitur est prior immisio, quam colligit Aristoteles in contex 4. libri 2. de Anima, hoc medio utens; quoniam intellectus omnia intelligere aptus est, & patiendū intelligit, sicut antea dixerat, unde sumere possumus, quid secundum Aristotelem dicendum sit de obiectione intellectus, ipsius namque obiectione est ens omne præter ipsum intellectum; non dicit enim Aristoteles, quoniam omnia materialia intelligit, sed absolute dicit, *Quonia omnia intelligit*. Nisi enim omnia penitus intelligeret, non posset inde perfectam illam & vniuersalem intellectus immisionem deducere, quam ibi deducere vult, sed solum secundum aliquod, vt cuique consideranti manifestum est; specialis autem immisio imperfecta etiam sensui competit ratione sui obiecti, sicuti dictum est. Non est autem ignorandum, posse duobus modis considerari obiectionem intellectus; vel enim illud obiectionem respicimus, à quo intellectus mouetur, vel illud, quod intellectus aptus est recipere, & intelligere, illud quidem, à quo mouetur, non est ens omne, sed solum phantasma, quod, quum per sensus transierit, non potest esse nisi rei materialis, sed quia intellectus phantasma inuens non solum ipsum intelligere aptus est, sed etiam alia, que in ipso phantasmate vt illuminato ab intellectu agente relucere possunt, nempe de essentia & quidditate rerum, que per phantasmata representantur, & causas quoque ab effectibus abiunctas inquam in ipsis relucet; ideo ex notionis facta à phantasmate immaterialia quoque intelligere aptus est; à solo igitur phantasmate materiali mouetur, per eam tamen motionem intelligere omnia potest, & hac ratione dicimus obiectionem intellectus esse illud nomine carens, quod omnia præter ipsummet intellectum entia complectitur; sic igitur inquit Aristoteles ipsum nihil habere cum alijs rebus commune, sed esse quiddam ab omnibus distinctum, & omnium receptum, proinde esse alia omnia potestate, sed nihil eorum actu, & ita esse penitus immisium rationi sui obiecti, quod est ens omne præter ipsum intellectum. Alteram quoque immisionem tribuit Aristoteli intellectui in contextu 6. eiusdem libri, quam ex illa priore deducit, ea que est respectu corporis, in quo existit, ita tamen vt hæc quoque intelligatur respectu operationis, non alia ratione, quam etiam intelligat recipiendo obiectionem, necesse est, vt in hac receptione non vtatur corpore, in quo est, hoc est, vt ipse sit recipiens, non corpus, neque vlla corporis pars; quod Aristoteles eo arguimento ostendit, quia si corpus esset in recipiendo operaretur, iam intellectus esset qualis, & haberet organum, quæ vtraque falsa sunt, esse autem quæ, ibi significat esse naturaliter alligatum determinate nature, & tertæ temporæ primatum qualitatum, nam

si in corpore receptio fieret, statuta aliqua in illo qualitatum temperies postularetur, sicut in sensibus videmus, non enim quodlibet corpus est aptum recipere quodlibet sensibile, sed aliquod videmus esse aptum recipere colores, non odores, aliquod verò odores, non colores, horum enim singulum requirit certam quandam naturam ex quadam statuta elementorum mixtione provenientem, quò fit, vt singulus sensus sit naturaliter qualis, quoniam in corpore recipiente requirit certam quandam qualitatem atque naturam. Quoniam igitur intellectus nihil habet cum alijs rebus commune, & cum nulla earum natura commixtus est, neque cum corpore, in quo inest, potest esse commixtus in recipiendo, præterea si ita cum corpore esset commixtus, haberet aliquod organum proprium, attamen nullum eius organum apparet, quoniam, vt in contex. 92. lib. 2. de Anima dicitur, ne fingere quidem possumus quam corporis partem occupet intellectus in recipiendis speciebus. Consequenter verò ita declaratur, quoniam si intellectus in recipiendo species ministerium corporis postulare, statutam etiam recipientis corporis naturam, ac determinatam quandam temperiem, vt modò dicebamus, requireret, at non omnes viuents corporis partes eandem habent elementorum mixtionem, idemque temperamentum, aliquam igitur determinatam corporis partem occuparet in operando, quemadmodum vultus oculum, & auditus aures, id autem esset habere organum proprium, nil enim aliud est vt proprio organo in cognoscendo, quam habere statum aliquam in corpore animato partem, cuius officium sit obiectionum cognoscendorum species recipere. Ex eo igitur quod intellectus res omnes cognoscere aptus est, Aristoteli vtramque eius immisionem collegit, neque enim cum obiectionis viliam naturam communionem habere debuit, si omnia recepturus erat, neque vlla corporis parte vt in recipiendo, quod fuisse propu organo vt, hinc autem Aristoteli statim eodem in loco intulit solum inter omnes animæ partes intellectum dici posse locum specierum, locus enim per metaphoram appellatur, quia recipit, ideo anima sensibilis apud Aristoteli non est vocanda locus, quia non recipit ipsa species rerum sensibilem, sed organum animatum, anima verò rationalis in recipiendo non vtitur organo, quia ipsa sine organo species recipit, proinde iure vocatur locus. Neque existimare ob id aliquis debet, solum intellectum, non hominem, esse intelligentem, nam hoc quidem loqueretur, si cum Auertoe diceremus, intellectum non esse formam, qua homo est homo, sed quum abstraximus ipsum esse formam hominis verè informantem, & hominem illo hominem esse, necesse est vt in intellectu intelligente homo dicatur intelligens, imò vt solus ho-

Iacobi Zabarellæ Patauini

mo fit intelligēs vt quod, intellectus verò non vt quod, sed vt quod; eo argumento confirmare possumus, quòd etiam anima sensibilis, licet in speciebus recipiendis organo vtatur, tamen ipsa iudicat, & iudicium non organo, sed soli animæ tribuitur, neque per id stat quin animal dicatur sentire, quoniã illa est forma, quã animal est animal. Neque etiam ex eo quòd intellectus in recipiendis non vtitur organo, inferre aliquis potest, ipsum esse formam à corpore abiunctam, nec dantem esse corpori: quoniã aliud est considerare intellectum secundum suum esse, aliud secundum operationem; nam secundum suum esse est forma corporis, & verè materiam informat, secundum operationem verò est eleuatio à materia, quã ceteræ partes animæ, & in speciebus receptione non vtitur aliqua corporis parte recipiente, si debeat ita esse immixtus, vt possit omnia intelligere. In operando igitur patet intellectum neque cum alioius rei natura, neque cum vlla corporis parte tanquam organo esse commixtum, & ita esse vtroque modo immixtum in sua operatione.

*Error D. Thomæ, & sectatorum Alexandri de intellectu considerato in 3. lib. de Anima.
Cap. XIII.*

COGNOSCERE ex his possumus D. Thomæ, & plarium aliorum errorem, atque erroris causam, qui dixerunt intellectum ab Aristotele in 3. de Anima lib. considerato non esse animam ipsam rationalem, quæ forma hominis est, sed facultatem tantum, seu potentiam ipsius animæ; hæc enim Thomæ sententia fuit: qui considerans ea, quæ ab Aueroes in 3. lib. de Anima aduersus Alexandrum dicuntur, nititur Alexandrum defendere, nempe in eo, quod ei Aueroes attribuit, quòd dixerit intellectum, de quo in eo libro agitur, nõ esse animam ipsam, sed solum preparationem, & aptitudinem animæ ad omnes rerum species recipiendas, & cognoscendas: inquit enim Thomas Alexandrum in hoc optimè sensisse, quia significare voluit intellectum esse potentiam quandam animæ, non animam ipsam; ideo sectatores quoque Alexandri hanc eandem sententiam enixè tutati sunt; in hanc autem inducitur hi omnes videntur ex eo, quod Aristoteles in context. 5. eius libri dixit, intellectum nihil esse actum, quæ sunt, & nullam esse aliam eius naturam, nisi hanc, quod potestate est: at (inquiunt) si esset anima, & forma substantialis, ad minimum verum esset; iam enim certam; ac statutam, eamque præstantissimam naturam haberet: quamobrem dicēs Aristoteles ipsum nihil esse actum, sed esse solum potestatem, significat se non de anima ipsa hæc dicere, sed de facultate animæ intellectus, hæc enim non est

forma, sed solum facultas, ac potentia humanæ formæ. Hanc sententiam vñus est significare Alexander in 1. suo lib. de Anima, in cap. de Intellectu speculatiuo, & in 2. lib. in c. de Intellectu materiali, vbi considerans id, quod ab Aristotele dicitur in context. 14. libri 3. de Anima, intellectum esse vt tabellam abrafam, in qua nihil descriptum fit, inquit intellectum melius fortasse comparari τὸ ἄγραφο τὸ γραμματικόν, quàm τὸ γραμματικόν: quoniã γραμματικόν est aliquid actum, at intellectus non est actum, sed est mera potestas. Ego verò sententiam hanc sequi nunquam potui, eamque ab Aristotele alienissimam esse semper exilimaui, omnia enim quæ in eo libro dicuntur, significant animam, non solum facultatem vt distinctam ab anima; etenim facultas non patitur, neque recipit, sed est ratio patiendi, ac recipiendi, que modo modò etiam id, quod materiales formas recipit, non est potentia primæ materiæ, sed materia ipsa potens, potentia verò est ratio recipiendi: quum igitur Aristoteles ibi dicat intellectum pati, & recipere, absurdum hoc esset, si de aptitudine, ac facultate animæ diceretur: & in context. 5. dicit intellectum esse δυνατόν, non dicit esse δυνατόν, in 6. autem aperte dicit animam in intellectu esse locum specierum, non dicit ipsam facultatem esse locum: quoniam igitur illud ex dictis colligit, necesse est, vt per animam intellectuum significet illud idem, quod prius nomine intellectus, quum pati, & recipere dixerat, ex eo enim quod sine corporis ministerio recipit, infert ipsum esse locum formandi; huic sententie consona sunt ea, quæ in 3. context. leguntur, ibi enim hō dicit Aristoteles intellectum ita se habere ad intelligibilia, vt se habet sensus ad sensilia, sed vt se habet sensitiuum ad sensilia, tamen si facultates tantum significare, atque inter se comparare voluisset, vel dicere debuisset intellectum, & sensitiuum, vel intellectum, & sensum, quoniam igitur de receptione specierum ibi loquitur, rectè dicit sensitiuum, vt significet organum sensus, quod potestatem habet recipiendi species, sed non habet illas actum; id enim, quod recipit species sensiles, est abique dubio organum sensus, sed quia intellectus non habet organum, ideo non intellectum dicit, sed intellectum, inquit igitur ita se habere animam ipsam intellectuum ad intelligibilia, vt se habet organum sensus ad sensilia, nempe quòd respectu illorum est δυνατός, hoc est, inactiua, & non habens illa actum, sed potestate, id igitur, quod secundum Aristotelem recipit species, & est locus specierum, est anima ipsa, non facultas animæ. Præterea in context. 8. & in 18. inquit, intellectum intelligendo fieri omnia, aptitudo autem recipiendi non dicitur fieri aliquid, sed subsiectum potēs, & aptum fit illud, quod recipitur, sic enim etiã primæ materiæ potentia non dicitur fieri lapis,

lapis, vel homo, sed materia ipsa per receptionem formarum dicitur fieri modo res hæc, modo illa. Sed si totam illam partem legamus, & bene perpendamus, videbimus omnia Aristotelis dicta illi sententia refragari, & aperte animam ipsam, non facultatem animæ ibi considerari, quam etiam quandoque animam nominet, vt ibi legere est. Maxime verò hoc constat firmatur ex consideratione illorum, quæ dicuntur ab Aristotele in cõtextu 37. & 38 eiusdem libri, vbi epilogum faciens omnium à se dictorum, de vtraque animæ parte cognoscente, de sensu, ac de intellectu, inquit animam esse quodammodo res omnes, quia per partem intellectivam fit res omnes intellectuales, per partem verò sensibilem fit res omnes sensuales, quod igitur in contextu 8. & in 11. dixerat intellectum fieri omnia, hoc in 37. & 38. dicit animam fieri omnia, quare ibi nomine intellectus animam significauit, quoniam hoc non rectè de facultate dicitur, sed de sola anima. Tandem verò Aristoteles hoc apertissime dicit in contextu 38. quando concludens inquit intellectum esse formam formarum, & sensum esse formam sensilium, sic enim refatur intellectum esse formam, eamque talem, quæ omnium formarum est receptiua; non est igitur sola aptitudo, & facultas animæ, sed est anima ipsa, quæ est forma hominis. Illud verò, quod illos in errorem traxit, fuit, quod non animaduertunt Aristotelem ibi considerare animam rationalem respectu suæ operationis circa intelligibilia, ideo putarunt nõ animam, sed facultatem considerari, & videntes Aristotelem dicere intellectum nihil esse actum ex entibus, sed esse omnia potestate, dixerunt intellectum non esse formam, quia si esset forma, iam esset aliquid actum, attamen, dum hoc attribuimus animæ rationali, respectu operationis omne dubium tollitur, & eorum error patefit, vt primæ materiæ exemplo declarare possumus; materia namque duas habet entitates, vnã propriam, quæ est eius propria essentia, est enim aliquid id, & est ens distinctum à forma, alteram verò, quam acquirit ex receptione formæ, à qua fit hoc aliquid, nam recipiens formam hominis dicitur fieri homo, & recipiens formam equi dicitur fieri equus, quando igitur dicimus materiam primam non esse actum vilius ex entibus, sed omnia potestate, non ob id asserimus eam secundam se nihil esse, neque hoc dicimus de ipsius potentia, & aptitudine, sed de ipsamet materia respectu secundæ tantum in titatis, præsupponendo enim propriam materiam entitatem, nec tamen eam respiciendo, sed alteram solã, qua fit res omnes per receptionem formarum, dicimus eam nihil esse actum, sed omnia potestate. Ita igitur etiam intellectus duas habet entitates, vnã propriam, alteram acquisitã, nam secundum se est forma corporis, & nobilissima

quidè forma, sed respectu operationis, & quantum est aptus omnia fieri, quia intelligendo rem aliquam dicitur fieri res illas spiritaliter, sic dicitur secundum se esse omnia potestate, & nihil actum, rectè igitur hoc dicit Aristoteles de anima rationali cõsiderata respectu operationis, quare non oportet id ad facultatem a nimis referre, sed ad animam ipsam, eamque fuisse Aristotelis mentem testantur verba illa nuper à nobis relata, quando in contextu 38. illius libri, inquit intellectum esse formam formarum, sic enim illum intellectum, qui formarum receptiuus est, formam esse asserit, nec solam formam aptitudinem. Ad hunc sensum etiam Alexandri verba, quibus solam aptitudinem significare visus est, redigi potest videntur, ipse enim ita loqui voluit, vt Aristoteles imitaretur, atque interpretaretur, & nullam intellectui entitatem tribueret, significaretque ipsum nihil esse actum, sed omnia potestate, sicut etiam Aristoteles dixit, nempe prout respicit operationem, circa obiecta intelligibilia, sic enim ipsum considerans Alexander, voluit eius entitatem extenuare, vt significaret eum, ita consideratum, nihil esse actum. Quemadmodum igitur ducti claris Aristoteles testimonij eius verba ad rectum sensum trahimus, ita Alexandri quoque verba ad eundem sensum trahenda sunt, si ipsum tueri, & a magna absurditate vindicare volumus. Quod si ea fuit ipsius sententia, quæ et Auceroes, & alij attribuerunt, parum refert ipsum in defensionem relinquere, atque eius opinionem refutare.

Anima rationalis perfecta secundum Aristotelem definitio. Cap. XV.

SI animæ rationalis perfectam definitionem assignare velimus, qualem Aristoteles nobis ex suis dictis colligendam reliquit, debemus per vtrumque respectum naturam eius exprimere hoc pacto. Intellectus est forma hominis, quæ quum nullum ex entibus sit actum, ea omnia recipere spiritaliter, & cognoscere apta est, immisionem verò cum organo in definitione ponere non oportet, quoniam hæc necessario alteram immisionem sequitur tanquam proprietatem, quare superuacue in definitione ponetur. Hæc est humanæ mentis natura scdm Aristoteles, quæ ipse partim in initio 2. libri de Anima, partim in 3. lib. declarat, & quam etiam epilogus collegit in contextu 38. eius 3. libri quo non possum non maxime mirari ingenium, & artificium Aristotelis, qui quum in 37. proposuisset colligendam epilogum ea, quæ de sensu, ac de intellectu dixerat, non ea tantum censensere debuit, quæ de sensu tradiderat post cõtextum 30. lib. 2. & quæ de intellectu in tertio ad eum vsque locum, si quidem ea omnia solam operationem respiciebant, sed cum ijs etiam illa

con-

Iacobi Zabarella Patavini

conuenire, quæ prius in secundi libri initio de omni anima vniuersè dixerat, dum eam respectu corporis considerauit: ideo in contextu 38. id quod proposuerat, perfecte & artificiose exequendo, duabus tantum dictionibus exquisite naturam intellectus, cum vtroque respectu significauit dum dixit intellectum esse formam formarum, formam respectu corporis, formatum verò respectu operationis, adeo vt formam dicens collegerit vnico verbo naturam intellectus, vt declaratam in secundo libro, dicens autem, formatum, vnico similiter verbo collegerit intellectus naturam, vt in tertio libro declaratam; ex libro enim secundo habemus intellectum esse formam, qua homo est homo, ex tertio autem cognoscimus eum esse omnium formarum receptiuum. sic igitur definitionem intellectus omnibus numeris absolutam, quam nos modo pluribus verbis protulimus, Aristoteles duobus tantum modo, ac strictim expræssit, dum dixit ipsum esse formam formarum. Idem de sensu dicendum est, similiter enim ex dictis in initio secundi libri collegit sensum esse formam, sibi enim docuerat omnem animam esse viuentis corporis formam; postea dixit, sensum, hoc colligens ex ijs, quæ post contextum 30. eiusdem secundi libri docuerat; sensus enim sensilla recipiendo operatur, non dixit autem absolute, formarum, quia vt antea dicebamus, sensus non cognoscit omnia, sed sola sensilla, & formas quidem sine materia recipit, prout formarum ipse quoque receptiuus est, non tamen omnium, sed sensillium tantum; rectè igitur Aristoteles dixit sensum esse formam sensillium, intellectum verò esse absolute formam formarum.

TEXTVS XII.

Quoniam autem ex obscuris quidem, manifestioribus autem fit certum, & secundum rationem notius, tentandum est iterum sic aggredi de ipsa. Non enim solum ipsum, quod sit oportet definitiuam rationem ostendere, sicut plures definitionum dicunt, sed & causam inesse, & apparere. Nunc autem vt conclusiones rationes definitionum sunt, vt quid est tetragonismus? æquale altera parte longiori rectangulum æquilaterale

esse, talis autem definitio ratio conclusionis. Dicens autem, quod tetragonismus est mediæ inuentio, causam dicit.



N declaranda intentione. Aristoteles in sequenti parte, videtur omnes conuenire, quod Aristoteles vult traditam à se definitionem animæ demonstrare, sed in afferenda causa huius intentionis non consentiunt, nec in declarando, quomodo Aristoteles hoc faciat. S. Thomas dicit, definitionem animæ iam traditam obscuram fuisse, & Aristotelem velle eam demonstrare à posteriori per effectum notiorum. Hoc docet S. Thomas in textu 14. ubi inquit, medium illius demonstrationis esse quandam definitionem animæ, quare putat definitionem animæ demonstrari à posteriori per alteram definitionem. Atribuit quidem multi Sancto Thomæ, quod dicit Aristotelem velle hanc definitionem demonstrare per alteram definitionem animæ posteriorem, tamen S. Thomas hoc non dicit, sed solum dicit, Aristotelem velle eam demonstrare à posteriori. Aduersus hanc expositionem obijciunt verba Aristotelis in hoc contextu, dicit enim satis clarè se velle afferre alteram definitionem animæ, quæ dicat propter quid, quoniam illa definitio, quæ prius allata est, dicit solum quia, quare dicunt ipsi claram esse intentionem Aristotelis, vult enim demonstrare definitionem animæ prius assignatam per aliam definitionem assignandam natura priorem, non posteriorem, prout dicit vt vult demonstratione à priori, non à posteriori, vt dicebat S. Thomas. Hac est communis expositio, & ea quidem (vt videtur) verbis Aristotelis in hoc contextu valde accommodata. inquit enim nõ satis esse habere definitionem animæ iam traditam, quia illa dicit solum quia, sed oportere aliam tradere definitionem, quæ dicat propter quid, & exemplo declarat definitionem illam, quæ est conclusio demonstrationis, & illam, quæ est principium demonstrationis, quare manifestè asserit definitionem iam allatam instar conclusionis esse, alteram verò afferendam esse priorem, & tanquam principium, per quod illa prior demonstraretur, asserit ergo se velle vt demonstratione propter quid. Mihi verò neutra expositio probari potest, & vtriusque falsitas tunc manifestissima erit, cum veram huius loci interpretationem declarauerimus, nunc satis sit, si quædam pro vtriusque impugnatione dicamus. Sententia quidè Sancti Thomæ admittenda non est, quia superius in textu quarto, & octauo Aristoteles satis probauit definitionem animæ à posteriori, ex eo enim

enim quòd anima est illud, per quod ipsum viuens, corpus est viuens, & quo ablato per se primo auteretur totum esse viuens, ostendit animam esse substantialem formam ipsius viuentis corporis, quare non est dicendum, quòd iterum velit eandem definitionem probare à posteriori. Altera quoque communis expositio falsa est, dico enim definitionem animæ iam traditam esse omnino indemonstrabilem à priori, idque facile ostendo. Vel enim intelligunt, totam animæ definitionem tæquam maius extremum demonstrari de anima definita tanquam de minore extremo, vel vnam definitionis partem de altera parte demonstrari; si primo modo, vt aperte profitentur se intelligere, aduersantur Aristoteli in secundo libro Posteriorum, vbi ostendit non posse vilo modo demonstrari à priori definitionem de definito, quia si petitio principij, in omnia prædicata in quid, sunt indemonstrabilia à priori, de eo, de quo in quid prædicatur, quare nulla potest afferri causa, cur anima sit actus primus viuentis corporis, hæc enim est animæ essentia, & anima ipsa: sicut etiam nulla datur causa cur Eclipsis sit priuatio luminis Lunæ, quia hoc est ipsamet Eclipsis; ideo crassam logicæ ignorantiam se habere ostendunt illi, qui hoc dicunt. Similiter, nec secundo modo dici potest, vt reuera neminem dixisse vnquam audivi, quòd definitio animæ, ita demonstretur, quia vna pars de altera demonstratur, nempe forma de materia, hoc enim non habet locum, nisi in definitionibus accidentium; quia pendet ab externa causa. genus enim accidentis, quod habet locum formæ ostenditur de subiecto per causam extrinsecam, vt priuatio luminis de Luna per interpositionem terræ, sed forma substantialis inest in materia immediate, & non per causam vltimam extrinsecam, ideo definitio substantiæ data per formam, & materiam non potest hoc modo demonstrari per causam. Hæc igitur definitio animæ tradita per formam in materia nullam habet causam, per quam demonstrari possit, nã actus primus inest in corpore viuente immediate, sicut in qualibet naturali corpore sua forma, & hæc omnia traduntur clarè ab Aristotele in secundo libro Posteriorum; Et Auerroes sexto Metaphysicorum Commentario primo inquit, solum accidentis definitionem esse demonstrationem differentem situ, non definitionem substantiæ, quia hæc indemonstrabilis est. At secundum hanc opinionem sequeretur, quòd demonstrando definitionem animæ demonstratione propter quid, per aliam definitionem priorem, colligeretur ex hac demonstratione definitio animæ perfecta, quæ esset demonstratio positione differens. Dicunt enim, quòd per operationes animæ tanquam per causam finalem demonstratur definitio animæ superius tradita, sius enim est causa, vt for-

ma sit in materia, cuius sententia absurditas manifesta est, sed manifestissima crit infra in textu 24. vbi secundum eos hæc altera animæ definitio assignabitur. Quidam putant, se eadere prædictam difficultatem dicendo, quòd quando Aristoteles, & Auerroes dicunt, solum accidentium definitionem extrahi ex demonstratione, & esse demonstrationem positione differentem, intelligunt, quòd proprie, & principaliter acci dentibus hoc conuenit, tamen non negaretur, quòd secundario, & minus proprie hoc conuenire possit etiam definitioni substantiæ, sed quia tum res ipsa, si bene consideretur, tum Aristotelis sententia clara in secundo libro Posteriorum satis declarant, quantum decipiantur, superuacaneum est in eis confutandis tempus consumere, cum pateat, omnem substantiæ definitionem immediatam esse, proinde substantiæ non dari demonstrationem. Ego puto optimam esse expositionem Auerrois, quam recentiores impugnant, & à qua etiam Græci non videntur esse alieni. Inquit Auerroes, quòd cum Aristoteles attulit definitionem animæ in communi, vult in sequenti parte eandem applicare singulis gradibus animæ, & ita eandem definitionem assignare exquisitorum Anima enim est commune analogum, ideo etiam actus primus est commune analogum, alius enim est actus primus, qui dicitur de forma animalis, alius, qui dicitur de forma hominis, sola enim similitudine & proportionem conueniunt. Cum igitur nulla sit animæ natura communis omnibus animabus, sed solum nomen analogum, eam nondum cognoscimus, nisi cognoscimus singulas animæ partes, & quomodo vnicuique ipsarum ea definitio peculiariter accommodetur. Vult itaque Aristoteles in hac parte aptare eam definitionem omnibus partibus animæ, non enim vult aliam nouam animæ definitionem adducere, sed eandem cum enumeratione omnium analogorum, cuiusmodi esse solent definitiones vocum analogorum, cum enim nullam significant vnam naturam communem, definiuntur per omnes naturas analogorum, quia si definiatur in communi solum, nullam dant cognitionem, vel imperfectissimam. De talibus definitionibus legere possumus Alexandrum primo Priorum capite primo, in definitione Propositionis. Hæc est Auerrois expositio, & vera. Nec ei officit argumentum recentiorum acceptum ex hoc cõtextu, Aristoteles enim dicit priorem illam animæ definitionem esse conclusionem demonstrationis, & dicere solum quia, causam enim non continet, alteram verò posteriorem mox afferendam, dicere propter quid, & esse principium demonstrationis: vult igitur duas afferre distinctas definitiones animæ, & priorem demonstrare per posteriorem. Solutur argumentum hoc ab Auerroes in Commentario, quod dicit,

Iacobi Zabarellæ Patavini

dicit, hæc Aristotelis verba non esse ipsiani-
mæ accommodanda formaliter, sed secundum
similitudinem tantum, & proportionem, cum
enim anima non fit accidens, non potest ha-
bere definitionem, quæ sit conclusio demon-
strationis, & alteram, quæ sit principium demon-
strationis; immo nec imaginari hoc possumus
de definitionibus animæ, sed vult significare
Aristoteles, quod definitio animæ tradita in
communi, sine expressione partium animæ, si
conferatur cum definitione animæ, in qua nu-
merentur analogata, similis est illi definitioni
accidentis, quæ est conclusio demonstrationis;
respectu definitionis eiusdem accidentis, quæ
est principium demonstrationis, & reddit pro-
pter quid de ipsa. Ut enim definitio, quæ est
conclusio, imperfecta est, & rei naturam con-
fusè declarat, sine causæ cognitione, ita definitio
animæ allata in communi declarat imperfec-
tè essentiam animæ. Altera verò animæ defi-
nitio exquisitior exprimit, si non naturam
rei, saltem plures naturas analogatarum, qua-
re maiorem cognitionem largitur essentia ani-
mæ, & similis est definitioni accidentis, quæ est
principium demonstrationis, & dicit causam
rei. Hæc est Aristotelis sententia, & nulla alia,
ut magis in textu 24. declarabimus. In hoc ce-
ro textu proponit assignandam definitionem
animæ distinctiorem, & sunt in textu duæ par-
tes, in prima consequentiam quandam facti-
quæ inferit propositionem, in secunda rationem
consequentia adducit, & declarat ipsum con-
sequens consequentia, quam primo loco facit,
ita intelligenda est. *Quoniam ex obscuris quidem*,
secundum naturam, *manifestioribus autem, nobis*
fit certum, & id, quod secundum rationem notius est,
hoc est secundum naturam notius, ignotius au-
tem nobis. His verbis antecedens continetur,
idque satis clarum, quia positum, & declaratum
fuit etiam in textu secundo primi libri Physi-
corum, sequitur consequens. *Tentandum est ut-*
rum sit aggredi de ipsa. Non dicit Aristoteles se
velle adducere aliam animæ definitionem, sed
eandem iterum afferre elaboratorem, & dis-
tinctiorem, huius enim ordinis ratio in ante-
cedente exprimitur, quoniam enim anima est
cum commune quoddam analogum, & definitio
quoque ipsius ita communis fuit, analogum
autem aut nihil est, aut posterius, ut in textu 8.
primi libri dictum est, est enim communis qui-
dam conceptus, cui nulla natura una respondet,
itque secundum naturam posterior analogata,
ideo definitio illa animæ fuit posterior, &
obscurior secundum naturam, notior autem
nobis, quibus confusiora notiora sunt. Defini-
tio autem, quæ mox afferretur, prior, ac notior
est secundum naturam, ignotior autem nobis,
quoniam in ea exprimitur omnia analogata
distincta, procedere autem semper debemus à
notioribus nobis, ideo tentandum est rursus de-

initionem animæ afferre distinctiorem, ut or-
dine hoc nobis naturali utamur, & in rebus ar-
duis progrediamur à notioribus nobis ad no-
tiora naturæ. Hæc est ratio, cur duobus modis
fuerit afferenda definitio animæ, & cur priore
illa definitione contenti esse non debeamus,
progredi enim debemus à confusis, ut facilio-
ribus, sed his non debemus esse contenti. In
verborum constructione notes, illam dictionem,
certum, in Codice Græco habere articulum,
proinde esse subiectum huius propositionis,
non prædicatum, & sensum esse hunc, quoniam
id, quod est certum, & secundum naturam no-
tius, fit ex obscuris quidem secundum naturam,
manifestioribus autem nobis. Ita intelligendum
esse puto hunc processum à notioribus nobis,
quem hic significant Aristoteles, nepe à com-
munioribus, & confusis, ad particulariora, &
distinctiora, sed non à compositis, (ut Græci
putant,) nam est quidem etiam compositum
confusum respectu partium componentium,
proinde notius nobis, sed Aristoteles etiã ante
processit à composito ad cognoscendas par-
tes definitionis animæ, ut vidimus in textu ter-
tio, & quarto, quare non potest nunc Aristote-
les hunc eundem processum significare, sed à
communioribus ad particulariora, nam etiam
commune est confusum respectu particularium,
& notius nobis. Patet enim Aristotelem hoc
processum uti, nam prius definiuit animam
definitione communi analogata, proinde confusa,
nunc autem transire vult ad particulariora,
nimirum in qua exprimitur omnia analogata.
Non quod agere velit de proprijs singulo-
rum conditionibus, sed de ijs tantum, in quibus
secundum naturam analogatum conveniunt in hæc
voce, anima, ostendendo quomodo singulis ani-
mæ partibus conveniat, quod sint actus primæ
talibus corporis viventis. *Non enim ipsum solâ, quod*
fit. Declarat Aristoteles, & consequens, & con-
sequentiam. Consequentis declaratio in hoc
consistit, quod definitio tradita non exprimit
essentiam animæ, nisi confusè, ideo definitio
iterum est, ut exprimat distinctè, hoc enim
significavit, dum dixit tentandum esse iterum
aggredi de ipsa anima, nempe ut in communi
quidem, sed cum consideratione omnium analogatarum.
Ratio autem consequentis est, quia
non solum oportet, rem confusè cognoscere,
sed distinctam cognitionem querere, ubi ha-
beri potest. Declarat autem differentiam har-
um duarum cognitionum per comparationem
definitionum accidentium, quæ sunt una
est conclusio demonstrationis, altera verò prin-
cipium demonstrationis, & causam illius addu-
cit, ideo hæc dicitur ostendere propter quod est,
quia causam assert, illa verò solum quod, quia
est sine causa. Est enim hæc demonstratio
conclusio, una prius ut in hinc, quæ non dicit,
nisi quod, ideo conclusione mutata in defini-

finitionem hanc, Eclipsis est privatio luminis in Luna, dicitur hæc definitio dicere solum quod; illa verò definitio, Eclipsis est interpositio terræ, dicitur propter quid, quia exprimit causam, propter quam est privatio luminis in Luna; quoniam igitur commune nomen, anima, & actus primus in eius definitione acceptus, est nomen analogum, quod posterius est naturis analogatorum, ideo definitio animæ tradita per analogata, est per priora; illa verò, quæ traditur per commune nomen analogum, est per posteriora; proinde similis dicitur illi, quæ est conclusio demonstrationis; & illa, quæ traditur per analogata, similis est illi, quæ est principium demonstrationis; quare una est similis illi, quæ dicitur propter quid, altera verò illi, quæ dicitur solum quod est. Sententia igitur verborum Aristotelis clara est. Non solum oportet definitiones significare confusè essentiam rei, & dicere solum quod, quales sunt (inquit) plures definitiones, (sic enim tangere videtur definitiones aliorum philosophorum sui temporis, in quibus propria rei causa non exprimebatur, quare insufficientes definitiones erant,) sed oportet causam in definitione poni, & *apparere*, id est expressè poni, non tantum implicitè significari. Debemus autem intelligere vel causam, vel aliquid proportionem respondentis causæ. Anima enim reuera non habet causam, neque actus primus viventis corporis habet causam, sed per similitudinem, ut dictum est, quia analogata sunt secundum naturam priora nomine communi analogo, & per proportionem dicuntur causâ illius illa verba, *ut conclusiones rationes terminorum sunt*, difficultate in Alexandro fecerant, nugatio enim videtur, cum & rationes, & termini significant definitiones, perinde enim est, ac si dicatur definitiones definitionum. Duas expositiones ipse Alexander attulit, quarum una est, rationes, id est definitiones sunt conclusiones terminorum, id est Syllogismorum, ut Syllogismi vocentur termini, quoniam ex terminis constant, quæ expositio violenta, & impropria est, quia Aristoteles nunquam consuevit Syllogismum vocare terminum. Altera expositio est, ut commententur casus harum dictionum, & dicamus, termini rationum, & sensus sit, termini, id est definitiones sunt conclusiones rationum, id est, Syllogismorum, Syllogismus enim ratio magis vocari potest, quam terminus. Sed in hac quoque expositione violentia inest, ut patet, licet de sensu nullum dubium sit, omnibus enim modis sensus clarus est. Verba verò mihi videtur ita esse exponenda cum Ioanne Grammatico, ut *αὐτῶν* hic non significet rationes, sed orationes, & sententia sit, orationes definitionum, hoc est orationes, quæ significant definitiones, seu quæ sunt definitiones, sunt conclusiones, subaudi, Syllogismorum, Iacobi Zab. de Anima.

omnis enim conclusio est conclusio Syllogismi. Alij etiam dicunt, *rationes terminorum*, id est ex definitionibus definitiones aliquæ sunt conclusiones, sed tota lis est in verbis, sensus enim non variatur. Hæc postea declarat Aristoteles exemplo Geometrico. Sumit tetragonismum, cuius duæ sunt definitiones una nominalis, quæ est conclusio demonstrationis, quia non continet causam. Tetragonismus est constitutio quadrati æqualis quadrangulo altera parte longiori. Hæc definitio (inquit Aristoteles) est *oratio conclusionis*, (ita legas, sed non, *ratio*), sensus enim est clarus, hæc definitio est oratio conclusionem significans. Altera definitio est. Tetragonismus, est *media inuentio*, est inuentio lineæ mediæ proportionalis, quæ definitio dicitur propter quid, quia causam affert tetragonismi. Ut si quadrangulum proponatur longitudinis ut octo, & latitudinis ut duo, cui oporteat æquale quadratum constitutere, inuenienda est linea media proportionalis inter octo, & duo, non enim lat est inuenire mediam, secundum rationem Arithmetica, quæ esset ut quinque, sic enim ternario excedit binarium, & ternario deficit ab octonario, sed secundum proportionem Geometricam, ut quæ est ratio octo ad illam, ea sit illius ad duo. Patet autem hanc mediam esse ut quatuor, quia ut octo ad quatuor est, ratio dupla, ita quatuor ad duo; est dupla, qualem mediam proportionalem inuenire docet Euclides in propositione tertiadecima sexti libri. Hac igitur media inuenta, ex ea quadratum constituitur, quòd necesse est propositio quadrangulo æquale esse, siquidem area quadrati erit sexdecim, quia quater quatuor sunt sexdecim, si area illius quadrati est sexdecim, quia bis octo sunt sexdecim; Ille igitur, qui dicit tetragonismum esse inuentionem mediæ proportionalis, dicit definitionem causalem, quæ reddit propter quid alterius definitionis, quæ est conclusio demonstrationis. Dubitatur hic, quomodo Aristoteles dicat, definitionem illam imperfectam dicere quod est, alteram autem perfectam dicere propter quid est, cum in libro Posteriorum dixerit definitionem non dicere rem esse, vel non esse, sed solum quid sit. Quidam respondet, eam respectu diuersorum dare quid, & quia, & propter quid. Dat enim quid respectu animæ definit; dat quia respectu alterius definitionis animæ dantis propter quid, sed illa eadem dat etiam propter quid respectu affectionum consequentium, quarum est causa. Hæc responsio vana omnino est. Quòd enim definitio illa animæ iam tradita det propter quid respectu affectionum, hoc præterquam quòd dubium est, nihil etiam ad dubij solutionem pertinet, immo neque ad propositum. Cum enim supponatur dare, quæ

est, ad rem non pertinet consideratæ, an alio aliquo respectu det etiam propter quid; sed hoc solum est ostendendum, quomodo det quia, quod quidem hæc responsio non præstat, nam dicere quod det quia, respectu alterius definitionis, nihil est dicere, oportet enim videre, quomodo secūdi se dicatur dare quia, quæ admodum de altera quoque definitione dubitari potest quomodo dicatur dare propter quod, cum definitio non det, nisi quid. Nos igitur dicamus, quod definitio ut definitio, non dat nisi quid, quod autem det quia, vel propter quid, donec competit ut est definitio, sed ut in enuntiationem mutatur. Ut hæc definitio, priuatio luminis in Luna, non dicit rem esse, vel non esse, ut verò mutata in hanc cōclusionem Luna priuatur lumine, dat quia, non propter quid, quia dicit rem esse, causam autem non exprimit. Sic definitio causalis facta proposito demonstrationis, dicit propter quid illius conclusionis, non tamen ut definitio, sed ut causa. Hæc autem de definitione animæ propriè loquendo dici non possunt, sed solum secundum propositionem, & similitudinem, ut antea dictum est.

TEXTVS XIII.

Dicamus igitur, principium accipientes considerationis, determinari animatum ab inanimato, ipso viuere. Multipliciter autem ipso viuere dicto, & si vnum ali- quod horum insit, solum viuere ipsum dicimus, ut intellectus, & sensus, & motus, & status secundum locum, adhuc autem motus secundum alimētum, & augmentum, & decrementum.



VM Aristoteles agredi velit inuestigationem de nutritione animæ, quæ non solum sit communis omni animæ, sed etiam exprimat omnia analogata, & omnes animæ gradus; ideo in hoc textu duo facit. Primum proponit communem quandam differenciam cōstitutiuam, qua omne animatum constituitur, & ab inanimato distinguitur, quæ est ipsum viuere. Deinde vitam diuidit in quatuor gradus, ut quatuor cognoscantur esse gradus animatorum. Inquit

primum. *Determinari animatum ab inanimato per ipsum viuere.* Intellegitur per viuere ipsam operationem, per hanc enim ut euidentem, separatur animatum ab inanimato, ut intelligamus, animam, quæ est principium operationis, esse id, quo primo constituitur viuens, & à non viuente distinguitur, ita, ut facta diuisione vitæ in quatuor gradus, colligamus animam esse actum primum, & principium constitutum viuens corporis, secundum illos omnes gradus, & principium operationum eorundem. Hoc autem primum dictum antea quoque ab Aristotele positum fuit in textu tertio, & hic repetitur, ut faciant diuisionem ipsius vitæ in quatuor gradus, quam statim facit, dum inquit. *Multipliciter autem dicto viuere.* Et distinguit vitam in varios gradus, ut à distinctione operationis, quæ est euidentior, intelligamus distinctionem quatuor graduum animatorum. Sunt autem in hac parte duo Aristotelis dicta à nobis consideranda. Vnum est, quod vita dicitur multipliciter, id est quatuor modis, quos postea eumerat. Alterum est, quod etiam si vnum tantum ex his insit; res dicitur viuere. In primo dicto notat Simplicius illam diuisionem, *Multipliciter, quæ significat, quod vita non est quid vniuocum, quoniam vniuoca multipliciter dici non dicuntur, sed est quid æquiuocum, non tamen purum æquiuocum, sed quod dicitur ab vno, quia in significatis est ordo prioris, & posterioris, quod à nostris vocatur analogum.* Significata autem numerantur postea ab Aristotele, non quidem secundum ordinem naturæ, sed secundum ordinem nobilitatis, præterquam quod sensum motui atreponit, licet motus denotet maiorem nobilitatem quam sensus. Hoc autem facit quia motus progressius provenit à sensu, & ab intellectu. Primum igitur gradum, dicit, esse intellectum, secundum sensum, tertium motum secundum locum, quartum verò operationes animæ vegetalis, videlicet nutritionem, augmentacionem, & diminutionem. In hoc sunt videntia omnia, tam plantæ, quàm animalia, in sensu animalia omnia, & sola, in gradu motiuo non omnia animalia, sed perfectiora; in intellectu solo homo. Possunt autem hæc vitæ dupliciter intelligi. Multi intelligunt ipsas potentias animæ, seu partes, intellectum, sensum, motum, & nutritionem, mihi tamen melius videtur, ut intelligamus operationes, vita enim dicitur propriè operatio, non anima ipsa. Præterea, intellectus quidē, & sensus sumi solent indistinctè, tū pro potentijs aīæ, tū pro operationibus, at motus secundū locū, & motus nutritionis, & augmenti, & decrementi, non possunt significare potentias, sed solas operationes. Sumit itaque Aristoteles distinctionem operationum, ut inde colligamus distinctionem ipsorum animatorum, & hæc est Auerrois expositio in Cōmentario.

Con-

Considerandum manet alterum dictum, quod ijs verbis continetur. *Esti vnum aliquod horum in se solum, viuere ipsum dicimus.* Quoda recentioribus ita intelligitur. Quilibet ex his, etiam si solus abique alij accipitur, constituit aliquem gradum viuents. Sed istam dubitant, quia non datur solus intellectus sine alijs gradibus, neque motus sine sensu, neque sensus sine nutritione, Aristoteles ergo falsum dicit, quod horum singulus dari possit sine alijs. Respondent, quod licet hoc verum sit, tamen Aristoteles secundum abstractionem loquitur, abstrahendo enim quemlibet horum ab alijs, & ponendo solum sine illis, constitueret primum gradum vite; posito enim solo intellectu, fieret gradus vite humane, & posito sensu sine alijs, fieret gradus vite animalis. Sed isti longe abijunt à mente Aristotelis, qui si id veller, quod ipsi dicunt, defendi non possent. Abstrahio enim, de qua loquitur, non est secundum considerationem solum, sed secundum esse; non enim dicit, si vnum tantum consideratur, non consideratur alijs, sed dicit, si vnum solum in se abique alijs, res dicitur viuere; at hoc impossibile est de alijs præter gradum vegetalem, eorum enim nullus esse potest sine vegetali, immo neque per abstractionem considerari, quia id, quod natura potestus est, non potest abstrahi à suo priore; immo dico, quod si poneretur sensus sine gradu vegetali, non faceret animal, licet enim sensus sit forma animalis, qua animal est, tamen non constituit animal, nisi positus in tali materia, & certis quibusdam, ac necessarijs conditionibus prædita, facit enim sensus animal, dum ponitur in tali materia quæ nutritur, nam sine hac sensum ponere est ipsum Dialiecticè considerare; supponere autem sine nutritione sensum esse, est supponere conditionem impossibilem, quæ etiam ad propositum nihil conducit. Ad ostendendum enim differentiam horum graduum vite, non requiritur vt ponatur singulus sine omnibus alijs, sed intelligere debemus singulum constituere proprium gradum vite eo modo, quo reuera constituit. Nutritio quidem sola potest sine alijs constituere proprium gradum vite, vt patet in plantis; sensus non solus, sed additus nutritioni, constituit alium gradum. Nec motus solus, sed nutritioni, & sensui adiectus alium gradum facit. Demum intellectus non solus, sed his omnibus additus constituit quartum gradum, nam differentia essentialis addita generi, facit aliud. Hoc igitur modo optimè intelligimus, quomodo singulum horum constituit proprium vite gradum, neque requiritur, vt statuatur singulus solus, sicut etiam verba Aristotelis hoc non significant. Non enim dicit, si quilibet horum reperitur solus, sed dicit *si aliquis*. Quare satis est, si de vno tantum gradu hæc conditio verificetur.

l. Iacobi Zab. de Anima.

vt reuera verificatur de solo gradu vegetatio. Ego igitur puto aliam esse Aristotelis mentem in his verbis, quam alij non videntur. Vult ergo hoc fundamentum iacere ad soluendum dubium de plantis, quod istam soluet in contextu sequente, in animalibus enim vita est manifestissima, cum in omni animali plures sint modi vite, nec vltus vnquam dubius fuit, an animalia viuant, cum ipsum animalis nomen dicat ea viuere. Stipes verò vnum tantum habent vite modum, & eum quidem im perfectissimum, & obscurissimum, vt vix videantur esse viuents, & de ijs plures philosophi dubitauerunt. Vt igitur credamus, eas quoque viuere, Aristoteles inquit, non requirit plures simul vite modos, vt res viuere dicatur, sed vnum etiam sufficere, quod quidem non de omnibus dicit, sed de solo vegetali; hic enim solus potest sine alijs exister.

TEXTVS XIII.

Vnde & vegetabilia omnia videntur viuere, videntur enim in seipsis habere potentiam, & principium huiusmodi, per quod augmentum, & decrementum suscipiunt secundum contraria loca, non enim sursum quidem augentur, deorsum autem non, sed similiter in vtraque, & omnem in partem aluntur, & viuunt semper quousque possunt accipere alimentum.



VIDAM dicit, Aristotelem hic argumento à minori probare id, quod prius dixerat, singulum illorum quatuor posse, sine alijs constituere gradum viuents. Argumentum autem inquit, esse tale. Minus videtur, quod sola potentia nutritiua, sine alijs constituat gradum viuents, quam quælibet aliarum sola, cum hæc sit omnium debilissima, & imperfectissima, & tamen constituit, nam planta, quæ hanc solam habet, dicuntur viuere, ergo multo magis quælibet aliarum est apta constituere sola proprium gradum viuents. Quæ expositio nullo pacto admittenda est, iam enim ostendimus, non esse verum, quod Aristoteles dixerit, quamlibet dictarum partium posse solam exister, sine alijs. Præterea, nõ recte faceret Aristoteles:

Gg 2 p probatis

Iacobi Zabarellæ Patauini

probans notus per ignotius, quod quidem faceret, si ex eo quod plantæ viuunt, probaret animalia viuere. Præterea secundum hanc expositionem Aristoteles dicere debebat. enim, quæ est particula probatiua, tamen dicitur, quæ est collectiua ex dictis. Ideo nos dicimus, Aristotelem ex eo fundamento iactò, quod si vnus tantum gradus infit, res dicuntur viuere, nunc colligere, quod etiam plantæ viuunt, cum vnum saltem habeant ex prædictis vitæ modis, & hoc facit ad dubium tollendum de plantis. Ideo verbum *videtur*, significat dubitationem, vt inquit Simplicius, sed non euidentiã, vt iste aduersus Simplicium ostendere nititur. Non enim ita est clarum de plantis, quod viuant, vt de animalibus. Quod etiam indicat dictio coniunctiua, & cum enim pateat animalia viuere, Aristoteles ostendit etiam plantas viuere, quia etsi non habent plures vitæ modos, vt animalia, habent saltem vnum, vnus autem sufficit ad vitam. Paret igitur Aristotelem facere consequentiam talem. Illa, quæ saltem vnum ex dictis modis habent, viuunt, ergo plantæ viuunt, hanc probat statim, quando dicit, *videtur enim in seipsis habere potentiam & principium*, & probatio est, quod per additionem huius minoris plantæ habet vnum ex dictis modis vitæ, nempe nutritionem, & augmentationem. Sed aduertendum est, quod cum nutritio, & augmentatio sumi possint proprie, & improprie, non ex qualibet augmentatione inferri potest rem viuere, sed ex ea tantum, quæ proprie dicitur. Videtur enim lapides quidam nutriri, & augeri, sic etiam ignis, nec tamen dicuntur viuere, ideo Aristoteles minorem hanc declarans docet, plantas ali, ac augeri, proprie sumendo alitionem, & augmentationem, ex hac enim sola infertur, quod viuant. Hoc autem facit exponens duas conditiones proprie dictæ augmentationis, & nutritionis, quæ non reperiuntur in augmentatione inanimatorum. Vna conditio est, quod illa, quæ proprie augeri dicuntur augentur non in vnâ partem solum, vt inanimata, sed in omnes simul, propterea quod non à principio aliquo intinisco, sed ab extrinseco augentur, vt lapis crescit in aliqua tantum parte, non in omnibus simul; ignis quoque crescit in vna tantum parte, vel pluribus, sed non in omnibus, quia fit additio noui ignis ad priorem ignem, eaque non à principio intrinseco, licet ita videatur, vnus autem ignis alium generat ex materia, in quam agit tanquam agens externum. Nec etiam seruatür idem numero ignis, qui prius erat, sed semper alius, & alius fit. At id, quod verè augetur, crescit in omnibus partibus simul, & remanet idem numero, quare hæc augmentatio non potest prouenire, nisi ab anima. Talem igitur cum habeant plantæ, absque dubio viuunt. Hoc significat Aristote-

teles, dicens plantas habere, *in seipsis potentiam, & principium*, hoc est internum principium motus augmenti. nam hic potentia, & principium sumuntur (vt multis placet) in eadem significatione, vt vnum sit declaratiuum alterius. Reijcimus enim expositionem Simplicij tanquam allegoricam potius, quàm veram, cum Aristoteles de nulla alia animæ potentia hic loquatur, quàm de vegetali. Sensus ergo est, quod plantæ habent in se naturalem potentiam, id est principium, quo aluntur, & augentur proprie, tunc autem principium est anima ipsa quam Aristoteles sæpe vocat potentiam. Videtur autem clarius esse nomen principij, quàm nomen potentie; nam potentia videtur potissimum significare potentiam passiuam, at principij magis significat principium actiuum, cuiusmodi est hæc animæ pars, de qua in præsentia loquimur. Ad declarandum autem quod à tali interno principio fit proprie dicta augmentatio, addit Aristoteles, *secundum contraria loca*, hoc est versus omnes partes simul, planta enim augetur simul sursum, & deorsum, & ad latera, & in qualibet sui parte. Similiter etiam nutritur, sed non ita euidens est nutritio, vt augmentatio, propter magnitudinis incrementum. Ideo Aristoteles solum exprimit augmentationem, sed postea etiam alitionem exprimit, quia non fit augmentatio sine nutritioe, quare per augmentationem fit notum etiam de alitione. Declarat autem ipse Aristoteles, quid significet per loca contraria, id est sursum, & deorsum simul, non sursum solum, neque deorsum solum, ut in rebus inanimatis contingit, & addit, & *in omnem partem*, vt quod dixit de his duabus differentiis sursum, & deorsum, intelligamus etiam de alijs quatuor, videlicet, ante, & retro, dextrorsum, & sinistrorsum. Licet enim hæc non proprie reperiuntur in plantis, hoc est secundum differentias virtutum, vt ait Aristoteles secundo de celo, textu octauo, & in libro de incessu, capite quarto, at saltem dicuntur improprie ad denotandas solummodo omnes magnitudinis dimensiones. Paret autem, quod tum augmentatio, & nutritio improprie dictæ, tum etiam alij omnes motus, qui non sunt ab anima, sunt ad vnâ tantum partem, nullus ad omnes simul, nisi is, qui fit ab anima, ideo hoc est indubitatum animæ inditium. Altera verè nutritionis conditio est, quod illa. Quæ verè aluntur, aluntur semper, & incessanter, proinde incessanter, ac semper viuunt, donec possunt accipere alimentum. Non dicit Aristoteles, quod viuunt semper, siquidem mortalia sunt, sed semper, donec nutriri possunt, quare aduerbium, semper, non significat eternè, sed incessanter, & sine intermissione, quæ autem ita sine intermissione nutriuntur, abique

absque dubio non sunt nisi uiuentia. Hic autem de augmentatione Aristoteles nihil dicit, quia uiuentia non semper augentur, dum uiuunt, semper tamen aluntur, & quando nutriti non possunt, moriuntur. Inanimata uero, que non proprie nutriuntur, etiam desinente illa impropria nutritione, possunt diuissimè seruari, ut lapis, quare animatorum proprium est incōsistenter, ac semper nutrirī, dum existunt. Est autem *sanis modo* intelligendum, quomodo nutritio in uiuente semper fiat, non enim semper fit conuersio alimenti in substantiam partium solidarum, ut carnis, & ossis, licet crebro fiat, ut fortasse quouidē. Nutritio autem caloris naturalis, hoc est spirituum vitalium ex humido radicali semper fit quodammodo, quia licet conuersio humidi in substantiam spiritus interpolata sit, ea tamen interpolatio insensibilis est, quare illa nutritio continua dici potest, cum sit ferè continua, & uideatur continua. Est tamen uerè continua actio caloris in humidum, dum enim existit utrumque, necesse est, ut unum agat in alterum, sicut contingit de igne agente in oleum lucernæ, nam ignis incessanter, & continuè agit in oleum, conuersio autem olei in ignem, nõ est uerè continua, uideretur tamen continua, quia interpolatio non est sensilis. Nunc autem non esset fortasse absurdum, si diceremus aduerbium, *semper*, hic non significare cōtinuitatem temporis, sed significare omnibus temporibus, ut si dicamus omnibus diebus, sic enim omnibus diebus uitæ nostræ fit etiam aliqua conuersio alimenti in partes solidas. Vna autē nutritionis cōtinuitas seruatut aliquo modo, & secundum apparentiam in nutritione spirituum, sed saltem perfecta seruatut in actione caloris, in humidum. hæc enim per totā uitam nunquam cessat. Simplicius hic ostendere uolens, quod uiuere dicitur multipliciter secundum prius, & posterius & secundū magis, & minus perfectum, id declarat ex ipso uocabulo ζῶει, quod dicitur ζῶει τῆς ζῶει, hoc est à uita, plantæ tamen, licet habeant uitam, non dicuntur ζῶει, quia uitam habent imperfectam, perfectior itaque uita est in animalibus quàm in plantis. Hoc idem euenit in alijs multis nominibus denominatiuis, que nõ nominantur nisi ab eo, quod perfectè tale est, ut cursor, licet deriuetur a cursoru, tamen non dicitur de omni corrente, sed solum de illo, qui bene, & perfectè currat. Sic cytharædus dicitur à pulsata cythara, non tamen quilibet cytharam pulsans dicitur cytharædus, sed qui artem habet, & bene pulsat. Hoc idem possumus in latinis uerbis considerare, quod simplicius considerat in Grecis, nã hæc uox, anima, dicitur ab anima, non tamen omne habens animam uocatur animal, sed habens animā perfectiorem animal appellatur, plantarum autem anima imperfectissima est,

Iacobi Zab. de Anima.

ideo non dicitur animalia. Hoc idem ponitur à Ioanne Grammatico in expositione textus decimoseptimi, & à Themistio in expositione decimoctauī; Et uideretur sententiæ alludere Aristoteles in primo capitulo octauī libri de historia animalium, ubi dicit, plantas respectu inanimatorum posse quodammodo uocari animalia, quia animam habent, at respectu animalium animalia non dici. Innuit igitur animalia dici animalia per excellentiā, quia animam habet perfectiorem. Possumus etiam dicere, quod plantæ non uocantur animalia, propter consuetudinem loquendi, quæ fortasse ortum habuit ab opinione multorum, qui putarunt nullam inesse animam in plantis. Ex hoc loco possumus contra Simplicii colligere, quod anima est natura, quod ipse negat, Aristoteles enim hic dicens in plantis esse principium internum motus nutritionis, & augmentationis, significat animæ competere definitionē naturæ, quare anima est natura. Hoc idem significauit Aristoteles in primo textu libri secundi Physicorum, dicens naturalia alia habere in seipsis principium motus secundum locum, alia alterationis, alia augmentationis, ac imminationis, certum est autem huius principium esse animam, ut hic dicit Aristoteles, ergo ibi dicit animam esse naturam.

TEXTVS XV.

Separari autem hoc quidem ab alijs possibile est; alia autem ab hoc impossibile in mortalibus. Manifestum est autem in uerbis, nulla enim inest ipsis potentia alia animæ.



POSTQVAM distinguit Aristoteles uiuere in quatuor gradus, uult in hac parte ordinem, qui in his gradibus est, considerare; & docere, alium priorem esse natura, alium posteriorem. Ex hoc enim patebit, quod uiuere dicitur multipliciter secundum prius, & posterius, proinde non est commune uniuocum. Vt autem uidetur Aristoteles tali Syllogismo. Id, quod sine alio esse potest, & non illud sine ipso, est natura prius illo, at quibuslibet duobus uitę gradibus inter se comparatis, unus potest esse sine altero, sed non ille sine ipso, ergo hi omnes gradus uitę habent inter se ordinem prius, & posterioris. Maiorem non exprimit, sed tanquam

Gg 3 notam

Iacobi Zabarellæ Patauini

notā supponit, iam enim in post prædicamenta docuit illud esse prius natura, à quo non conuertitur existens consequentia. Solam mihi norem declarat, ostendens, quolibet ex his quatuor gradibus esse quolibet alio vel priorem, vel posteriorem, hoc est quacunque facta comparatione inter eos, vnum sine altero esse posse, sed non illum sine ipso. In hoc textu considerat gradum vegetalem, & ostendit, eum esse alijs priorem natura, eo quòd sine alijs potest realiter existere, ac non alij sine ipso, quod enim dicit, *separari*, non significat mentalem abstractionem, sed realem existentiam sine alijs. Sed cum Aristoteles duo dicat, vnum, quòd gradus vegetalis potest esse sine alijs; alterum quòd non alij sine ipso, probat solum primum, de secundo autem nihil dicit. Quòd enim hic gradus esse possit separatus ab omnibus alijs, probat argumento sumpto à plantis, in quibus nulla alia potentia animæ inest, nisi sola vegetalis, hoc est nulla ex prænominatis, nec enim sensum habet, nec motum progressuum, nec intellectum, datur ergo potentia vegetatiua, sine alijs realiter existens. Quòd autem aliarum nulla esse possit, sine hac Aristoteles non probat, quia sumit vt per se notum, cuiuslibet enim animalia omnia consideranti manifestum est, ea habere potentiam vegetalem, proinde sine hac, nec intellectum, nec motum, nec sensum dari, cum hæc omnes potentie, in solis insint animalibus. Hoc igitur probate neglexit tanquam notum, cum hac tamen limitatione. *In mortalibus*. Quasi dicat dum in solis animatus mortalibus persistimus aliq̄ potentie nō possunt in eis existere, sine vegetali. Vult autem per hoc excipere animatum immortalē, quod est cælum, in eo enim inest intellectus, & motus, sine potentia vegetali, sed de cælo; & eius anima in his libris sermo non est, satis est si in mortalibus, de quibus solis loquimur, non dantur aliæ potentie, sine vegetali, idque tanquam clarum non fuit operæ precium probare. Alterum verò non ita negligendum fuit, sed expressâ probatione opus fuit, quòd enim gradus vegetalis possit existere sine alijs, dubium erat propter antiquorum sententias de plantis; non solum enim sunt inuenti, qui dixerint plantas nullo modo viuere, sed e contrario dixerunt aliqui in eis sensum inesse, sed obscurum, & obtusum, proinde eas modo quodam esse animalia. Huius opinionis fuit Pythagoras, & Empedocles, & eam videtur sequi Plato in Timæo. Aliqui etiam dixerunt, plantas habere cogitationem, & somnum, & vigiliam, (vt hic testatur Auerroes, & Aristoteles in libro de somno, & vigilia) iijque fuerunt Democritus, & Anaxagoras, vt refert Marsilius Ficinus in libro de voluptate capite tertio. Hi ergo omnes negassent dari potentiam vegetalem, sine alijs. Aliqui etiā fuere, qui dixerunt, plan-

tas nullam habere animam, & nutrire, & augeri ab anima terræ (elementa nanque animata esse dicebant) sicuti pila animalis non sunt per se animati, nutriuntur tamen, & augentur ab anima animalis, quorum opinionem sequi videtur Plotinus in libro quarto. Enneadis quartæ, capite vigesimo primo, & sequentibus. Aristoteles igitur propter hos omnes accipere voluit expressè, quòd plantæ habent animam vegetalem, & solam. Quòd, enim habeant, iam in textu præcedenti ostendit. ex operationibus, quòd autem non habeant alias potentias animæ non est hic Joetus, in quo demonstratur, sed hoc pertinet ad libros de plâis, & aliqua etiam dicuntur in vltima parte tertij libri de anima, nunc verò supponitur, cum præsertim sit satis notum testimonio sensus, & experientie, quæ indicat plantas nec intelligere, nec ex se moueri, nec sentire. Patet itaque, cur Aristoteles expressè sumere voluit plantas solam habere potentiam vegetalem, & cur in animalibus negligat considerare, quòd aliæ potentie non sunt sine vegetali, quoniam de hoc nemini dubium fuit, ideo supponi potuit sine expressione. Hinc aliqui occasione sumunt disputandi, an in cælo sit sensus, necne, quòd enim insit videtur existimasse Simplicius in textu vigesimo nono huius secūdi libri, & in quinquagesimo primo secūdi de cælo; & Ioannes Grammaticus in textu decimo septimo sequente, qui dicunt in cælo esse sensus, nobiliores tamen, quam in his animalibus inferioribus. Sed hæc disputatio hic opportuna non est, quoniam Aristoteles nullam aliam hic comparisonem facit, quam potentie vegetalis cum alijs, & inquit alias sine hac non existere in mortalibus, innuens esse alias sine hac in æternis. Satis ergo est in præsentia cognoscere, quòd in cælo insint aliq̄ sine hac, sed an aliæ omnes tres, an aliquæ tantum ex eis, id non est præsentis speculationis, cum sufficiat habere, quòd in cælo non inest potentia nutritiua, vt omnes fatentur, insint tamen aliarum aliquæ, & quænam illæ sint non est hic considerandum, quia de cælo hic sermo non est, sed satis de eo actum fuit in libris de cælo, loquimur autem de ordine, quem istæ potentie habent in solis mortalibus. Si quid autem in præsentia de hac re dicendum est, possumus breuiter dicere, quòd secundum Aristotelem nullus inest in cælo sensus, nec idem, qui in animalibus mortalibus, nec alius perfectior, & huius rationem Aristoteles ponit, in textu 6. tertij libri, vbi inquit cælo sensum non conuenire, neque ratione animæ, neque ratione corporis. nou ratione animæ, quia intellectus cælestis non eget sensu ad intelligendum, vt eget intellectus humanus; neque ratione corporis, tactum enim habere non potest, quia tactus insequitur temperiem primarium qualitatum elementarium, quare non potest inesse aliquid

sim-

simplici, cœlum autem est corpus simplex, & expertus omnino est elementarium qualitarum, cum sit inalterabile, vt in primo libro de cœlo ostensum est. Neque gustum, quia gustus est sensus alimentum, cœlum autem non nutritur, quia nulla eget reparatione perediti, cum sit impaibile, & æternum secundum Aristotelem. Non denique alios habet nobiliores sensus visum, auditum, & olfactum, quoniam hi secundum Aristotelem in calce tertij libri de anima dati sunt animalibus mortalibus, non propter esse, sed propter bene esse, & conseruationem, vt per eos discernere queant amica ab inimicis, cœlum autem sua natura æternum, & immortale est, quare nullum requirit sensum, neque ad esse, neque ad sui conseruationem. Ideo Themistius in expositione illius loci inquit, extrema viuencia nõ habent sensum, hoc est nec plantæ nec cœlum, illæ ob suam imperfectionem, hoc autem propter suã perfectionem, reuera enim indiguerunt sensu. Aliquij etiam hic rationem querunt, cur plantis neque motus datus sit, neque sensus, quod enim ita sit non dubitant, sed dicunt cognoscendam esse rationem. De motu quidem satis clara res est, motus enim progressiuus datus est animalibus ad inueniendam conueniens sibi alimentum, cum tale non vbique reperiant, nam nisi ad illud inquirendum moueri possent, facili, ac breui interirent. Ob id quibusdam animalibus imperfectis non est datus hic motus, vt ostris, & conchis, quia cum firma manentia habeat alimentum sibi conueniens nõ indiguerunt motu progressiuo. Ob eandem rationem cū plantæ fixæ in terra manentes suscipiant sufficienter alimentum, quo dantissime nutri, & conseruari possunt, non indiguerunt motu, eũ igitur natura ipsi non dedit, quia nihil frustra facit. Cur verò plantæ non sentiant, dicunt aliqui causam esse, quia sunt maximè terreæ, sicut et in animalibus ossa non sentiant, quoniam in eis terra nimis prædominatur, facit enim terra res ad sentiendum ineptas. Alij parua dissimilem rationem alteram reddunt, dicentes, causam cur plantæ non sentiant esse, quia non habent instrumenta idonea ad sentiendum, natura enim quibus sensum dedit, eũdem dedit etiam instrumenta apta ad sentiendum. Sed neutra est vera ratio, cur plantæ non sentiant, non prima, quia effectuum naturalium causa, non est assignanda materie necessitas, hunc enim morem Aristoteles in antiquis reprehendit in calce secundij libri Physicorum, & vult, effectus naturales à natura fieri non ex necessitate materie, sed propter finem, finis est causa, vt res ex tali materia constet, non è conuerso. Ideo potius è contrario dicere debuissent causam cur plantæ habeant materiam ineptam ad sensum, est quia natura voluit eas non habere sensum, nam si sensum eis dare voluisset,

materiam quoque idoneam dedisset. Sic dicimus de altera responsione, organa enim sunt propter animam, & operationes eius tanquam propter finem, igitur ratio cur plantæ non sentiant, non est quia non habent organa, sed potius è contrario causa, cur non habeant organa sensus, est, quia natura constituit eis non dare sensum. Aduertas autem, quod etiam Aristoteles tertio de anima hexagimo sexto videtur ex materia sumere rationem, cur plantæ non sentiant, nam inquit, non sentiant, quia sunt terreæ. Idem dicit Themistius in expositione textus sexagesimi. & sexagesimi primi eiusdem libri: at non est ibi intentio Aristotelis asserere rationem veram, & adequatam, cur plantæ non sentiant, sed cum dixisset, quod illa, quæ valde terreæ sunt, non sentiant, vt ossa, & pili animalium, subiungit, quod etiam plantæ ob hoc non sentiant. Verum est, quod plantæ nõ possunt sentire, quia sunt terreæ, sed hæc ratio non est prima causa, sunt enim terreæ, quia natura voluit eas esse ineptas ad sensum. In animalibus quoque dicemus similiter, quod organa sunt causa operationum, vt effectrices, tamen etiam operationes sunt organorum causæ finales, & hæc quidem magis præcipue. Licet enim in animalibus organa sint causæ operationum, tamen in animali producendo operationes fuerint causæ finales, quæ mouerunt naturam ad danda animalibus organa. Ideo Aristoteles plantas iam existentes considerans, dicit eas nõ sentire, quia sunt terreæ, at si naturam producentem plantas considerasset, non dixisset eam ideo voluisse non sentire, quia voluit eis terreas, sed è conuerso dixisset naturam voluisse terreas esse, quia decreuit eis nõ dare sensum. Quædo igitur causam querit, cur plantis non sit datus sensus, ego puto nullam aliam esse afferendam, quàm finalem, hæc enim est prima causa, quare non aliam esse arbitror causam, cur plantæ non sentiant, quàm illam eandem, propter quam animalia sentiunt, nam (vt ait Aristoteles in primo Posteriorum) si affirmatio est causa affirmationis, etiam negatio est causa negationis, & e conuerso. Quoniam igitur causa, cur natura dederit animalibus sensum, fuit propter ipsorum conseruationem, quia sine sensu non conseruaretur animal, vt Aristoteles docet in calce tertij libri, per sensum enim discernit amica ab inimicis. Dedit igitur animalibus sensum, quia sensibus indigerunt, & vt essent, & vt seruentur, quare dicendum est, naturam non dedisse plantis sensum, quia sensu ad sui conseruationem non indigerunt, natura autem nihil frustra facit, ob id nec instrumenta ad sentiendum, nec materiam sensui accommodatam largita est plantis: præsertim cum materia terreæ, & dura indigerint ob sui conseruationem, talis enim materia apta maxime est ad resistendum externis corrupti-

Iacobi Zabarellæ Patavini

pentibus, calori, frigori, & imbrī. Ex hoc contextu colligunt aliqui de mente Aristotelis mortalitatem animæ intellectiue; aliqui enā colligunt immortalitatem. Illi quidem mortalitatem colligūt, cum Aristoteles dicat, alias potentias animæ non posse separari à potentia nutritiua, intellectus igitur non est à corpore separabilis. Ad hoc tamen respondent aliqui argumentum probare; quod intellectus quatenus est anima, non potest esse sine corpore, at non probat quatenus est intellectus; & in se manens, nam Aristoteles de eo loquitur, quatenus est anima, non alio modo. Hæc tamen responsio dubia est, quia nulla reperitur consideratio ipsius intellectus apud Aristotelem præter hanc, quatenus est anima. quare Aristoteles non cognouit alium eius statum, neque aliam naturam, quàm prout est actus corporis, cum nulla appareat ipsius operatio propria iuxta regulam traditam in textu de motu tertio primi libri. Præterea non videtur Aristoteles respicere diuersas considerationes intellectus, cum dicat absolute *est impossibile*, sed ipsam substantiam intellectus: significat enim esse conditionem ipsius essentialē, ut sine potentia nutritiua existere nequeat; attamen secundum horum sententiam esset ipsi intellectui accidentale esse cum corpore. Ideo responsio debilis est, immò & ridicula est si bene consideretur, perinde enim est, ac si quis diceret, aqua, quæ est in vase non potest separari à vase, licet simpliciter possit separari, & hac ratione omne separabile dici potest inseparabile, quia nihil dum est in aliquo potest esse sine illo: nunquid autem aliquo alio modo possit hoc argumentum solui non est præsens speculationis. Alij verò ex his eisdem verbis colligunt immortalitatem, cum enim Aristoteles dicat, *in mortalibus*, indicat intellectum esse eiusdem naturæ, & eiusdem ordinis in animatis mortalibus, & in æternis. Proinde esse infimam intelligentiarum, hoc enim negato, & posito quòd intellectus humanus sit forma materialis, nulla potest ipsius comparatio fieri cum cælestibus intellectibus; ideo frustra addit Aristoteles hæc verba, *in mortalibus*, quia etiam sine his nomen intellectus nō poterat significare cælestes, nisi æquiuocè, cum essent diuersi ordinis. Sed hoc argumentum nullius profus momenti est, quia licet nomen intellectus sit æquiuocū, ut complectitur cælestes, & humanum, est tamen inter eos aliqua similitudo operationis, quæ facit eos comparabiles. Sed si nulla etiam similitudo esset, & concederemus nomen intellectus esse purè æquiuocum, non male fecisset Aristoteles tollens his verbis ambiguitatem. Cum enim significet etiam cælestes intellectus, immò & magis propriè, debuit Aristoteles tollere hanc ambiguitatem expri-

mens se loqui de intellectu mortalium, ne hoc idem de illis quoque intelligeremus.

TEXTVS XVI.

Viuerē igitur propter hoc principium inest omnibus viuētibus: Animal autem propter sensum primo, etenim quæ mouentur, neque mutant locum, habent autem sensum; animalia dicimus, & non viuere solum.



X dictis de anima vegetali colligit Aristoteles tam esse id, quò omnia viuētia dicuntur viuētia. Cum enim hæc sit prior natura omnibus alijs partibus animæ, & in sit tam animalibus, quàm plantis, sequitur, quòd hæc est forma, qua viuens est viuēs. Dicit autem Aristoteles, propter hoc principium est animā ipsam non operationes intelligamus; siquidem antea nomine operationum tanquam euidētiarum ipsam significare voluit; operationes enim non sunt ratio formalis, qua viuens est viuens, sed eorum principium, quod est anima, est etiā principium ipsius viuētis constitutum ut forma ipsius. Sciendum autem est, quòd viuere potest accipi duobus modis, vno modo propriè, altero modo communiter, & minus propriè. Si communiter sumatur, diuiditur in quatuor illos gradus vitæ, quos Aristoteles enumerauit, & sic omnis operatio animæ dicitur vita, sicut accepta fuit vita in definitione animæ. Si verò propriè accipiatur, non conuenit nisi animæ vegetali. per hanc enim solam viuētia dicuntur viuere, non per alias; per sensum enim, & per intellectum res non dicitur viuens, sed per sensum dicitur viuens, per intellectum homo, per partem autem vegetalem viuens. Propterea licet ex sensu inferatur viuens, id tamen non est per se primò, non enim eo quia sit sensus, sed quia sensus supponit partem vegetalem, sine qua esse non potest. Nunc igitur sumit Aristoteles viuere propriè, & sic magis declarat id, quod confusè dixerat prius de quatuor gradibus vitæ. Non enim vult quòd ex singulo per se primò constituitur viuens, sed solum ratione, qua aliorum graduum singuli præsupponunt primum gradum, à quo se iuncti vnam esse non possunt. Vnde patet, quòd illi quatuor gradus vitæ non sunt intelligendi eo modo, quo multi eos intelligunt, Videlicet

ccet

eet quod ab illis quatuor potentis animæ cōfutuantur, non enim hoc vult Aristoteles, sed vult quod per animam vegetalem omnia dicantur viuere, diuersi autem viuentium gradus orientur, quatenus hæc vel est seuncta ab alijs, qui est primus gradus, vel contracta per alias, vnde alij tres gradus oriuntur. Vnus eorum, quæ & viuunt, & sentiunt; alius eorum, quæ viuunt, sentiunt, & moventur; potestremus hominum, qui viuunt, sentiunt, moventur, & intelligunt. Hactenus igitur docuit Aristoteles animam vegetalem esse alijs priorē secundum naturam, & esse illam, secundum quam omnia viuentia per se primo dicuntur viuere. Postea quando dicit, *Animal autem propter sensum primo*, transit ad secundum gradum, qui est sensus, à quo animal constituitur, animal enim est viuens per partem vegetalem, & est animal per sensitivam. Addit autem Aristoteles illud aduertibum primo, ad significandum, quod ab alijs potentis potest quidem fieri animal, non tamen primo, sed secundario. Nam à vegetali nullo modo fit animal, neque primo, neque secundo per motum autem, & per intellectum fit quidem animal, non tamen primo, sed secundo, quatenus uterque supponit necessariū sensum, quare à solo sensu fit animal primo, id est quatenus est sensus; hic enim sumitur primo vt in primo Posteriorum trigesimo septimo pro eo, quod est quatenus ipsum. Probat autem de motu Aristoteles, quod per eum non fiat animal primo & vitur regula illa, quam ipse tradidit in primo posteriorum in fine capituli de tribus erroribus. Illud, quo posito res ponitur, ablato tamen non aufertur, non conuenit ei primo, & similiter illud, quo ablato res aufertur, posito tamen non ponitur non conuenit ei primo. Sed id solum, quo posito ponitur, & ablato aufertur; at posito quidem motu progressiuo animal ponitur, ablato tamen non aufertur, ergo non est animal primo per motum: probat minorem ex illis imperfectis animalibus, quæ dicuntur ζώοντα, hæc enim motum non habent, sunt tamen animalia, quia habent sensum, quare etiam sine motu est animal; at sensu posito ponitur animal, & ablato aufertur, ergo per sensum primo animal constituitur, per motum autem secundario, id est non quatenus motus est, sed quatenus posito motu ponitur necessariū sensus. Perpendenda sunt illa verba *animalia dicimus, & non viuere solum*, distinguit enim Aristoteles animal à viuente, & non vult per sensum primo fieri viuens, sed animal; animal autem dici viuens nō per sensum, sed per partem vegetalem. Iam enim dixerat, per hanc omne viuens esse viuens. Poterat dubium oriri de illis ζώοντα, quia videntur moueri ex seipsis, cum extendantur, & cōtrahantur, quod Aristoteles soluit

dicens, *quæ non moventur, neque mutant locum*, duo enim dicit, quorum secundum est declaratiuum prioris, nam mutare locum dicuntur illa, quæ secundum se tota transferuntur de loco ad locum, ideo sola animalia perfectiora dicuntur ex seipsis mutare locum; ζώοντα, verò, dum dilatantur, & constringuntur, moventur quidem, sed non mutant locum; Aristoteles hic talem motum intelligit, quo moueatur animal secundum se totum, quod non fit nisi progrediendo, ideo inquit ζώοντα, non moueri, id est non mutare locum. Ex hoc loco sumitur assertio Aristotelis clara, quod ζώοντα, sint animalia, & habeant sensum, neque dubium facere debet id, quod ipse dixit Octauo de historia capite primo, vbi hæc statuit media inter animalia, & plantas; ibi enim ad modum historiarum, & populariter loquitur, ea tantum refertens, quæ per experientiam inuenta sunt, & nulla vtens ratione, ideo satis habet perfecta animalia vocare animalia, qua ratione verum est, quod ζώοντα, sunt media inter plantas, & animalia, nunc autem scientialiter loquens sumit pro comperito, quod sunt animalia, & habent sensum, quem postea in Textu sequente dicit esse tactum.

T E X T V S XVII.

Sensus autem, primo inest omnibus tactus: Et, sicut vegetatiuum potest separari a tactu, & omni sensu, sic & tactus ab alijs sensibus. Vegetatiuum autem dicimus huiusmodi partem animæ, qua & plantæ participant. Animalia autem omnia videntur tangendi sensum habere.



Prosequitur declarans ordinem in prædictis gradibus vitæ, vt clarum omnino reddatur, & inter se differant per prius, & posterus qui enim communior est, & pluribus inest, ille est natura prior, quia potest esse sine alijs, qui verò minus communis, posterior, & ab alijs inseparabilis. Quoniam igitur dixerat Aristoteles, gradum vegetatiuum esse omnium primum secundum naturam, secundum verò sensitivum, & tertium motiuum, quia sensus potest esse sine motu, non motus sine sensu, vult nunc magis hoc declarare, & ob id facit sensuum

Iacobi Zabarellæ Patauini

sensuum comparationem inter se, dicitque, tactum esse omnium primum, & esse necessarium omni animali, cum reuera per eum animal, sit animal, alios autem sensus non inesse omnibus animalibus, sed solum perfectioribus, ita ut *ζῷοντα*, quæ antea animalia esse dixerat, solum tactum habere dicantur, & per eum sint animalia; hoc autem tangit Aristoteles, ut magis declarat ordinem inter gradum sensitivum, & motuum secundum locum, eisdem enim animalibus inest motus, quibus insunt etiam perfectiores sensus, hi namque illis dati sunt non ad esse, satis enim sunt animalia per tactum, sed ad bene esse, & ad sui conservationem, ut cognoscere possint amica sui natura, & inimica, a quibus cauere debeant. Ob eandem rationem eisdem datus est motus, frustra enim illis datus esset sensus perfectiores, nisi possent ex se moueri ad querendum cibum, & fugere ea, quæ interimunt, ac lædunt. Quam igitur ratione habet tactus ad alios sensus, eandem habet ad motum, sicut enim datur sensus tactus ab alijs sensibus separatus, alij verò non possunt esse sine tactu, ita datur similiter tactus sine motu, sed non motus sine tactu, prior igitur est tactus motu, sicut est perior alijs sensibus, quod quidem declarat Aristoteles à simili dicens: Ita est prior tactus alijs sensibus, ut potentia vegetalis est prior sensu tactus (iam enim dixerat vegetatiuum esse primum omnium secundum naturam, & posse ab alijs separari, sed non alia ab ipso) & declarat se per vegetatiuum intelligere eam animam partem, quæ communis est animalibus, & plantis. Omnia igitur, quæ in hoc textu dicuntur, ad duos scopos ab Aristotele diriguntur. Vnus est, ut declararet id, quod dictum erat de animali, quod est animal per sensum, nunquam enim declarat hunc esse sensum tactus, qui omnibus inest animalibus, quod quidem fuscè declaratur ab Aristotele in calce tertij libri. Alter scopus est, ut magis declararetur ordo inter sensum, & motum, nempe ut nomine sensus intelligendo non omnes sensus (sed solum tactum), intelligimus hunc esse eundem ordinem, qui est inter tactus sensum, & alios sensus nobiliores, hi enim recipiuntur cum motu, quare in hac graduum vitæ inter se cõparatione sub motu potius comprehenditur quàm sub sensu, constituit enim tertium gradum vitæ, non secundum. Quando autem dicit Aristoteles: *Animalia autem omnia viuunt sensum tactus habere*. Credo verbum *videntur*, cuius dantiã potius significare quàm dubitatione (& clarum est hoc in litera Græca ubi dicitur, *οὐδὲν*, quod verbum semper denotat euetiam) nam dubitare quidem possumus, an aliqua res sit animal, quia dubitamus, an habeat sensum tactus, sed de eo quod sensum tactus habere statuat, non videtur

posse dubitari, quòd sit animal, sed notum cuiuslibet est, quòd habens tactum est animal. Dubitatur quare Aristoteles, de quarto gradu nihil dicat. Debit enim similiter comparare tertium cum quarto, & dicere datur motus sine intellectu, non datur intellectus sine motu, quia quibus inest intellectus, eisdem inest etiam motus, & non è conuerso, quare tertius gradus, qui est sensum perfectiorum, & potentie motricis, est natura prior quarto, qui est intellectus; Dicendum puto, hoc ab Aristotele omisum fuisse, quia partim manifestum est, & supponi potest sine declaratione, partim dubium, quod in præsentia determinari non potest, dum enim omnes potentie considerantur in viuentibus, certum est eandem esse rationem motus ad intellectum, quæ est sensus ad motum; potest enim esse motus sine intellectu, ut in equo, sed non potest in corpore viuente esse intellectus sine motu, ut patet in homine. Aristoteles igitur breuitatis gratia hoc exprimere neglexit, quia per se manifestum est vrendo eadem ratione, quæ ipse in aliorum graduum comparatione vñs est, immo manifestum illis, quia notissimum est intellectum soli homini inesse. Quòd si intellectum consideremus etiam extra hominem, nempe secundum eos, qui putant, ipsum esse omnino separabilem à corpore, & immortalem, certum est, quòd hac ratione, & motus datur sine intellectu, & intellectus sine motu, nempe separatus à corpore. Sed de hac re nihil potuit hic Aristoteles determinare, quia dubium adhuc est, an intellectus sit à corpore separabilis secundum substantiam, necne, ut ipienet Aristoteles asseret postea in contextu vigesimoprimo. Dubitatur præterea aduersus illud, quod Aristoteles dixit de sensu tactus, quòd potest ab alijs sensibus separari, hoc enim falsum videtur de gustu, nam Aristoteles in hoc secundo libro in capite de gustu, & in libro de sensu, & sensibus capite secundo in fine inquit, gustum esse tactum quandam, ac veluti speciem ipsius tactus, ergo non videtur tactus posse à gustu separari, nisi separatur à seipso, quod nec excogitabile quidem est. Præterea in capite vltimo tertij libri inquit Aristoteles, gustum esse sensum alimenti, ergo si animalia imperfecta alimentum sumunt, oportet ea habere sensum gustus, impossibile enim est, quòd habeant sensum, & sumant aliimentum, & ipsum non sentiant, ergo in ijs tactus non separatur à gustu. Simplicius videtur totum argumentum concedere, & dicere gustum omnibus penitus animalibus inesse, proinde tactum ab eo separatum non dari, Aristotelem autem dicentem tactum separari ab alijs sensibus, intelligere à tribus tantum perfectioribus, sed non à gustu qui est tactus quidam. Recentiores verò hoc diligentius

contidè-

considerare volentes, distinguunt gustum in duos, vnas est gustus perfectus, qui distincte percipit omnes differentias saporum, & hunc dicunt comperere solis animalibus perfectis, & ab hoc separari tactum, vt in animalibus imperfectioribus, quæ talem gustum non habent; alter est gustus imperfectus, qui inest animalibus imperfectis, & re non distinguitur a tactu, sed solum ratione, & ab hoc tactus non separatur, neque de eo loquitur hic Aristoteles, sed ipsum comprehendit sub tactu; *ζωοποια*, enim quatenus sentiunt alimentum calidum, vel frigidum, humidum, vel siccum, eatenus tangere dicuntur (hæc namque sunt differentie tactiles) sed quatenus idem sentiunt vt iucundum, vel molestum, eatenus gustare dicuntur; sola igitur ratione distinguitur gustus iste à tactu non reakter, sed hæc omnia licet concedi possint, mihi videntur esse præter iem, & melius est accipere responsonem simplicij, rationale enim est Aristotelem hic confusè loqui de sensibus, neque hanc duplicis gustus distinctionem considerare, sed simpliciter gustum sumere reater alios sensus, vt complectitur tam perfectum gustum, quam imperfectum. Hoc modo sumendo gustum, certum est non dari tactum sine gustu aliquo. Dictum autem Aristotelis hoc in loco satis defenditur, dicendo, tactum separari à tribus saltem perfectioribus sensibus, cum quibus coniunctus est motus progressiuus, satis enim hoc Aristoteli est ad declarandum, quod sensus natura prior est motu, neque opportunum est dubitare de gustu.

TEXTVS XVIII.

Propter quam autem causam vtrumque horum accidit; postea dicitur, nunc autem intantum dictum sit solum, quod anima est horum, quæ dicta sunt, principium, & his definita est, vegetatio, sensitio, cogitatio, motu.



IC. Aristoteles se excusat, quod de ordine horum graduum exquisitus non loquitur, deinde scopum huius considerationis concludit ex dictis. Primum inquit, quod causa horum duorum in presentia non est querenda, quia declarabitur poste-

rius, intelligit autem illa duo, quæ proximè docuit, vnus cur nutritio possit esse sine sensitio; alterum cur sensus tactus possit esse sine alijs sensibus, proinde sine motu, & non e contrario; horum enim causam afferret posset, non quidem in textu trigesimo, & trigesimo primo, vt aliqui dicunt, sed in calce tertij libri, vbi exquisitè loquitur de huius ordinis ratione, ubi enim dicit causam, cur vegetatiuū possit esse sine sensu, esse, quia plantis, quæ vegetabiles sunt, non conuenit sensus, neque enim propter esse, neque propter beue esse requirunt sensum, cum sufficienter possint sine sensu feruari, natura enim nihil frustra facit, & præterea, cum earum materis debeat esse solida & dura, ne à frigore, & visu facile corrumpatur, sensum habere non poterit, quis quæ sunt valde terrea, sunt, ineps ad sentitendum, vt etiam ossa. Cur autem tactus possit ab alijs sensibus separari, causa est, quia solus tactus est animalis necessarius, vt sit animal, alij vero sensus non faciunt animalia, quia animal est illud conseruans ad conseruationem animalis ad querenda iouantia, & ad nocua scienda. Quoniam igitur animalia quædam imperfectiora non egunt alijs sensibus, præ sua conseruatione, cum sita lapidibus iusticoer nutritansur, ideo natura eis alios sensus non dedit, quia nihil frustra facit. Num igitur (inquit Aristoteles) non opus esse hæc causas considerare, si quidem loco suo considerabuntur, sed satis esse, sit eis in presentia habeamus, id quod est scopus presentis speculationis, quod animæ natura in hoc consistit, vt sit principium constitutum horum quatuor graduum vitæ, seu rerum viuentium, per hoc enim postea definitur anima, hoc est per hoc omnes gradus viuentium, quorum forma est supra totam eam definiuit per hoc commune, quod est formale principium corporis organici, nunc autem non amplius dicit Aristoteles organici corporis, sed loco huius, communis, ponit in definitione hos quatuor gradus corporum organicoorum vt videbitur in Textu vigesimo quarto. Hæc enim delineat quodammodo, & adumbrat ipsam animæ definitionem, dicens satis esse si in presentia habeamus, quod anima est principium formale, & constitutum horum quatuor graduum viuentium, & actus primus ipsorum. Deinde adhuc magis hoc idem declarat subdit. Et his definita est, vegetatio, sensitio, cogitatio, motu; hoc est, natura animæ est in his constituta, vt videlicet sit forma, qua vegetabile est vegetabile, sensuum est sensitio, mutabile loco ex se sit mutabile loco ex se, & intellectuum sit intellectuū. In his autem gradibus numerandis non seruat hic Aristoteles ordinem nobilitatis, quem seruauit in Textu decimo tertio, sed ordinem nature, quem postea declarauit, præterquam quod

Iacobi Zabarellæ Patauini

probans notius per ignotius, quod quidem faceret, si ex eo quod plantæ viuunt, probaret animalia viuere. Præterea secundum hanc expositionem Aristoteles dicere debebat, enim, quæ est particula probatiua, tamen dicitur, quæ est collectiua ex dictis. Ideo nos dicimus, Aristotelem ex eo fundamento iactò, quod si vnus tantum gradus insit, res dicuntur viuere, nunc colligere, quòd etiam plantæ viuunt, cum vnum saltem habeant ex prædictis vitæ modis, & hoc faciat dubium tollendum de plantis. Ideo verbum *videntur*, significat dubitationem, vt inquit Simplicius, sed non euiden- tiam, vt iste aduersus Simplicium ostendere nititur. Non enim ita est clarum de plantis, quòd viuant, vt de animalibus. Quod etiam indicat dictio coniunctiua, &, cum enim patet animalia viuere, Aristoteles ostendit etiam plantas viuere, quia etsi non habent plures vitæ modos, vt animalia, habent saltem vnum, vnus autem sufficit ad vitam. Patet igitur Aristotelem facere consequentiam talem. Illa, quæ saltem vnum ex dictis modis habent, viuunt, ergo plantæ viuunt, hanc probat statim, quando dicit, *videntur enim in seipsis habere potentiam & principium*, & probatio est, quòd per additionem huius minoris, plantæ habent vnum ex dictis modis vitæ, nempe nutritionem, & augmentationem. Sed aduertendum est, quòd cum nutritio, & augmentatio, sumi possint propriè, & impropriè, non ex qualibet augmentatione inferri potest rem viuente, sed ex ea tantum, quæ propriè dicitur. Videtur enim lapides quidam nutriti, & augeri, sic etiam ignis, nec tamen dicuntur viuere, ideo Aristoteles minorem hanc declarans docet, plantas ali, ac augeri, propriè sumèdo alitionem, & augmentationem, ex hac enim sola inferatur, quòd viuunt. Hoc autem facit exponens duas conditiones propriè dictæ augmentationis, & nutritionis, quæ non reperiuntur in augmentatione inanimatorum. Vna conditio est, quòd illa, quæ propriè augeri dicuntur, augentur non in vnâ partem solum, vt inanimata, sed in omnes simul, propterea quòd non à principio aliquo intrinseco, sed ab extrinseco augentur, vt lapis crescit in aliqua tantum parte, non in omnibus simul; ignis quoque crescit in vna tantum parte, vel pluribus, sed non in omnibus, quia fit additio noui ignis ad priorem ignem, nec etiam seruat idem numero ignis, qui prius erat, sed semper alius, & alius fit. At id, quod verè augetur, crescit in omnibus partibus simul, & remanet idem numero, quare hæc augmentatio non potest prouenire, nisi ab anima. Talem igitur cum habeant plantæ, absque dubio viuunt. Hoc significat Aristoteles,

dicens plantas habere, *in seipsis potentiam, & principium*, hoc est internum principium motus augmenti. nam hic potentia, & principium sumuntur (vt nullus placet) in eadem significatione, vt vnus fit declaratiuum alterius. Reijctus enim expositioem Simplicij tanquam allegoricam potius, quàm veram, cum Aristoteles de nulla alia animæ potentia hic loquatur, quàm de vegetali. Sentus ergo est, quòd plantæ habent in se naturalem potentiam, id est principium, quo aluntur, & augentur propriè, tunc autem principium est anima ipsa, quam Aristoteles sæpe vocat potentiam. Videtur autem clarius esse nomen principij, quàm nomen potentie; nam potentia videtur potissimum significare potentiam passiuam, at principij magis significat principium actiuum, cuiusmodi est hæc caninæ pars, de qua in præsentia loquimur. Ad declarandum autem quòd à tali interno principio fit propriè dicta augmentatio, addit Aristoteles, *secundum contraria loca*, hoc est versus omnes partes simul, planta enim augetur simul sursum, & deorsum, & ad latera, & in qualibet sui parte. Similiter etiam nutritur, sed non ita euidens est nutritio, vt augmentatio, propter magnitudinis incrementum. Ideo Aristoteles solum exprimit augmentationem, sed postea etiam alitionem exprimit, quia non fit augmentatio sine nutritione, quare per augmentationem fit notum etiam de alitione. Declarat autem ipse Aristoteles, quod significet per loca contraria, id est sursum, & deorsum simul, non sursum solum, neque deorsum solum, vt in rebus inanimatis contingit, & addit, *& in omnem partem*, vt quod dixit de his duabus differentiis sursum, & deorsum, intelligamus etiam de alijs quatuor, videlicet, ante, & retro, dextrorsum, & sinistrorsum. Licet enim hæc non propriè reperiuntur in plantis, hoc est secundum differentias virtutum, vt ait Aristoteles secundo de celo, textu octauo, & in libro de incessu, capite quarto, at saltem dicuntur impropriè ad denotandas solummodo omnes magnitudinis dimensiones. Patet autem, quòd tum augmentatio, & nutritio impropriè dictæ, tum etiam alijs omnes motus, qui non fiunt ab anima, sunt ad vnâ tantum partem, nullus ad omnes simul, nisi is, qui fit ab anima, ideo hoc est indubitatum animæ inditium. Altera verè nutritionis conditio est, quòd illa. Quæ verè aluntur, aluntur semper, & incessanter, proinde incessanter, ac semper viuunt, donec possunt accipere alimentum. Non dicit Aristoteles, quòd viuunt semper, siquidem mortalia sunt, sed semper, donec nutriti possunt, quare aduerbium, semper, non significat æternè, sed incessanter, & sine intermissione, quæ autem ita sine intermissione nutriuntur, absque

absque dubio non sunt nisi viuentia. Hic autem de augmentatione Aristoteles nihil dicit, quia viuentia non semper augentur, dum viuunt, semper tamen aluntur, & quando nutriti non possunt, moriuntur. Inanimata verò, que non propriè nutriuntur, etiam desinente ista impropra nutritione; possunt diutissimè seruari, vt lapis, quæ animatorum proprium est incessanter, ac semper nutrirri, dum existunt. Est autem *sanò* modo intelligendum, quomodo nutritio in viuento semper fiat, non enim semper fit conuersio alimenti in substantiam partium solidarum, vt carnis, & ossis, licet crebro fiat, vt fortasse quotidie. Nutritio autem calor naturalis, hoc est spirituum vitalium ex humido radicali semper fit quodammodo, quia licet conuersio humiditatis in substantiam spiritus interpolata sit, ea tamen interpolatio insensibilis est, quare illa nutritio continua dici potest, cum sit ferè continua, & videatur continua. Est tamen verè continua actio calor in humidum, dum enim existit vtrumque, necesse est, vt vnum agat in alterum, sicut contingit de igne agente in oleum lucernæ, nam ignis incessanter, & continuè agit in oleum, conuersio autem olei in ignem, nõ est verè continua, videtur tamen continua, quia interpolatio non est sensibilis. Nunc autem non esset fortasse absurdum, si diceremus aduerbium, *semper*, hic non significare cõtinuitatem temporis, sed significare omnibus temporibus, vt si dicamus omnibus diebus, sic enim omnibus diebus vite nostræ fit etiam aliqua conuersio alimenti in partes solidas. Vna autè nutritionis continuas seruat aliquo modo, & secũdum apparentiam in nutritione spiritalium, sed ialtem perfecta seruat in actione calor in humidum hæc enim per totã vitam nunquam cessat. Simplicius hic ostendere volens, qd viuere dicitur multipliciter secundum prius, & posterius, & secundũ magis, & minus perfectum, id declarat ex ipso vocabulo *ζῆναι*, quod dicitur *αὐτὸς ζῆναι*, hoc est à vita, plantæ tamen, licet habeant vitam, non dicuntur, *ζῆναι*, quia vitam habet imperfectam, perfectior itaque vita est in animalibus quàm in plantis. Hoc idem euenit in alijs multis nominibus denominatijs, quæ nõ nominantur nisi ab eo, quod perfectè tale est, vt cursor, licet deriuetur a cursoru, tamen non dicitur de omni corrente, sed solum de illo, qui bene, & perfectè currat. Sic cytharædus dicitur à pulsanda cythara, non tamen quilibet cytharam pulsans dicitur cytharædus, sed qui artem habet, & bene pulsat. Hoc idem possimus in latinis verbis considerare, quod Simplicius considerat in Græcis, nã hæc vox, animal, dicitur ab anima, non tamen omne habens animam vocatur animal, sed habens animã perfectiorem animal appellatur, plantarum autem anima imperfectissima est,

Jacobi Zab. de Anima.

ideo non dicuntur animalia. Hoc idem ponitur à Ioanne Grammatico in expositione textus decimiseptimi, & à Themistio in expositione decimoctauæ; Et videtur huic sententiæ alludere Aristoteles in primo capitulo octauæ libri de historia animalium, vbi dicit, plantas respectu inanimatorum posse quodammodo vocari animalia, quia animam habent, at respectu animalium animalia non dici. Innuit igitur animalia dici animalia per excellentiã, quia animam habet perfectiorem. Possimus etiam dicere, quod plantæ non vocantur animalia, propter consuetudinem loquendi, quæ fortasse eorum habuit ab opinione multorum, qui putarunt nullam inesse animam in plantis. Ex hoc loco possumus contra Simplicium colligere, quod anima est natura, quod ipse negat, Aristoteles enim hic dicens in plantis esse principium internum motus nutritionis, & augmentationis, significat animæ competere definitionem naturæ; quare anima est natura. Hoc idem significauit Aristoteles in primo textu libri secundi Physicorum, dicens naturalia alia habere in seipsis principium motus secundum locum, alia alterationis, alia augmentationis, ac imminutionis, certum est autem huius principium esse animam, vt hic dicit Aristoteles, ergo ibi dicit animam esse naturam.

T E X T V S X V.

Separati autem hoc quidem ab alijs possibile est; alia autem ab hoc impossibile in mortalibus. Manifestum est autem in vegetabilibus, nulla enim inest ipsis potentia alia animæ.



ROSTQVAM distinxit Aristoteles viuere in quatuor gradus, vult in hac parte ordinem, qui in his gradibus est, considerare; & docere, alium priorem esse naturam, alium posteriorem. Ex hoc enim patebit, quod viuere dicitur multipliciter secundum prius, & posterius, proinde non est commune vniuocum. Vti autem videtur Aristoteles tali Syllogismo. Id, quod sine alio esse potest, & non illud sine ipso, est natura prius illo, at quibuslibet duobus vite gradibus inter se comparatis, vnus potest esse sine altero, sed non ille sine ipso, ergo hi omnes gradus vite habent inter se ordinem prius, & posterioris. Maiorem non exprimit, sed tanquam

Gg 3 notam

notā supponit, iam enim in post prædicamenta docuit illud esse prius natura, à quo non conuertitur existentiā consequentia. Solam mihi norem declarat, ostendens, quemlibet ex his quatuor gradibus esse quolibet alio vel priorem, vel posteriorē, hoc est quacunque facta comparatione inter eos, vnum sine altero esse posse, sed non illum sine ipso. In hoc textu considerat gradum vegetalem, & ostendit, eum esse alijs priorem natura, eo quod sine alijs potest realiter existere, at non alij sine ipso, quod enim dicit, *separari*, non significat mentalem abstractionem, sed realem existentiam sine alijs. Sed cum Aristoteles duo dicat, vnum, quod gradus vegetalis potest esse sine alijs; alterum quod non alij sine ipso, probat solum primum, de secundo autem nihil dicit. Quod enim hic gradus esse possit separatus ab omnibus alijs, probat argumento sumpto à plantis, in quibus nulla alia potentia animæ inest, nisi sola vegetalis; hoc est nulla ex prænominatis, nec enim sensum habet, nec motum progressuum, nec intellectum, datur ergo potentia vegetatiua, sine alijs realiter existens. Quod autem aliarum nulla esse possit, sine hac Aristoteles non probat, quia sumit vt per se notum, cuiuslibet enim animalia omnia consideranti manifestum est, ea habere potentiam vegetalem, proinde sine hac, nec intellectū, nec motum, nec sensum dari, cum hæc omnes potentie, in solis infint animalibus. Hoc igitur probare neglexit tanquam notum, cum hac tamen limitatione. *In mortalibus*. Quasi dicat dum in solis animatus mortalibus persitimus alię potentie nō possunt in eis existere, sine vegetali. Vult autem per hoc excipere animatum immortale, quod est cælum, in eo enim inest intellectus, & motus, sine potentia vegetali, sed de cælo, & eius anima in his libris sermo non est, satis est si in mortalibus, de quibus solis loquimur, non dantur alię potentie, sine vegetali, idque tanquam clarum non fuit operæ precium probare. Alterum verò non ita negligendum fuit, sed expressa probatione opus fuit; quod enim gradus vegetalis possit existere sine alijs, dubium erat propter antiquorum sententias de plantis; non solum enim sunt inuenti, qui dixerint plantas nullo modo viuere, sed e contrario dixerunt aliqui in eis sensum inesse, sed obscurum, & obtusum, proinde eas modo quodam esse animalia. Huius opinionis fuit Pythagoras, & Empedocles, & eam videtur sequi Plato in Timæo. Aliqui etiam dixerunt, plantas habere cogitationem, & somnum, & vigiliam, (vt hic testatur Auerroes, & Aristoteles in libro de somno, & vigilia) ijsque fuerunt Democritus, & Anaxagoras, vt refert Marcellus Ficinus in libro de volutate capite tertio. Hi ergo omnes negassent dari potentiam vegetalem, sine alijs. Aliqui etiam fuere, qui dixerunt, plan-

tas nullam habere animam, & nutrirī, & augeri ab anima terræ (elementa nanque animata esse dicebant) sicuti pili animalis non sunt per se animati, nutriuntur tamen, & augentur ab anima animalis, quorum opinionem sequi videtur Plotinus in libro quarto Enneadus. Quare, capite vigesimo primo, & sequentibus. Aristoteles igitur propter hos omnes accipere voluit expressè, quod plantas habent animam vegetalem, & solam. Quod, enim habeant, iam in textu præcedenti ostendit, ex operationibus, quod autem non habeant alias potentias animæ non est hic locus, in quo demōstratur, sed hoc pertinet ad libros de plātis, & aliqua etiam dicentur in vltima parte tertij libri de anima, nunc verò supponitur, cum præsertim sit satis notum testimonio sensus, & experientie, quæ indicat plantas nec intelligere, nec esse moturū, nec sentire. Patet itaque, cur Aristoteles expressè sumere voluit plantas solam habere potentiam vegetalem, & cur in animalibus neglexit considerare, quod alię potentie non sunt sine vegetali, quoniam de hoc nemini dubium fuit, ideo supponi potuit sine expressione. Hunc aliqui occasionem sumunt disputandi, an in cælo sit sensus, necne, quod enim inest videtur existimasse Simplicius in textu vigesimo primo huius secūdi libri, & in quinquagesimo primo secūdi de cælo; & Ioannes Grammaticus in textu decimo septimo sequente, qui dicunt in cælo esse sensus, nobiliores tamen, quam in his animalibus inferioribus. Sed hæc disputatio hic opportuna non est, quoniam Aristoteles nullam aliam hic comparationem facit, quam potentie vegetalis cum alijs, & inquit alias sine hac non existere in mortalibus, innuens esse alias sine hac in æternis. Satis ergo est in præsentia cognoscere, quod in cælo inest alię sine hac, sed an alię omnes tres, an aliqua tantum ex eis, id non est præsentis speculationis, cum sufficiat habere, quod in cælo non inest potentia nutritiua, vt omnes fatentur, inest tamen aliarum aliqua, & quantum ille sint non est hic considerandum, quia de cælo hic sermo non est, sed satis de eo actum fuit in libris de cælo, loquimur autem de ordine, quem istæ potentie habent in solis mortalibus. Si quid autem in præsentia de hac re dicendum est, possumus breuiter dicere, quod secundum Aristotelem nullus inest in cælo sensus, nec idem, qui in animalibus mortalibus, nec alius perfectior, & huius rationem Aristoteles ponit, in textu 61. tertij libri, vbi inquit cælo sensum non conuenire, neque ratione animæ, neque ratione corporis: non ratione animæ, quia intellectus cælestis non eget sensu ad intelligendum, vt eget intellectus humanus, neque ratione corporis, tactum enim habere non potest, quia tactus insequitur temperiem primarum qualitatum elementarium, quare non potest inesse alicui sim-

simplici, cælum autem est corpus simplex, & exerts omnino est elementarium qualitarum, cum sit inalterabile, vt in primo libro de cælo ostensum est. Neque gustum, quia gustus est sensus alimenti, cælum autem non nutritur, quia nulla egeret reparatione perediti, cum sit impabile, & æternum secundum Aristotelem. Non denique alios habet nobiliores sensus visum, auditum, & olfactum, quoniam hi secundum Aristotelem in calce tertij libri de anima dati sunt animalibus mortalibus, non propter esse, sed propter bene esse, & conseruationem, vt per eos discernere queant amica ab inimicis; cælum autem sua natura æternum, & immortale est, quare nullum requirit sensum, neque ad esse, neque ad sui conseruationem. Ideo Themistius in expositione illius loci inquit, extrema viuientia nõ habent sensum, hoc est nec plantæ nec cælum, illæ ob suam imperfectionem, hoc autem propter sui perfectionem, reuera enim indiguerunt sensui. Aliquit etiam hic rationem querunt, cur plantis neque motus datus sit, neque sensus, quod enim ita sit non dubitant, sed dicunt cognoscendam esse rationem. De motu quidem satis clara res est, motus enim progressus datus est animalibus ad inueniendum conueniens sibi alimentum, cum tale non vbique reperiant, nam nisi ad illud inquirendum moueri possent, facile, ac breui inerirent. Ob id quibusdam animalibus imperfectis non est datus hic motus, vt ostreis, & conchis, quia cum firma manentia habeat alimentum sibi conueniens nõ indiguerunt motu progressiuo. Ob eandem rationem cû plantæ fixæ in terra manentes suscipiant sufficienter alimentum, quo ductis iam nutiri, & conseruari possunt, non indiguerunt motu, eû igitur natura ipsi non dedit, quia nihil frustra facit. Cur verò plantæ non sentiant, dicunt aliqui causam esse, quia sunt maximè terreæ, sicut et in animalibus ossa non sentiant, quoniam in eis terra nimis prædominatur, facit enim terra res ad sentiendum ineptas. Alij paritè dissimilem rationem alteram reddunt, dicentes, causam cur plantæ non sentiant esse, quia non habent instrumenta idonea ad sentiendum, natura enim quibus sensum dedit, eisdem dedit etiam instrumenta apta ad sentiendum. Sed neutra est vera ratio, cur plantæ non sentiant, non prima, quia effectuum naturalium causa, non est assignanda materie necessitas, hunc enim morem Aristoteles in antiquis reprehendit in calce secundi libri Physicorum, & vult, effectus naturales à natura fieri non ex necessitate materie, sed propter finem; finis est causa, vt res ex tali materia constet, non è conuerso. Ideo potius è contrario dicere debuissent causam cur plantæ habeant materiam ineptam ad sensum, est quia natura voluit eas non habere sensum, nam si sensum eis dare voluisset,

materiam quoque idoneam dedisset. Sic dicimus de altera responsione, organa enim sunt propter animam, & operationes eius tanquam propter finem, igitur ratio cur plantæ non sentiant, non est quia non habent organa, sed potius è contrario causa, cur non habeant organa sensus, est, quia natura constituit eis non dare sensum. Aduertas autem, quod extimo Aristoteles tertio de anima sexagesimo exto videtur ex materia sumere rationem, cur plantæ non sentiant, nam inquit, non sentiant, quia sunt terreæ. Idem dicit Themistius in expositione textus sexagesimi, & sexagesimi primi eiusdem libri; non est ibi intentio Aristotelis asserere rationem veram, & adequatam, cur plantæ non sentiant, sed cum dixisset, quod illa, quæ valde terreæ sunt, non sentiant, vt ossa, & pilæ animalium, subiungit, quod etiam plantæ ob hoc non sentiant. Verum est, quod plantæ nõ possunt sentire, quia sunt terreæ, sed hæc ratio non est prima causa, sunt enim terreæ, quia natura voluit eas esse ineptas ad sensum. In animalibus quoque dicemus similiter, quod organa sunt causa operationum, vt effectrices, tamen etiam operationes sunt organorum causæ finales, & hæc quidem magis præcipuè. Licet enim in animali genito organa sint causæ operationum, tamen in animali producendo operationes fuerunt causæ finales, quæ mouerunt naturam ad danda animalibus organa. Ideo Aristoteles plantas iam existentes considerans, dicit eas nõ sentire, quia sunt terreæ, at si naturam producuntem plantas considerasset, non dixisset eam ideo voluisse non sentire, quia voluit eis terreas, sed è conuerso dixisset naturam voluisse terreas esse, quia decreuit eis nõ dare sensum. Quando igitur causa queritur, cur plantis non sit datus sensus, ego puto nullam aliam esse afferendam, quam finalem, hæc enim est prima causa, quare non aliam esse arbitror causam, cur plantæ non sentiant, quam illam eandem, propter quam animalia sentiunt, nam (vt ait Aristoteles in primo Posteriorum) si affirmatio est causa affirmationis, etiam negatio est causa negationis, & è conuerso. Quoniam igitur causa, cur natura dederit animalibus sensum, fuit propter ipsorum conseruationem, quia sine sensu non conseruaretur animal, vt Aristoteles docet in calce tertij libri, per sensum enim discernit amica ab inimicis. Dedit igitur animalibus sensum, quia sensibus indigerent, & vt essent, & vt seruentur, quare dicendum est, naturam non dedisse plantis sensum, quia sensu ad sui conseruationem non indigerent, natura autem nihil frustra facit, ob id nec instrumenta ad sentiendum, nec materiam sensui accommodam largita est plantis: præsertim cum materia terreæ, & dura indigerent ob sui conseruationem, talis enim materia apta maxime est ad resistendum externis corrupti-

Iacobi Zabarellæ Patauini

pentibus, calori, frigori, & imbri. Ex hoc contextu colligunt aliqui de mente Aristotelis mortalitatem animæ intellectiue; aliqui etiã colligunt immortalitatem. Illi quidem mortalitatem colligunt, cum Aristoteles dicat, alias potentias animæ non posse separari à potentia nutritiua, intellectus igitur non est à corpo re separabilis. Ad hoc tamen respondent aliqui argumentum probare, quod intellectus quatenus est anima, non potest esse sine corpore, at non probare quatenus est intellectus, & in se manens, nam Aristoteles de eo loquitur, quatenus est anima, non alio modo: Hæc tamen responsio dubia est, quia nulla reperitur consideratio ipsius intellectus apud Aristotelem præter hanc, quatenus est anima, quare Aristoteles non cognouit alium eius statum, neque aliam naturam, quàm prout est actus corporis, cum nulla appareat ipsius operatio propria iuxta regulam traditam in textu decimotertiõ primi libri. Præterea non videtur Aristoteles respicere diuersas considerationes intellectus, cum dicat absolute est impossibile, sed ipsam substantiam intellectus: significat enim esse conditionem ipsius essentiali, vt sine potentia nutritiua existere nequeat; attamen secundum horum sententiam esset ipsi intellectui accidentale esse cum corpore. Ideo responsio debilis est, immò & ridicula est si bene consideretur, perinde enim est, ac si quis diceret, aqua, quæ est in vase non potest separari à vase, licet simpliciter possit separari, & hac ratione omne separabile dici potest inseparabile, quia nihil dum est in aliquo potest esse sint illo: nunquid autem aliquo alio modo possit hoc argumentum solui non est præsentis speculationis. Alij verò ex his eisdem verbis colligunt immortalitatem, cum enim Aristoteles dicat, in mortalibus, indicat intellectum esse eiusdem nature, & eiusdem ordinis in animatis mortalibus, & in æternis. Proinde esse infinitam intelligentiarum, hoc enim negato, & posito quòd intellectus humanus sit forma materialis, nulla potest ipsius comparatio fieri cum cælestibus intellectibus, ideo frustra addit Aristoteles hæc verba, in mortalibus, quia etiam sine his nomen intellectus non poterat significare cælestes, nisi æquiuocè, cum essent diuersi ordinis. Sed hoc argumentum nullius profus momenti est, quia licet nomen intellectus sit æquiuocum, vt complectitur cælestes, & humanum, est tamen in ter eos aliqua similitudo operationis, quæ facit eos comparabiles. Sed si nulla etiam similitudo esset, & concederemus nomen intellectus esse purè æquiuocum, non male fecisset Aristoteles tollens his verbis ambiguitatem. Cum enim significet etiam cælestes intellectus, immò & magis propriè, debuit Aristoteles tollere hanc ambiguitatem expri-

mens se loqui de intellectu mortalium, ne hoc idem de illis quoque intelligeremus.

T E X T V S XVI.

Viuere igitur propter hoc principium inest omnibus viuētibus: Animal autem propter sensum primo, etenim quæ mouentur, neque mutant locum, habent autem sensum; animalia dicimus, & non viuere solum.



X dictis de anima vegetali colligit Aristoteles eam esse vid, quo omnia viuētia dicuntur viuētia: Cui enim hæc sit prior natura omnibus alijs partibus animæ, & in sit tam animalibus, quàm plantis, sequitur, quòd hæc est forma, qua viuens est viuēs. Dicit autem Aristoteles, propter hoc principium vt animã ipsã non operationes in intelligentes, siquidem antea nomine operationum tanquam euidētiõrum ipsã significare voluit; operationes enim non sunt ratio formalis, qua viuens est viuens, sed earum principium, quod est anima, est etiã principium ipsius viuētis constitutiũ vt forma ipsius: Sciendum autem est, quòd viuere potest accipi duobus modis, vno modo propriè altero modo communiter, & minus propriè. Si communiter sumatur, diuiditur in quatuor illos gradus vitæ, quos Aristoteles enumerauit, & sic omnis operatio animæ dicitur vita, sicut accepta fuit vita in definitione animæ. Si verò propriè accipiatur, non conuenit nisi animæ vegetali, per hanc enim solam viuētia dicuntur viuere, non per alias, per sensum enim, & per intellectum res non dicitur viuens, sed per sensum dicitur viuens, per intellectum homo, per partem autem vegetalem viuens. Propterea licet ex sensu inferatur viuens, id tamen non est per se primò, non enim eo quia sit sensus, sed quia sensus supponit partem vegetalem, sine qua esse non potest. Nunc igitur sumit Aristoteles viuere propriè, & sic magis declarat id, quod confusè dixerat prius de quatuor gradibus vitæ. Non enim vult quòd ex singulo per se primò constituitur viuens, sed solum ratione, qua aliorum graduum singuli præsupponunt primum gradum, à quo se iuncti inquam esse non possunt. Vnde patet, quòd illi quatuor gradus vitæ non sunt intelligendi eo modo, quo multi eos intelligunt, Videlicet

ccet

et quod ab illis quatuor potentijs animæ cōfutuatur, non enim hoc vult Aristoteles, sed vult quod per animam vegetalem omnia dicantur viuere, diuersi autem viuentium gradus orientur, quatenus hæc vel est sciuncta ab alijs, qui est primus gradus, vel contracta per alias, vnde alij tres gradus orientur. Vnus eorum, quæ & viuunt, & sentiunt; alius eorum, quæ viuunt. sentiunt, & mouentur; potestremus hominum, qui viuunt, sentiunt, mouentur, & intelligunt. Hactenus igitur docuit Aristoteles animam vegetalem esse alijs priorē secundum naturam, & esse illam, secundum quam omnia viuentia per se primo dicuntur viuere. Postea quando dicit, *Animal autem propter sensum primo*, transit ad secundum gradum, qui est sensus, à quo animal constituitur, animal enim est viuens per partem vegetalem, & est animal per sensiuam. Addit autem Aristoteles illud aduerbium *primo*, ad significandum, quod ab alijs potentijs potest quidem fieri animal, non tamen primo, sed secundario. Nam à vegetali nullo modo fit animal, neque primo, neque secundo per motum autem, & per intellectum fit quidem animal, non tamen primo, sed secundo, quatenus uterque supponit necessario sensum, quare à solo sensu fit animal primo, id est quatenus est sensus; hic enim sumitur primo vt in primo Posteriorum trigesimo septimo pro eo, quod est quatenus ipsum. Probat autem de motu Aristoteles, quod per eum non fiat animal primo & vitur regula illa, quam ipse tradidit in primo posteriorum in fine capitulo de tribus erroribus. Illud, quo posito res ponitur, ablatō tamen non aufertur, non conuenit ei primo. & similiter illud, quo ablatō res aufertur, posito tamen non ponitur non conuenit ei primo. Sed id solum, quo posito ponitur, & ablatō aufertur, at posito quidem motu progressiuo animal ponitur, ablatō tamen non aufertur, ergo non est animal primo per motum: probat minorem ex illis imperfectis animalibus, quæ dicuntur *ψίψυτα*, hæc enim motum non habent, sunt tamen animalia, quia habent sensum, quare etiam sine motu est animal; at sensu posito ponitur animal, & ablatō aufertur, ergo per sensum primo animal constituitur, per motum autem secundario, id est non quatenus motus est, sed quatenus posito motu ponitur necessario sensus. Perpendenda sunt illa verba *animalia dicimus*, & non *viuere solum*, distinguit enim Aristoteles animal à viuente, & non vult per sensum primo fieri viuens, sed animal; animal autem dici viuens nō per sensum, sed per partem vegetalem. Iam enim dixerat, per hanc omne viuens esse viuens. Poterat dubium oriri de illis *ψίψυτα*, quia videntur moueri ex seipsis, cum extendantur, & cōtractantur, quod Aristoteles soluit

dicens, *quæ non mouentur, neque mutant locum*, duo enim dicit, quorum secundum est declaratum prioris, nam mutare locum dicuntur illa, quæ secundum se tota transferuntur de loco ad locum, id eo sola animalia perfectiora dicuntur ex seipsis mutare locum; *ψίψυτα*, verò, dum dilatantur, & constringuntur, mouentur quidem, sed non mutant locum; Aristoteles hic talem motum intelligit, quo moueatur animal secundum se totum, quod non fit nisi progrediendo, ideo inquit *ψίψυτα*, non moueri, id est non mutare locum. Ex hoc loco sumitur assertio Aristotelis clara, quod *ψίψυτα*, sint animalia, & habeant sensum, neque dubium facere debet id, quod ipse dixit Octauo de historia capite primo, vbi hæc statuit media inter animalia, & plantas; ibi enim ad modum historiarum, & populariter loquitur, ea tantum referens, quæ per experientiam inuenta sunt, & nulla vtens ratione, ideo satis habet perfecta animalia vocare animalia, qua ratione verum est, quod *ψίψυτα*, sunt media inter plantas, & animalia, nunc autem scientialiter loquens iurmit pro comperto, quod sunt animalia, & habent sensum, quem postea in Textu sequente dicit esse tactum.

T E X T V S XVII.

Sensus autem, primo inest omnibus tactus: Et, sicut vegetatiuum potest separari a tactu, & omni sensu, sic & tactus ab alijs sensibus. Vegetatiuum autem dicimus huiusmodi partem animæ, qua & plantæ participant. Animalia autem omnia videntur tan gendi sensum habere.



Prosequitur declarans ordinem in prædictis gradibus vitæ, vt clarum omnino reddatur, quod inter se differunt per prius, & posterius qui enim communior est, & pluribus inest, ille est natura prior, quia potest esse sine alijs, qui verò minus communis, posterior, & ab alijs inseparabilis. Quoniam igitur dixerat Aristoteles, gradum vegetatiuum esse omnium primum secundum naturam, secundum verò sensitiuum. & tertium motiuum, quia sensus potest esse sine motu, non motus sine sensu, vult nunc magis hoc declarare, & ob id facit sensiuum

considerare volentes, distinguunt gustum in duos, vnus est gustus perfectus, qui distinctè percipit omnes differentias saporum, & hunc dicunt competere solis animalibus perfectis, & ab hoc separari tactum, vt in animalibus imperfectionibus, quæ talem gustum non habent; alter est gustus imperfectus, qui inest animalibus imperfectis, & re non distinguitur a tactu, sed solum ratione, & ab hoc tactus nõ separatur, neque de eo loquitur hic Aristoteles, sed ipsum cõprehendit sub tactu; *in ipso*, enim quatenus sentiunt alimentum calidum, vel frigidum, humidum, vel siccum, eatenus tangere dicuntur (hæc namque sunt differentie tactiles) sed quatenus idem sentiunt vt iucundum, vel molestum, eatenus gustare dicuntur; sola igitur ratione distinguitur gustus iste à tactu non realiter. Sed hæc omnia, licet concedi possint, nihil videntur esse præter idem, & melius est accipere repositionem simplicij, rationale enim est Aristotelem hic consensè loqui de sensibus, neque hanc duplicem gustus distinctionem considerare, sed simpliciter gustum sumere iuxta alios sensus, vt complectitur tam perfectum gustum, quàm imperfectum. Hoc modo sumendo gustum, certum est non dari tactum sine gustu aliquo. Dicitur autem Aristotelis hoc in loco satis descenditur, dicendo, tactum separari à tribus saltem perfectioribus sensibus, cum quibus conjunctus est motus progressius, satis enim hoc Aristoteli est ad declarandum, quod sensus natura prior est motu, neque opportunum est dubitare de gustu.

T E X T V S XVIII.

Propter quam autem causam vtrumque horum accidit; postea dicimus, nunc autem intantum dictum sit solum, quod anima est horum, quæ dicta sunt, principium, & his definita est, vegetatiuo, sensituiuo, cogitatiuo, motu.



IC. Aristoteles se excusat, quod ordine horum graduum exquisitius non loquatur, deinde scopum huius considerationis concludit ex dictis. Primum inquit, quod causa horum duorum in præsentia non est querenda, quia declarabitur postea.

nus, intelligit autem illa duo, quæ proxime docuit, vnum esse nutritium posset esse sine sensituiuo; alterum car sensus tactus possit esse sine alijs sensibus, proinde sine motu, & nõ econuerso; horum enim causam afferret posset, non quidem in textu trigesimo, & trigesimo primo, vt aliqui dicunt, sed in calce tertij libri, vbi exquisitè loquitur de huius ordinis ratione, ibi enim dicit causam, cur vegetatiuũ possit esse sine sensu, esse, quia plantis, quæ vegetabiles sunt, non conuenit sensus, neque enim propter esse, neque propter beue esse requirunt sensum, cum sufficienter possint sine sensu seruari, natura enim nihil frustra facit, & præterea, cum earum materia debeat esse solida & dura, ne a frigore, & ardu facile corrumpatur, sensum habere non poterunt, quia quæ sunt valde terrea, sunt inepta ad sentiendum, vt etiam ossa. Cur autem tactus possit ab alijs sensibus separari, causa est, quia solus tactus est animali necessarius, vt sit animal; alij verò sensus non faciunt animal, quã animal est, sed conferunt ad conseruationem animalis ad querendam iuuentiam; & ad nocuas fugienda. Quoniam igitur animalia quædam imperfectiora non egunt alijs sensibus præ sui conseruatione, cum sita lapidibus sufficienter nutriantur, ideo natura eis alios sensus nõ dedit, quia nihil frustra facit. Nunc igitur inquit Aristoteles non opus esse hæc causas considerare, siquidem loco suo considerabuntur, sed satis esse, sit ex his in præsentia habeamus id; quod est scopus præsentis speculationis, quod animæ natura in hoc cõsistat, vt sit principium constitutum horum quatuor graduum vitæ, seu rerum viuientium, per hoc enim postea definitur animam, hoc est per hoc omnes gradus viuientium, quorum forma est supra totum eam definitur per hoc commune, quod est formale principium corporis organici, nunc autem non amplius dicit Aristoteles organici corporis, sed loco huius, cõmunis ponit in definitione hos quatuor gradus corporum organico- rum vt videbimus in Textu vigesimo quarto. Hic enim delineat quoddam modo, & adumbrat ipsam animæ definitionem, dicens satis esse si in præsentia habeamus, quod anima est principium formale, & constitutum horum quatuor graduum viuientium, & actus primus ipsorum. Deinde adhuc inagis hoc idem declarans subdit. *Et his definita est, vegetatiuo, sensituiuo, cogitatiuo, motu*, hoc est, natura animæ est in his constituta, vt videlicet sit forma, quæ vegetabile est vegetabile, sensituiuum est insensuum, mutabile loco ex se sit mutabile loco ex se, & intellectuuum sit intellectuuum. In his autem gradibus numerandis non seruat hic Aristoteles ordinem nobilitatis, quem seruauit in Textu decimotertio, sed ordinem nature, quem postea declarauit, præterquam quod

Iacobi Zabarellæ Patauini

quod in collocando gradu motus secundum locum, & hic, & ibi ordinem peruerit, cum enim eum hic, & ibi ponere debuerit mediū inter sensum & intellectum. ponit utrobique posteriorē utriusque, & ratio est: quia reliqui tres gradus denotant tres species animæ secundum substantiam distinctas, quas Aristoteles hic significat nomine potentiarum dum dicit, *vegetatio, sensitua, cogitatio*, ut semper nomine potentiarum significat ipsas animæ partes; at motus non denotat quartam animæ speciem præter illas tres, sed solam operationem prodeantem ab illis, scilicet, a sensu, & ab intellectu, ideo Aristoteles eum nominat post sensum, & intellectum, sicut etiam de ipso agit post sensum & intellectum in tertio libro.

Quod si poterit ab alia specie animæ distincta ab illis, debuisset tractatio de potentia motiua poni statim post tractationem de sensu, & ante tractationem de intellectu. Ob id etiam est credendum, Aristotelem non dixisse motiuo, sed motu, ne gradum hunc appellans nomine potentie, dicere videretur, hanc esse quartam animæ speciem, cum in alijs nomine potentiarum significauerit ipsas diuersas animæ species, ob id in hoc solo uti voluit nomine operationis. Per hoc tamen non stat, quin per potentiam motiuam potuerit Aristoteles declarare vnum ex gradibus vitæ, licet enim non insequatur aliam aliquam animæ substantiam præter intellectiuam, & sensitiuam, tamen conuicta est cum sensibus perfectioribus, & facit distinctionem per magis, & minus commune à gradu sensitiuo significante solum sensum tactus, tales enim vitæ gradus hic considerare constituit, qui essent inter se distincti per magis, & minus commune. Hæc etiam ratio est cur Aristoteles in declarandis his gradibus vitæ non nominauerit alias plures animæ potestates, ut imaginatiuam, appetitiuam, memoratiuam, & alias eiusmodi, nulla enim harum constituit gradum vitæ distinctum à prædictis quatuor per magis, & minus commune, sed quælibet est conuertibilis cum aliquo illorum quatuor graduum. Nam imaginatiua si communiter sumatur, ut complectitur tam perfectam, quam imperfectam imaginatiuam conuertitur cum gradu sensitiuo, quia ubi sensus ibi aliqua imaginatio est, pariter & ubi sensus, ibi appetitus, ut Aristoteles mox dicitur est. Si verò perfecta, hæc propria est animalium perfectiorum, quæ sensus habent nobiliores, & motum progressiuum, pariter & memoria. Appetitus verò si sumatur pro appetitu intellectiuo, qui proprie vocatur voluntas, non facit gradum distinctum à quarto, quia inest omnibus, quibus inest intellectus, & solis. Idem dicendum est de alijs omnibus, seu potentijs, seu operationibus animæ, quæ hic ab Aristo-

tele prætermitti faciunt. Est etiam in hoc textu notandum, quod Aristoteles valde confusè loquitur in hoc secundo libro de intellectu, & varijs nominibus ipsum appellat, supra enim in textu tertio decimo nominauit *sensum*, id est intellectum, quæ dictio significat ipsum in præstantissimo suo statu acceptum, & perfectissimam eius operationem; hic autem dicit, *discursus*, id est discursiuo, seu cogitatio, ipsum nominans ab alia sua potentia, seu operatione imperfectiore, quæ est cogitare, seu discurre a noto ad ignotum; in sequentibus etiam ipsum aliter appellat, ut locis suis videbimus. Attem negari non potest Aristotelem hic eundem denotare quartum vitæ gradum per hæc distinctionem *discursus*, quem antea significauit nomine intellectus, sunt enim operationes, seu potentie eiusdem partis animæ, quæ nullam in ea differentiam faciunt per magis, & minus commune, sed in quo vna est, etiam alia inest.

TEXTVS XIX.

Utrum autem vnum quodque horum est anima, an pars animæ, & si pars, utrum sic, ut sit separabilis ratione solum, an & loco, de quibusdam quidem horum non est difficile videre, quædam autem dubitationem habent.



FACTA distinctione illorum graduum vitæ, ut hæcenus vidimus, hic Aristoteles quædam quæstiones proponit, quas postea soluet, pertinentes ad hæc graduum vitæ distinctionem. Quæstiones putat Aueroes hic proponi tres, sed eius sententia non est consona verbis Aristotelis, qui duas tantum quæstiones proponit, ut alij omnes interpretes cognouerunt. Rescienda igitur est prima in ordine, quam ponit Aueroes, quia non est Aristotelis, neque Aristotele digna, cum sit penitus absurda, & accipiendæ aliæ duæ ab Aueroe positæ, & recte etiam ab ipso intellectæ, has enim solas Aristoteles proponit. Prior quæstio est, utrum singulus ex prædictis gradibus sit anima, an potius pars animæ. Secunda est, si singulus est pars animæ, an ita sit pars, ut secundum rationem tantum sit separabilis ab alijs, an etiam loco. Sed in harum quæstionum intelligentia interpretes non consentiunt,

tiant, & tota altercatio in prima quæstione consistit. Cum enim omnes consentiant, quòd hæc duæ quæstiones pertinent ad prædictos gradus vitæ, prout in eodem viuentè reperiuntur, sicuti uidemus eas omnes partes animæ in homine reperiri; in hoc tamen dissentiunt, quod Latini, & illi omnes, qui putant non esse in eodem viuentè plures animas secundum substantiam distinctas, sed semper vnã animam præditam varijs potentijs etiam in homine, dicunt primam quæstionem esse talem, an quælibet illarum sit anima, id est substantia quædam animæ distincta ab alijs partibus tanquam substantijs diuersis, sicuti si dicamus esse in homine tres animas, vegetalem, sensitiuam, & intellectuam, an potius sint partes vnus animæ, id est diuersæ potentie vnus animæ, quam partem potestè supponens Aristoteles, veram esse, quæstionem secundam proponit talem. Si reuera sint partes vnus animæ, non plures animæ distinctæ, an sint distinctæ, & separatæ inter se ratione solum, an etiam loco, vt Plato ponebat in diuersis partibus corporis diuersas animæ partes loco seiuictas à seiuicem. Contra hanc sententiam, sic arguo. Certum est, & ab omnibus concessum, quòd secundam quæstionem proponit Aristoteles respiciens opinionem Platonis, qui partes animæ ponebat loco distinctas in homine; Certum est etiam, quòd secunda quæstio supponit secundum membrum primæ verum esse, nam hoc quoque omnes concedunt, & ponitur ab Aristotele manifestè, quæ dicit. *Est si pars, utrum sit, &c.* Supponit ergo, quòd quælibet sit pars, & quærit, an sit ita pars, vt sola ratione separetur ab alijs partibus, an etiam loco, vt putabat Plato, ergo secundum membrum primæ quæstionis debet esse commune vtrique membro secundæ, cum sit diuisum respectu diuidentium, ergo si in prima quæstione secundum membrum sic intelligatur, an quælibet illarum sit pars, id est potentia animæ, non anima, necesse est, vt tota secunda quæstio intelligatur solum de potentijs animæ, non de animabus secundum substantiam distinctis, & sit quæstio, an potentie eiusdem animæ sint distin-

ctæ solum ratione, an loco. Quare cum hoc propter Platonem dicatur, attribuet Aristoteles Platoni, quòd in diuersis corporis partibus posuerit diuersas tantum potentias vnus animæ, non substantias animæ distinctas. At hoc est falsum, quia (quicquid senserit Plato) non hoc ei attribuit Aristoteles, sed ei tribuit, quod tres diuersas partes animæ tanquam substantialiter distinctas locauerit in diuersis partibus corporis. Hoc manifestum est in vltimo capite primi libri, vbi Aristoteles contra hanc sententiam Platonis argumentatur hoc pacto. Si diuersæ partes animæ sunt assignatæ diuersis partibus corporis, totum compositum non erit vnum, siquidem vnitas non à materia sumitur, sed à forma, forma enim materiam continet, non materia formam; quòd si dicatur aliquam esse aliam formam superuenientem, quæ totum amplectatur, & omnia, quæ in eo sunt, contineat, hæc non potest esse nisi anima, de illa igitur redibit eadem quæstio, an sit distincta in partibus loco seiuictas in corpore, nec ne, quare vel ibimus in infinitum, vel necesse est concedere in vno viuentè vnã animam, quæ totum corpus informet, nec habeat partes loco separatas. Hoc est argumentum Aristotelis ibi contra Platonem, at si Plato non posuit distinctionem, nisi diuersarum potentialium eiusdem animæ, argumentum hoc est nullius roboris, & facile solui potest. Dicit enim Plato compositum esse vnum ab ipsa animæ substantia, quæ totum corpus informat, non à potentijs, nam etiam secundum Aristotelem potentie animæ, quæ in organis proprijs exercentur, locis distinctæ sunt in eodem viuentè. Argumentum igitur Aristotelis si debet aliquam habere vim contra Platonem, supponitur opinio Platonis fuisse, quòd in diuersis partibus corporis sint diuersæ partes animæ secundum substantiam distinctæ, tunc enim rectè quæritur, quomodo totum compositum sit vnum. Necesse igitur est, vt secundum primæ quæstionis membrum intelligatur de partibus animæ secundum substantiam distinctis, ita vt secunda postea, fiat quæstio talis. Si sunt diuersæ partes animæ, quæritur, an

Iacobi Zabarella Patavini

sint solum ratione separatae in eodem vivente, an etiam loco, Plato quidem censuit loco, at Aristoteles sola ratione, quod in sequenti textu probabit, voluit enim in homine esse tres animas secundum substantiam distinctas, vegetalem, sensitivam, & intellectivam, non tamen loco distinctas, ut Plato, sed ita ut singulorum totum corpus informant, vegetalis totum, sensitiva totum, intellectiva totum. Hoc modo hunc locum interpretantur Themistius, Simplicius, & Averroes, & haec etiam fuit mens Alexandri in primo suo libro de anima capite vitimo. Dicit enim, si partes animae essent loco distinctae in animali, essent multae animae non partes unius; dum enim de solis potentijs loquimur, certum est, quod etiam si ponantur loco distinctae, non propterea sit, ut ponantur multae animae, sed una esse potest animae substantia, quam omnes insequuntur. Dicimus igitur secundum hos omnes interpretes Graecos, & Averroem, quod prima quaestio ita intelligenda est, ut nomine animae absolute prolato intelligamus animam perfectam, quae sufficiat ad dandum esse rei completum, sine ope alterius, qua ratione nulla dictarum est anima, dum accipiantur ut iunctae simul in eodem vivente, sed quaelibet est pars tantum animae, non anima perfecta. In homine enim nec intellectiva pars potest esse sine alijs, quas ex necessitate praesupponit, nec aliae sine ipsa, quia formae genericae non possunt existere sine forma specifica, hoc est, neque forma potest esse sine materia, neque materia sine forma, in homine enim pars intellectiva tenet locum formae, caeterae autem partes animae respectu eius sunt loco materiae, & respectu illius sunt tanquam perfectibile respectu perfectionis, & tanquam potentia respectu actus. Ex omnibus igitur partibus animae in homine sit unum tanquam ex perfectione, & perfectibili, quod totum aggregatum dicitur tota anima, & quaelibet illarum dicitur pars animae, licet inter se distinctae sint tanquam formae substantiales diversae, subordinatae tamen, ita ut ex eis

unum fieri queat. Hoc modo si prima quaestio intelligatur, manifestum est proponi utranque quaestionem propter Platonem, cum enim ei hanc sententiam attribuat Aristoteles, ut posuerit plures animae partes in homine locis distinctas, cognoscitivam in cerebro & concupiscibilem in hepate, irascibilem in corde, volens huius sententiae veritatem exquirere, ac forte in errorem ducatur, quaerit, an quaelibet illarum sit anima, an pars animae. Anima enim esset quaelibet, si nullam inter se pendentiam, aut colligantiam haberent, sed una informaret cerebrum, alia cor, alia hepar, & per se singula sufficienter daret esse specificum. Hoc membrum, quod quaelibet sit anima perfecta, dimittit Aristoteles, ut manifeste falsum, nec a Platone concessum, quia tunc clarissimum esset, quod homo non esset unum, sed esset aggregatum trium distinctorum animalium, quorum nulla esset unitas, nisi per contactum. Accipit igitur Aristoteles sine alio huius primae quaestiones examine alterum membrum, quod quaelibet sit pars animae, non anima completa, videlicet, dum simul sunt in eodem vivente, haec enim Platonis quoque opinio fuit, qui putavit tres illas esse partes animae, & talem inter se colligantiam habere, ut una sine reliquis esse nequeat, & omnes simul iunctae integram hominis animam constituent, licet inter se secundum substantiam distinctae sint, & specie differant. Hoc igitur sumens pro comperto, quod sint partes animae, facit Aristoteles secundam quaestionem, an sint separatae loco haec partes in eadem vivente, quae Platonis opinio fuit, an potius simul sint loco, & subiecto, & sola ratione distinguantur. Sic frigiditas, & albedo in nive sunt simul loco, & subiecto, non enim in una parte est albedo, in alia frigiditas, sed in quaelibet parte est utraque, licet essentialiter distinguantur, sic etiam materia, & forma simul sunt in quaelibet parte composita, & sola ratione, & essentia distinguantur, & separantur per intellectum. Haec fuit opinio Aristotelis, qui in hoc convenit cum Platone, quod putavit

has

has esse diuersas partes in hoc autem ab illo discrepauit, quod uoluit eas non esse loco distinctas animæ, & secundum substantiam distinctas, sed sola ratione ab inuicem separari, & hanc questionem ideo proponere uoluit, ut hanc partem ostenderet veram esse, quod quidem fauet in contextu sequente, ut ipsam sententiam opponat dogmati Platonis, qui has partes etiam loco separabat. Hæc est uera huius loci interpretatio secundum Themistium, Aueroes & Simplicium. Nam in prima questione dicunt Themistius, & Aueroes, quod querere an unaquæque harum sit anima est querere, an sit anima per se, id est, anima perfecta siue uia pendens ab alijs. Simplicius autem clarius loquitur dicens queri per hoc, an qualibet illarum sit anima perfecta, id est perfecta & sibi sufficiens, quod quidem, nec Aristoteles, nec Plato existimauit, sed uterque uoluit esse partes animæ. Nam de Platone habemus testimonium Aristotelis clarum in capite ultimo primi libri, ubi dicit, Platonem potuisse in animali animam partibus, id est in partes diuisam, quasi non potuerit Plato has ut distinctas animas & singulas complectas, & sibi sufficientes, sed tanquam partes unius animæ perfectæ ut diximus. Si quis autem quereret, quomodo intelligantur esse partes, dicere possumus, quod duobus modis, sunt enim partes subiectiue, cum sint species distincte ipsius animæ tanquam generis communis analogi, sunt etiam partes essentielles quia iunguntur simul per potentiam, & actum, per perfectibile, & perfectionem: sicut enim ex materia, & formis elementorum & omnibus his animæ partibus fit unus homo, cuius hæc omnes sunt essentielles partes, ita dum totam animam hominis consideramus, ea dici potest anima una constans ex diuersis his partibus essentialibus ita subordinatis & unitis, ita tamen ut hæc unio intelligatur facta non sine materie interuentu. Ex pluribus enim formis non fit unum, nisi prout in materia recipiuntur, & sunt inter se subordinatæ. His questionibus propositis Arist. primam omnino missam facit, neque amplius eam examinat, quia supponit manifestum, quod querit non sit anima completa. & per se sufficiens, sed sit pars animæ, ideo ad secundam questionem respondere uolens dicit, facile esse ostendere de aliquibus partibus quidnam secundum ueritatem sentiendum sit de quibusdam autem dubiis esse, hæc autem que nã sunt, ipsemet postea declarabit, nã in textu sequente ostendit, manifestum esse de tribus, quod loco separatæ non sunt, uidelicet de vegetali, sensitiua, & motiua, postea uero in vigesimoprimo dicit, dubium esse de quarta parte, de intellectu, qui cum uideatur perpetuus & immortalis esse, non modo ab alijs partibus, sed et oïno a corpore ut se ipsa separabilis esse. Et inde sumit cõ-

Iacobi Zab. de Anima.

probatio nostræ expositionis, & refutatio alterius, quam impugnauimus. Si enim hic Aristoteles non proprie partes has uocaret, sed significaret tantum potentias, non posset dicere, dubium esse de intellectu, an sit separabilis a corpore, quia non potest de accidente dubitari, an separari, & per se subsistere queat, sed dubitatur de ipsa substantia animæ in intellectu, an sit separabilis ab alijs partibus tanquam formis, & substantijs distinctis. Patet etiam ex dictis error Simplicij, refellentis Alexandri expositionem, quam nos secuti sumus, quando enim dicit Aristoteles, dubium esse de quibusdam, de alijs autem esse facile ostendere, Alexander exposuit dubium esse de intellectu, de cæteris facile esse demonstrare, quod non potuit ab inuicem separari. Simplicius autem inquit, Aristotelem dicere non posse, quod sit dubium de intellectu, an sit separabilis, cum clarum, & indubitatum sit, quod intellectu sit a corpore separabilis, & immortalis, neque Aristoteles hoc unquam in dubiū reuocauit: Ideo aliter interpretando dicit, Aristoteles significare, esse dubium de sensibus exterioribus, qui uidentur non solum ratione, sed etiam loco ab inuicem separari. Uisus enim est in oculis, non in auribus: auditus in auribus, non in oculis, de his igitur dubia res est: attamen rei unius est, quod hæc distinctio non est partium animæ, sed organorum tantum, quia anima sensitiua est similiter in toto corpore. Sed error Simplicij per se satis manifestus est, hæctenus enim Aristoteles nullam fecit sensuum distinctionem, sed solum distinxit quatuor illos gradus uitæ vegetalem, sensitiuam, motiuam, & intellectuam, quos etiam proximè in textu 18. nominauerat. Ideo nunc dicens, unumquodque horum, non potest significare nisi distinctionem, seu separationem horum quatuor graduum inter se, sed non sensuum, solum enim nominauit tactum, qui est in toto corpore, cæteros non nominauit, sed solum cõsūs eos sumpsit ad significandum tertium gradum uitæ, qui est motus secundum locum. Præterea soluens Aristoteles hæc secundam questionem in sequentibus, seipsum clarè interpretatur, in sequenti enim textu dicit, quod de tribus gradibus uitæ patet, quod non sunt loco separatæ inter se in eodem uiuente: deinde in vigesimoprimo inquit, dubium esse de intellectu, & alibi determinandum que est hoc in loco expositio Alexandri. Notandum præterea hic est, quod hæc Platonis opinio fuit etiam in capite ultimo primi libri ab Aristotele reprobatæ, uidelicet, quod partes animæ sint loco separatæ in eodem uiuente, sed quia ibi disputatiuè tantum locutus est, ideo nunc iterum questionem hanc in medium proponit soluendam, quoniam ibi non fuit eius consiliū determinare huiusce rei ueritatem, sed solum contra Platonem di-

Hh a sputare,

Iacobi Zabarellæ Patavinī

sputare, hic verò docendi gratia loquitur, & veritatem declarare vult, nec tamen in præsentia id perfectè facit, quia dubium remanet de intellectu, quod non solvetur, nisi in tertio libro.

TEXTVS XX.

Sicut enim in plantis quædam diuisæ videntur viuere, & separatæ ab inuicem, tanquam existentes in his anima, actu quidem vna in vnaquaque planta, potentia autem pluribus, sic videmus & circa alias differentias animæ accidere in his, quæ in insectis. Etenim sensum vtraque partium habet, & motum secundum locum: si autem sensum, & imaginationem & appetitum, vbi enim sensus est, & dolor, & voluptas consequitur, vbi autem hæc sunt, ex necessitate, & desiderium est.



IN hoc textu vult Aristoteles ostendere, in quibus animæ partibus sit verum id, quod modo dixit, quod non sunt loco separatæ in eodem viuente. Communis omnium sententia est, quòd hoc ostendat duobus argumentis acceptis à rebus manifestis, & euidentibus, vno à plantis, altero ab animalibus annulosis, quæ dicuntur insecta, a Græcis *βίπαρα*, in plantis enim sunt tres potentie animæ vegetalis, nutrire, augere, & generare sibi similes, quæ non sunt loco separatæ in planta: non enim in vno ramo est potentia nutriendi, in alio potentia augendi, in alio potentia generandi, sed omnes simul in singulis ramis, quod patet in ramo abscisso, auulsus enim ramus à planta, & iterum germinans, retinet has omnes potentias, nam & nutritur, & augetur & aptus est generare aliam similem plantam. Hoc idè inspicimus in animalibus insectis, quæ diuisa in frusta adhuc viuunt aliquandiu, in his enim sunt plures potentie animæ, nempe tres prædictæ pertinetes ad vegetalem, & præterea sen-

sus, & motus, quæ tamen non sunt loco distinctæ, sed simul oēs, quæ diuisa læerta in duas partes, nõ videmus in vna parte esse vnâ potentiam, in altera aliam, sed oēs in vtralibet, nõ in vtraque separatim sumpta. Inest & sensus, & motus, non in vnâ sensus, in alterâ motus. Ad maiore etiâ cõprobationem affert Arist. etiâ duas alias animæ potetias, quarum antea non meminuit, imaginatiuâ & appetitiuâ, & inquit, singulas lacerte partes habere & appetitû, & imaginatione, quare patet has oēs virtutes simul esse in singulis partibus lacerte, nec esse separatim loco. Hęc est communis oñium interpretatio, quæ mihi nullo modo probari potest. Vnicum enim argumentum ab Arist. adductum potest sumptum ab animalibus insectis, quod nota de plantis dicitur, non est argumentum distinctum ab isto, sed pertinet ad maiore declaratione, & intelligentiam argumenti sumpti ab animalibus, quod ostendo tum sententiâ Arist. consideras, tum verba. Certum est Arist. loqui de separatione illarum quatuor potetiarum animæ, à quibus dixit quatuor viuenti gradus cõstitui, & cõsiderare, an vna deuter loco separata ab aliis in eodem viuente, necne, in diuersis. n. viuentibus clarû est, quò loco seiuñctæ sunt, vt vegetalis in planta, & sensitiua in equo. Oportet igitur tale viuens cõsiderari in quo plures harum potentiarum insint, vt ostendatur, eas nõ esse loco distinctas in illo viuente, ergo à plantis nullum argumentum sumi potest, quia iam dixit Arist. quod in his vna tantum inest prædictarum partium, quæ est pars vegetalis. Neque admittendum est id, quod inter pretes hæc obiectione videtes ex cogunt dicentes, tres esse potetias animæ vegetalis in plâta, nutrire, augere, & generare, patet enim in litera, Arist. de nulla harum mentione facere, neque supra has vnquã nominauisse, quare adhuc sunt incognitæ, quomodo igitur sumit argumentum à rebus manifestis? immo vidimus in textu de motu tertio, Arist. nominasse nutritione, & augmentum, non tamen vt distinctas potetias, sed vt vnâ, quæ vnâ vite gradû cõstituat, dixit. n. quòd et si vnus tantum eorû gradû inest, res dicit viuere, & hoc ostendit de plantis, quare hæc oia habuit tanquã vnum, & vnâ potentia vegetale. Ideo etiâ hic videmus, Arist. in planta nullam aliam cõsiderare potetiam animæ, quàm vnâ vegetalem, nil enim aliud dicit, quàm quòd plantarum partes distinctæ à toto adhuc viuunt, & retinent eandem animæ potentiam, quæ in tota erat, erat enim vna potentia actu, potestate verò plures, quare nihil dicit de multitudine potentiarum actuali in planta, sed de vna eius potentia, quæ potestate est plures, & per diuisionem fit plures. Neque dicit Arist. quòd in ramo abscisso à planta sint inest multæ potetie, vt illi somniant, sed vnâ cõsiderat potentiam animæ in ramo, sicut vnâ considerat in tota planta cõtin-

confirmatur considerando illam dictionem *fiat*, cui postea respondet illa dicitio, *fit*, quæ significant, quod illud, quod de plantis dicitur, dicitur ad declarandum argumentum acceptum ex animalibus, sed non ut alterum argumentum per se. Ab hac huius loci vera interpretatione non videtur alienus esse Auerroes, qui ne verbum quidem facit de illis diversis potentijs animæ vegetalis, sed eam considerat ut vnam animæ potentiam; & argumentum sumit cum Aristotele ab animalibus infectis. Ego igitur puto vnicum argumentum ab Aristotele fieri sumptum ab illis animalibus, eorum enim partes à se invicem diuisæ viuunt, non tamen ita, ut in vna sit vna potentia animæ, in alia verò alia; sed omnes simul potentæ in singula parte. Diuisa enim lacerta in duas partes, non videmus in vna remanere solum ientium sine motu, in altera verò solum motum sine sensu, sed simul sensum, & motum in vtraque leparatim accepta. Quod enim vtraque mouetur manifestum est; quod verò vtraque sentiat, patet; si pungatur dolet enim quia sentit. De anima autem vegetali Aristoteles nihil dicit, supponit enim, eam in vtraque esse: cum vtraque sit viuens, neque enim moras, neque sensus, esse potest sine vita, hoc est sine parte vegetali. Quoniam igitur in animalibus infectis manifestum est, quod in singula parte simul sunt hæc tres potentæ, vegetalis, sensiuæ, & motiuæ, patet: quod hæc non sunt distinctæ loco. Quod de his infectis animalibus videmus, similitè de animalibus omnibus dicere debemus, quia eadem lex in omnibus esse debet. Hoc itaque est argumentum Aristotelis. Quod verò de plantis dicitur, reuera ad hoc idem confirmandum pertinere non potest, cum in ijs non consideretur in præsentia alia animæ potentia, quam in vna vegetalis, sed confert ad melius intelligendam argumentum prædictum: sumptum ab animalibus, in his enim obicitur est, propterea quod diuisa non diu viuunt, sed post breue tempus intereunt, quare dubium aliquod in his esse poterat, ideo hoc idem voluit considerare Aristoteles in plantis, in quibus manifestè hoc idem est, quoniam partes diuisæ possunt diuisimè viuere, postquam euaserunt nouæ alie plantæ, quæ prius erant rami. Apparet enim manifestissime quod eadem animæ potentia, est in omnibus partibus, neque vnam ratiùm partem occupat, sed omnes, quare idem credere possumus de pluribus potentijs. Quas videmus, (licet breui tempore) in partibus animalium diuisis seruari, quælibet enim harum potentialium æquè in omnibus animalis partibus est, quare non differunt loco, sed sola ratione. Hanc expositionem confirmant ea, quæ ab Aristotele dicuntur in textu nonage-

Jacobi Zab. de Anima.

simotertio, & nonagesimo quarto, primi libri vbi hanc eandem sententiam legimus, quæ seruantur in singula parte, ita ut singula totum corpus informet, quod declarat tum ex plantis, tum ex animalibus infectis, & addit non esse dubitandum de his animalibus, eo quod eorum partes diuisæ parum durent, satis enim est, quod aliquandiu durent, quare maiorem significat huius rei euidentiã esse in plantis, quarum partes diuisæ diu viuunt. Ideo nunc verbum *videtur*, significat euidentiã, sed non dubitationem: Patet igitur ex dictis, quod argumentum sumptum à plantis non probat propositum principale, quod plures potentie non distinguantur loco, quandoquidem in planta non sunt plures potentie, sed vna, quæ in præsentia consideretur: sed solum probat, quod quælibet animæ pars informat omnes partes corporis; non vnam sine alijs. Ex hoc enim magis inducitur, ut credamus, quod in animalibus omnibus plures potentie non sunt loco diuisæ, sed simul iuncte in qualibet parte, quemadmodum videmus, licet per modicum tempus, in partibus diuisis animalium infectorum. Ratione Aristotelis intellecta quedam in verbis consideranda sunt. Inquit Aristoteles, tanquam existente in his anima, *est quilibet vna in vnaquaque planta, potest autem pluribus*, quibus verbis videtur soluere tacitum dubium, quoniam in enim planta vnicam habet animam; dubium videri poterat, quomodo ramus ab ea abscissus possit habere animam, cum etiam in reliqua planta remaneat anima, loqueretur enim, quod ante abscissionem planta habebat duas animas, non vnam. Ad hoc igitur respondere volens Aristoteles inquit, non esse absurdum, si platu dicatur plures habere animas, scilicet, potest, non actu, cum enim anima plantæ sit forma materialis, & extensã ad extensionem materie, facta est diuisibilis ad diuisionem corporis, quemadmodum igitur corpus, cum sit continuum, & actu vnum, est plura potest, quia potest diuidi in plura, ita anima facta diuisibilis propter corpus, in quo est, est vna actu, & potest plures, proinde post diuisionem rami facte sunt plures actu, nempe numero plures, specie tamen vna, sed ante diuisionem erat vna etiam numero. Sed aliqui sũere, qui aliter locum hunc interpretati sunt, dixerunt enim totam quidem plantam habere vnicam animam, & partem plantæ habere partem illius animæ, sicut nos diximus, sed post abscissionem rami à planta, corrupti partem illam animæ, quæ in ramo coniuncto erat, & generari statim in illo ramo aliam nouam animam eiusdem speciei, ad quam nouam animam ramus ille prius erat in pura potentia. Sed hæc expositio admittenda non est, quia multa eam sequuntur absurda. Primum enim sequitur,

Hh 3 quod

Iacobi Zabarella Patavini

quod forma substantialis educeretur de materia sine vlla prævia dispositione sequitur etiam, quod esset transmutatio substantialis de forma simili ad formam similem in specie, quod omnino impossibile est. Fieret enim mutatio substantialis in instante absque vlla alteratione, & alia plura eiusmodi absurda sequerentur, quæ quilibet considerare potest. Ideo advertendum est, quod quando Aristoteles inquit in planta tota vna esse animam actu, plures verò potestate, non debemus intelligere, quod in planta nondum diuisa illæ plures animæ ita habeant esse potentiale, vt sint in potentia ad esse simpliciter, & ad esse reale. Hoc enim falsum esset, propterea quod iam actu sunt, & habent esse reale, sed non habent esse diuisum, & esse totale, sed partiale; qualibet enim exiit, vt pars animæ, non vt anima tota, sunt igitur in potentia ad esse totale, & mutantur ab esse partiali ad esse totale, & hoc significat hic Aristoteles. Non autem dicuntur esse in potentia ad esse reale, nec mutantur de non esse simpliciter ad esse simpliciter, sicut illi imaginantur. Videtur hoc in loco significare Aristoteles animam esse totam in toto corpore, & partem in parte, ideo occasionem dedit illi quæstioni vulgaræ, an anima sit tota in toto, & pars in parte, an potius tota in toto, & tota in qualibet parte, qua de re nos posterius alio in loco disputabimus. Hæc quæ de plantis dicta sunt, ad id solum pertinent, vt cognoscamus, quod sicut in plantis illa vna animæ potentia, quam habent, est in omnibus partibus ipsius plantæ; ita etiam euenit, circa alias differentias, id est circa plures illas potentias, quas habent animalia, patet enim in animalibus insectis, quod plures potentie animæ, quæ sunt in toto, remanent etiam omnes in parte diuisa à toto. Consideranda sunt verba illa. *Si autem sensum, & imaginationem, & appetitum.* Ad maiorem confirmationem considerat Aristoteles duas alias animæ potentias præter illas, quas hæcenus nominauit, videlicet appetitum, & imaginatiuam, quas, inquit, simul inesse in qualibet parte, eius animalis cum alijs prænominatis, neque loco esse distinctas vt eadem colligamus, quod hæc omnes potentie simul sunt in qualibet parte, sed non hæc in hac parte, illa in illa. De appetitu quidem quod inquit in qualibet animalis parte, probat Aristoteles considerando eandem partem animalis insecti diuisas, & inquit: vbi est sensus, ibi est voluptas, & dolor, & vbi hæc sūt, ibi est appetitus, ergo vbi sensus, ibi appetitus, qualibet autem pars habet sensum, ergo qualibet habet appetitum. Quod enim vtraque pars diuisione facta, habet sensum, & motum, iam manifestum est. Maior Syllogismi patet, quia vbi voluptas est, necessario est appetitus profequendi, & vbi est dolor, est necessario ap-

petitus fugiendi. Patet etiam minor, quia sensum discernimus amica ab inimicis, ex amicis autem necesse est voluptatem capere, & ex inimicis dolorem, quare vbi est sensus, ibi est voluptas, vel dolor, proinde & appetitus. Sed de imaginatione, quod in vtraque parte inquit, nullam astrict probacionem Aristoteles, quare de re multi hic dubitant, quoniam magis de imaginatione probare oportebat, quàm de appetitu. Quod enim vbi sensus, ibi sit appetitus, facile est ostendere argumento nunc formato: sed quod vbi sensus est, ibi sit imaginatio, magis est dubium, omne nanque animal habet sensum, at non omne animal habet imaginationem, vt dicit postea Aristoteles in textu trigesimo secundo, & clarius in centesimo quinquagesimo sexto huius libri. Ad hanc difficultatem Ioannes Grammaticus inquit, Aristotelem data opera omisisse probacionem de imaginatione, quia verum salum erat, quod vbi sit sensus, ibi sit imaginatio. Sed hæc Ioannis responsio non est admittenda, cum aperit Aristoteli aduertetur, qui hic dicit vtraque partem diuisam habere imaginationem, & appetitum, quia habet sensum; ergo vult, quod omne animal habet imaginationem, cum omne animal habeat sensum, quare vel dictum hoc Aristoteli falsum est, vel falsa Ioannis responsio. Melius igitur est, vt cum Aueroe dicamus, Aristotelem significare voluisse, quod eodem argumento ostenditur de imaginatione, & de appetitu, videlicet quod vbi est sensus, ibi est imaginatio, quoniam enim sensum consequitur voluptas, vel dolor, & hos consequitur appetitus profequendi, vel fugiendi, necesse est, aliquam esse in nobis causam huius motus, & sic etiam in illis imperfectis animalibus, quæ dicuntur in secula, hæc autem non est nisi causa finalis, ipsa scilicet res profequenda, vel fugienda, hæc autem diuisa accipitur secundum esse reale, quod extra animam habet, (inquit Aueroes) non potest moueri ipsum animal, ergo oportet vt illa eadem res moueat animal, prout est in ipso secundum esse imaginatum, sic enim omnis finis mouere dicitur, videlicet non secundum suum esse reale, sed vt in anima concipitur. Non est igitur appetitus sine imaginatione, & Aristoteles recte dicit, vbi est sensus, ibi est imaginatio, & appetitus; & iure imaginationem præponit; quia non sit appetitus in animali, nisi aliqua imaginatio præcesserit: expressit autem Aristoteles probacionem de appetitu, sed non expressit de imaginatione, quoniam (vt postea asserit in textu vigesimo nono) dubium est de imaginatione, an omnibus animalibus, inquit, necne, non ita dubium est de appetitu. Ideo videtur Aristoteles de hac variè locutus esse, hic enim inquit, omne animal habere imaginationem, quod idem negare videtur in textu trigesimo-

trigesimo secundo, & centesimo quinquagesimo sexto, sed hæc contradictio soluitur hic ab Auerro, & à Græcis per distinctionē imaginatiuæ: Duplex enim est, vna perfecta, quæ non omnibus animalibus inest, sed perfectioribus tantum; altera imperfecta, quæ inest omni habenti sensum, vt Aristoteles clarè testatur in textu quinquagesimo sexto tertij libri. Harum autem differentia est, quoniam phantasia perfecta imaginatur etiam absentia, quæ nullus tunc externus sensus actu sentiat, immo & obiectum fictum, & hircocerum, & montem aureum; imperfecta verò inest etiã habentibus solum sensum tactus, nec imaginatur nisi obiectum præsens, id est quod actu sentiatur à sensu externo, quo cessante cessat etiam imaginatio. Hæc etiam ab altera differt ratione organi, perfecta nanque phantasia obtinet in animalis determinatum organum, siue sit cor, vel aliquis ventriculus crebri, vel aliud quippiam, de quo in præsentia non est disputandum, imperfecta verò non habet determinatum organum, sed fit in toto animali, hoc est in qualibet eius parte indistinctè, id est in imperfectum organum habet, quod non potest retinere speciem post sensationem. Aristoteles igitur hic sumit imaginatiuum largè, prout amplectitur nam perfectam, quàm imperfectam: ideo dicit, eam inesse omnibus habentibus sensum; alibi verò quando dicit, non omnia animalia habere imaginatiuam, intelligit imaginatiuam perfectam, vt eos locos considerantibus manifestum est. Sed aliqui aduersus Auerroem ostendere nituntur, quòd phantasia imperfecta operatur, etiam absente obiecto, propterea quòd si imaginatio mouet animal ad prosequendum aliquod delectabile, illud certè est abiens, cum nondum sit acquisitum. Ad hoc respondendum est, quòd quicquid sit de eo, quòd appetitur, quando dicimus obiectum præsens, nil aliud intelligimus, quàm obiectum mouens actu sensum externum, phantasia enim non operatur nisi hoc operante, hoc autem est maxime præsens illis imperfectis animalibus, quæ solum habent tactum, necesse est enim vt sit contiguum penitus, si debeat agere in sensum tactus; si verò de alijs quoque perfectioribus sensibus loquamur, obiectum dicitur præsens, quando per aerem, vel aqua à mediâ penetrit eius actio ad sensum. Sunt etiam, qui distinguant imaginatiuam in plures gradus, illa enim, quæ perfecta dicitur diuidit in magis, & minus perfectam, nempe determinatam, & indeterminatam, sed ad hunc locum hæc consideratio minimè pertinet, ideo dimittatur, satis nanque est in præsentia distinctio illa, qua cum alijs vsi sumus. Hic dubitat quidam aduersus hanc Aristotelis rationem, volens enim probare, quòd potentia animæ non sunt loco distinctæ in animali, facit ipsius animalis insecti diuisionem per trans-

uersum in duas partes, & considerat in vtraque esse sensum, & motum, & imaginationem, & appetitum. At hæc probatio videtur insufficientis, quia potest alio modo diuidi lacerta in partes, in quibus nulla potentia animæ remaneat, vt si diuidatur per longitudinem, statim enim omnes partes intereunt, hoc idem dici potest de diuisione plantæ per longitudinem facta, quare per hanc diuisionem non ostenditur, quòd in qualibet parte omnes simul potentia animæ seruentur; Proinde dici potest vnam potentiam animæ esse in vna animalis parte, aliam in alia. Ad soluendum hanc difficultatem ipse nil aliud dicit, nisi quòd ostendere nititur, esse consilium Aristotelis in hac argumentatione probare, quòd nullo modo istæ potentia possunt esse additæ locis distinctis in animali, videlicet, neque vt subiectus adequatus, neque vt principalibus, vt si quis diceret, vnam potentiam esse radicatum in corde, & ab eo communicatam cum toto corpore, aliam esse radicatum in cerebro, & ab eo diffusam per vniuersum corpus, & sic de alijs, adeo vt sententia Aristotelis sit, quòd qualibet animæ pars sit in omnibus partibus corporis, & in eis æqualiter, non in vna principaliter, in alia verò secundariò, ac depēdenter. Ego verò existimo & obiectionem ad propositum non pertinere, posseque vnico verbo dissolui, & si pertineret, ea solutione dicuntur. Quòd quidem obiectio sit præter rem, facile est ostendere, quia non est Aristotelis scopus in hac argumentatione probare, quòd quomodocunque facta diuisione lacertæ in partes, seruentur in singula parte omnes potentia animæ, hoc enim si consilium philosophi esset, vtique dubium maxime vigeret, immo esset insolubile, quandoquidem talis potest fieri diuisio lacertæ in partes non modo secundum longitudinem, vt in dubio dicebatur, verum etiam secundum latitudinem in plurimas, ac minutas partes, in quibus nulla remaneat potentia animæ post diuisionem, quia simul omnes intereunt, non igitur ita sumenda est probatio Aristotelis præsens, quasi sit Inductio, quæ Aristoteles ostendere velit, quòd in omnibus partibus diuisis, vtunque id fiat, omnes simul potentia animæ seruentur; sic enim esset inefficax, & prædicta difficultate vigeret. Sed sumenda est tanquam ratio à signo, qua ex aliquarum partium disunctione cognoscamus tanquam ex signo, quòd in qualibet parte sunt omnes potentia animæ simul. Aliud enim est loqui de partibus animalis disunctis, aliud de coniunctis in toto animali. De coniunctis eodem sententia Aristotelis est, quòd omnes simul partes animæ in singula parte animalis reperiuntur, & hoc vlti hac ratione ostendebat de disunctis non dicit, quòd in qualibet parte diuisa seruentur omnes po-

tentia,

Iacobi Zabarellæ Patauini

tentię, hoc enim falsum est, tum quia non in omnibus animalibus hoc euenit, vt partes diuisę viuant, tum quia neque omnino in his, siquidem datur talis horum diuisio, vt diximus, qua omnes partes animę aboleantur, & nulla maneat, sed solum sumit de aliquibus partibus, quod diuisę viuant, & seruent singule cunctas animę potentias, vt ex hoc signo ostendat, qđ ita est de omnibus omnium animalium partibus in ipso animali cōiunctis. Hoc patet, quia Aristoteles de plantis sumit, quod, *quedam diuisa viuunt*, non dicit, qđ omnes, sed quod quedam, quia non esset verum de omnibus. Sic etiam de animalibus annulosus dicit, *vtraque partium*, quia supponit factam diuisionem in paucas partes, vt in duas, non in plurimas minutas. Ideo non est ignorandum, in quo consistat vis huius rationis Aristotelis, ipse enim hoc signo vti voluit tãquam tali, ex quo sumi quidem possit argumentum pro sua opinione, sed pro contraria nullum. Datur talis diuisio aliquorum animalium, vt post eam omnes potentię animę seruentur aliquandiu in singula parte diuisa, qđ quidem fauet opinioni Aristotelis; datur etiam diuisio talis, vt post eam nulla autem potentia seruetur in partibus diuisis, & hoc neque opinioni Aristotelis fauet, neque opinioni contrarię. Hinc enim neque ostendere possumus, qđ omnes sint in singula parte, neque quod sint locis distinctę, vt putauit Plato. Sed nulla datur diuisio, quę fauet opinionem Platonis, hoc est vt in vna parte diuisa videamus hanc tantum potentiam, non alias, in alia parte aliam sine alijs. Non vultigitur dicere Aristoteles, qđ semper post diuisionem animalis in partes seruentur omnes potentię animę in singulis partibus, sed solum significare vult, qđ quando post diuisionem animalis seruat vita in partibus, ita seruat, vt omnes potentię maneat simul in singula parte. Hęc est vis rationis Aristotelis, quare dubium ad rem non pertinet, cum huic consilio non officiat. Sed dato etiam, qđ mens Aristotelis fuisset probare, qđ in omnibus partibus animalis post diuisionem vita seruetur, tamen solutio illa non tollit difficultatem. Non solum enim dicere oportet scopus esse Aristotelis ostendere, qđ neutro illorum in odorum possint potentię animę esse loco distinctę, sed declarare etiam oportet, quomodo ratio hęc Aristotelis id probet, quod certę solutio non declarata, & dubiū integrum manet. Scante enim eo qđ secundum aliquam diuisionem nulla remaneat vita in partibus animalis, dubium manet, an in singulis partibus omnes simul potētię fuerint ante diuisionem, an potius locis distinctę. Illud etiam in ea solutione falsum dicitur, quod Aristoteles intendat hac ratione etiam cōsūtare illum sensum, quod potentię animę sint radicate primario in aliqua animalis parte, deinde secundario ad

alias partes diffuse, ego enim dico, sensum hęc verum esse, neque ab eo in præcisa confutari, nam secundum Aristotelem cor est principium totius potentię sensitiuę in animalibus, in quo radicata est tota vis sentiendi, vnde postea cum alijs partibus communicatur, quemadmodum Sol in Mundo corporeo est principium luminis, vnde ad alias mundi partes lumen diffunditur, si enim extingueretur lux Solis, statim in mundo toto cessaret lumen, si verò per aliquod mediū corpus separaretur, aliqua aeris pars, ita vt ad eam non perueniret lumen Solis, ea pars statim primaretur lumine, quod idem in animali contingit. Nam si abiungatur ab homine manus, ea statim caret omni vita, quia separatur à principio vitę, reliquū autem corpus viuum manet, quia seruat in eo integrum principium vitę. Contingere tamen potest, vt alicuius membri separationem sequatur cordis interitus, quia licet in illo membro non contineatur principium vitę, necessarium tamen est illud membrum ad cōseruationem cordis, hęc autem omnia in capite quarto tertij, de partibus animalium apud Aristotelem legi possunt. Ex his colligi potest ratio, cur animalia illa imperfecta etiam in partes diuisa aliquandiu viuant, perfecta verò non viuant, manus enim à corpore abiuncta non vitit. Huius ratio non est illa, quam adducunt aliqui, dicentes, manum non viuere, quia propter suam perfectionem multa supponit; partem autem incertę diuisam viuere, quia imperfectior est, & pauca supponit, quibus indiget ad viuendum, hanc hoc dicere, est nihil dicere, causam enim afferunt, cur non possit diu seruari, sed non cur non possit aliquandiu viuere. Vera causa est illa, quę affert Aristoteles in quarto libro de partibus animalium capite quinto, & in libro de vita, & morte capite decimo quarto, vbi docet, necessariū esse, vt in omni animali sit aliquod membrum principale, quod sit totius vitę principium, quod quidē in habentibus sanguinem est cor, non habentia autem sanguinem, cum non habeant cor, necesse est, vt habeat aliquod proportionale cordi, quod vitę principium sit, & in animalis medio locetur tanquam ars, principium enim locatur in medio. Hoc igitur cordi proportionem respondens in his animalibus insectis est valde simplex, & simile, veluti humor quidam quadam membrana contentus, qui per longitudinem animalis extenditur, & totum animal per longitudinem occupat, vnde fit, vt diuiso illo animali per trāsuerium remaneat in vtraque eius parte pars aliqua illius principij, ideo vtraque pars se parata viuat, quemadmodum si imaginaremur totum mundum in duas partes secari, ita vt corpus Solis in duas partes sceteret. Sc̄ vna sit in vna mundi parte, altera verò in altera, vtraque mundi pars haberet lumen, quia vtraque haberet partem Solis,

qui

qui est radix luminis . At si totus mundus ita in duas partes diuideretur, vt totum Solis corpus in vna parte comprehenderetur, illa sola haberet lumē, altera verò caretet lumine, quia sciuncta esset à principio luminis, & eius nihil in se retineret. In animalibus autem perfectioribus cor nostrum est diuisibile, vt illud proportionale cordi in insectis, cor enim propriam requirit figuram, & est membrum dissimulare plures habens ventriculos, & alias diuersorum generum partes ipsi necessarias ad retinendam vitam; quoniam igitur diuisio corde destruitur eius figura, nec remanet illa structura ex diuersis illis, ac necessarijs partibus in singula cordis parte diuisa, ideo cor statim interit, non sic illud proportionale cordi in insectis, est enim quoddam simile, quod diuisionē patitur, ideo post diuisionem remanet in vita. Quod si huiusmodi animalia in partes nimis paruas diuidantur, defluit statim ille humor, & ideo partes non viuunt. Neque est, quod propterea aliquis dubitet, videns Aristotelem efficaciter ostendere, nullam animæ partem esse alicui determinatæ parti corporis additam, sed quamlibet in toto corpore esse, quandoquidem Ari-

stoteles, hic nõ de loco principali loquitur, sed de adæquato, satis enim est, quod fateamur in præsentia, quod quælibet pars animæ habet totum corpus animalis, vt subiectum adæquatum, sed non aliquam certam partem, ita vt alijs non insit. Per hoc autem non stat, quin habere possit aliquam certam corporis partem, vt subiectum principale. Præterea, id quoque secundum Aristotelem manifestum est, quod etiam si subiectum animæ principale spectemus, partes animæ non sunt loco distinctæ, sicut essent, si diceremus, vnā esse radicatam in cerebro, aliam in corde, licet omnes postea per vniuersum corpus diffunderentur, nam neque hoc concedit Aristoteles, qui vult in corde tanquam vnica radice, & loco principali sitas esse omnes partes, & potentias animæ, & inde postea cum alijs partibus communicatas. Nulla igitur difficultate vrgemur, cum sententia Aristotelis in hac parte omnino vera sit, potentia namque animæ neutro modo sunt locis distinctæ, videlicet, nec vt adæquatis, nec vt principalibus, sed omnes eundem habent locum adæquatum, & eundem principalem.



IACOBI
ZABARELLAE
PATAVINI
Liber
DE PARTITIONE ANIMAE.



Propositio, ac divisio dicendorum.
Cap. I.



AGNA fuit inter-
pres Philosophos cōtro-
uersa de animæ partiti-
one, arque eius distribu-
tione per corpus, eaque
à posterioribus quoque
agitata est: solent enim
tum interpretes Aristo-
telis, tū Medici de hac

re disputare, & querere an anima rota in toto corpore insit, pars verò in parte, an potius tota tum in toto, tum in singula corporis parte. Verum Ioan. Gandauensis huius quæstionis ambiguitatem animaduertens, tres eius acceptiones notauit, secundum quas totam suam disputationem in tres partes distinxit, eumque alij postea sequuti sunt: eandem tetigit etiam Thomas in 1. par. Summæ, quæst. 76. artic. 8. nos igitur hac de re disputaturi, id rirè factum esse arbitramur, ad vitandam obscuritatem eadem distinctione vremur: erenim certum est, problema hoc posse tribus modis intelligi: haber enim anima essentiam suam; habet quantitatem, quamuis per accidens, quum ad corporis extensionem extensa sit, ac denique habet facultates diuersas; idco primum queri potest, an tota secundum essentiam, & in toto corpore sit, & in qualibet eius parte, secundo an tota secundum quantitatem sit & in toto, & in singula parte, tercio demum, an anima tota, id est, secundum omnes facultates suas sit non solum in toto, sed etiam in qualibet parte an potius secundum aliquam facultatem sit in aliqua

parte, & secundum aliam in alia videri dicere solent, animam posse tripliciter appellari totam, totum essentiale, totum quantitarium & totum potestarium, id est, cum omnibus suis potentijs & facultatibus. Huc itaque ordinem in hac nostra disputatione seruabimus: primùm de tota anima secundum suam substantiam; postea de tota secundum suam quantitatem & extensionem, ac demum de tota secundum facultates suas, quid iuxta Aristotelis mentem sentiendum sit, considerabimus.

De prima quæstione intelligentia.
Cap. II.

QVOD ad primam partem, ipsamque animam substantiam amet, quum an re omnia intelligendum sit, quidnam queratur, non erit ab re, si difficultatem à Ioanne Gandauense tactam consideremus: ipse enim quamuis de hac re disputet, suamque sententiam proferat, tamen subiungit, sibi hanc quæstionem non probari, sed absurdam videri: nam querere, an anima tota secundum essentiam sit in qualibet parte corporis, an non tota, sed eius pars, est constitutere eam habere partes essentielles, quod minimè verum est, quoniam anima, quum sit forma, est substantia simplex, & nullas habet essentielles partes: non rectè igitur appellatur tota, si partes non habet, sed rectius diceremus nec totam, nec secundum partes in corpore, vel corporis partibus esse, quia neque partes habet, neque potest appellari tota. Nuntur mul-
tate varijs modis quæstionem hanc ab absur-
ditate vindicare Sunt qui dicant animam habere definitionem, & partes definitionis, & hac
ratione

ratione habere partes essentielles. Sed hoc nihil est, quoniam anima non per partes essentielles definitur, sed vt natura quedam simplex per effectus eam declarantes: propterea nemo vquam dubitauit, an anima secundum omnes suae definitionis partes sit in qualibet parte corporis, an secundum vnam definitionis partem sit in vna parte corporis, secundum aliam vero in alia; ideo quaestio sic intellecta absurdissima esset, proinde hoc modo problema ab absurditate non defenditur. Nonnulli vero alij dixerunt, posse in hac quaestione animam vocari totam, non ita tamen, vt sumatur totum respectu partium, siquidem anima, vt dictum est, partes non habet; sed prout sumitur totum pro eo, quod est perfectum & absolutum, cui nihil deest, ita vt quaestio sit, an anima secundum suam essentiam perfecta sit & in toto corpore, & in qualibet eius parte. Sed neque sic conueniens est quaestio, neque vllum locum habere potest, quum enim anima secundum omnium sententiam nec intendi, nec retrahi possit, sed substantiam habear indiuiduam, nō datur eius substantia, nisi perfecta, & integra, proinde vanum est querere an in corporis parte sit perfecta animae substantia, an imperfecta, quum nullibi possit esse imperfecta. Ego vero, etsi arbitror Gandauensem recte dubitasse, & illum quaestionis sensum ita esse absurdum, vt nullum apud Philosophos locum habere possit; alios tamen duos inuenio, secundum quos digna quaestio est disputatione, neque abiunda dici potest. Vnus est, vt nomen partis pro parte subiecta, hoc est, pro specie sumamus, nomen autem totius pro omnium specierum animae collectione, sicut Aristoteles frequenter in libris de Anima vocat animam totam, & partes animae, ita vt quaestio sit, quum in eodem viuente plures iussse posse animas ordine quodam dispositas iam alibi ostenderimus, tanquam formas substantiales distinctas, num haec locis quoque distinguantur in corpore, an non distinguantur, sic enim ad substantiam animae quaestio pertinet: queritur enim, an huius animae substantia vnam tantum corporis partem occupet, illius vero aliam; quam sententiam ab Aristotele, Platoni attributa esse manifestum est. Alter vero tenuis est, constitutuendo ipsas specierum animae substantias locis distinctas non esse, sed simul omnes informare idem corpus, admirri quaestio potest, si appellatione totius, & partium attribuiamus non animae, sed corpori: reuera enim non potest anima vocari totum essentiale, nec vllus vquam dubitauit an anima tota seorsum suam essentiam sit in singula corporis parte, an pars aliqua essentiae in vna parte, alia vero pars in alia, hoc enim ne excogitabile quidem est, quare de hoc disputare vanum esset, sed videtur sic posse quaestionem proponi, eamque nihil in se habere absur-

ditatis, an anima secundum suam essentiam toti corpori adsit, & euilibet corporis parti, an potius alicui tantum parti corporis insit anima secundum suam essentiam, ita vt in reliquis partibus non insit, hoc enim in controversia positum est, neque paruum est operapretium id considerare.

Opinio Platonis de distributione partium animae, & eius confusio. Cap. III.

QVVM quaestio proposita intelligi his duobus modis possit, quod ad priorē attinet, certum est eam ab Aristotele Platoni fuisse attributum, videlicet vt tres animae partes in corpore animalis in tribus distinctis locis collocauerit, concupiscibilem in iecore, irascibilem in corde, & rationis cōporem in cerebro: quam enim credi potest, Platonem nō animarum, & formarum substantialem, sed facultatum animae distinctionem intellexisse, tamen Aristoteles illi attribuit, vt eas tanquam diuersas substantiales formas ita, vt praedictum est, locis separauerit in corpore animalis, & Galenus quoque in 5. & 6. libris de Platoni & Hippocratis decretis, diligenter Platoni verba considerans nititur ostendere eam illius fuisse sententiam: Huius igitur falsitatem ostendit Aristoteles, argumento sumpto ab animalibus illis imperfectis, quae in partes diuisas adhuc viuunt, omnes enim quas habent, animae partes in singulis diuisis partibus coniunctae ex earum operationibus cognoscuntur, sed non vna in vna parte, alia vero in alia: quum enim in singula animalis parte ab alijs separata omnes operationes inspiciantur, vbi autem est operatio, ibi & facultatem, & ipsam animae substantiam in se esse oportet, omnes animae partes in singula animalis parte reperiri fatendum est, proinde locis distinctas non esse. Praeterea secundum hanc sententiam ostendi nō potest quomodo animal sit vnum: quia vbi sunt tres distinctae formae substantiales non subordinate, ibi tria esse distincta composita manifestum est, illae autem animae non possunt dici subordinate, quum distinctae locis esse statuuntur, sed earum singula est forma specifica, constituens propriū animatum sine alijs, vbi enim est vna, ibi non sunt aliae: nos autem, qui dicimus has partes animae non distingui locis, sed omnes simul informare idem corpus, in hoc absurdum non incidimus, sed optime animalis vnitatem seruamus, dicimus enim eas esse subordinates, ita vt vltima contineat omnes, & sola det toti nomen, ac definitionē: vel igitur animalis vnitatem tueri Plato nō potest, vel ad eam seruandam statueri cogitur aliam vniuersalem animā, à qua totum corpus informetur, & vnum reddatur, ab hac enim illae omnes contineri dicentur, quemadmodum etiam nos dicimus plures

Jacobi Zabarellæ Patauini

plures esse in corpore animalis form^{as} multio-
nis, eaque locis separatas, quia ubi est forma
carnis, ibi non est forma nerui, nec forma of-
fis, neque obid tolli animalis vnitatem, quum
satis sit anima illis omnibus superueniens, &
eas omnes continens, ad vnitatem animalis
constituendam: ob id dicimus cadaver nō esse
amplius vnum corpus, nisi per contactū, quo-
niam anima destitutum nō habet amplius for-
mam vnā, quæ totum continet, sed plures
locis distinctas: sic igitur animal ita, vt Plato
posuit, à tribus animæ partibus inbecimū distin-
ctis informatum non est vnum, sed plurā ani-
mata se mutuo tangentia. Præterea manifestū
est, vt Aristoteles in 2. de Anima lib. ostendit,
in illis tribus animæ partibus naturalem, ac ne-
cessarium ordinem inesse: sensibilis enim ani-
ma non est sine vegetante, nec rationalis sine
his ambabus, atque irascibilis, quā Plato in cor-
de posuit, non est nisi anima sensibilis; concu-
piscibilis verò, quā posuit in iecore, non est nisi
anima vegetans, quum Medici quoque eam
in iecore, tanquam propria sede locare videan-
tur; quomodo igitur in corde est anima sen-
tiens absque vegetante? quomodo in cerebro
rationalis absque alijs duabus? Sed ipsæ ope-
rationes falsitatem huius opinionis declarant: pa-
tet enim & cerebrum, & cor nutriti, proinde
in ijs partibus quoque esse partem animæ al-
tricem, in quibus Plato rationalem, & irascibi-
lem collocavit: igitur non sunt locis distinctæ,
vt asseruit Plato. Huiusmodi ergo sententia,
qua dicantur singulæ partes animæ ita esse in
singulis partibus corporis, vt locis distinguantur,
& ubi vna est, ibi non sint alię, falsā omnino
est, & tum rationi, tum experientię refragatur.

*Alberti opinio, & argumenta, & opinionis con-
futation. Cap. IIII.*

QVONIAM igitur partes animæ in ani-
malis corpore locis distinctæ esse non
possunt, sed omnes simul sunt, & solum ratio-
ne distinguuntur, vt Aristoteles censuit, alte-
ra, quam tetigimus, quæstio exoritur: quum to-
ta anima secundum omnes species suas simul
sit in eadem materia, an tota insit in aliqua tan-
tum præcipua corporis parte, non in alijs, an po-
tius in toto animalis corpore, & in omnibus
eius partibus insit. Priorem sententiam accepit
Albertus, vt apud eum legere possumus in
lib. 2. de Anima, c. 7. vbi asserit, animam secundum
suam essentiam ac substantiam residere
in solo membro præcipuo, quod inquit esse
cor, in alijs verò partibus ipsam animæ substan-
tiam non inesse, sed solum facultates diuersas,
quæ ad illas à corde transmittuntur; ideo dicit
cor esse organum essentia animæ, alias autem
partes esse organa facultatum. Sententiā hanc
probat Albertus pluribus argumentis. Primo,

si in oculo esset anima secundum substantiam
suam, ergo tota ibi esset anima essentia, proin-
de anima tota: quum enim substantias partes
non habeat, necesse est vt ubi est secundum
substantiam, ibi sit tota. igitur aucto oculo to-
ta anima auferretur, quare in reliquo corpore
non remaneret anima, hoc tamen falsum esse
videmus: ergo in oculo non est substantia ani-
mæ. Secundò, si essentia animæ in qualibet
corporis parte inesset, manus ab homine ab-
scissa deberet aliquamdiu viuere: quoniam si
ibi esset substantia animæ, non posset forma
illa subito interire, quia forma substantialis non
interit sine præuia alteratione, quæ non fit su-
bito, sed in tempore aliquo: consequens tamen
falsum est, quia manus abscissa statim mortua
est, neque vlla ibi notari potest præuia altera-
tio: igitur in manu non inerat substantia ani-
mæ. Tertiò, si essentia animæ esset in qualibet
animalis parte, pars qualibet animalis esset ani-
malis vbi enim est anima substantia, ibi perso-
nata & integra est, vbi autem est anima pectata,
necesse est illud pectatum animal esse. Tandē
confirmatur hæc sententia auctoritate Aristo-
telis in libro de Motu animal. cap. penult. vbi
dicit, animam non in omnibus corporis parti-
bus inesse, sed in vna tantum præcipua, cui cæ-
teræ partes adnascuntur, & ea ratione partici-
pant vitæ; idque declarat ex Eplo Regis ad rem
valde accommodato: Rex enim non omnibus
regni sui partibus adest secundum substantiam,
sed soli regie, ad alias verò partes tanquam ab
illa pendentes transmittit vim gubernandi per
varios ministros suos, & ita regere dicitur non
solam regiam, sed regnum totum: sic igitur in
solo corde residet anima secundum substantiam
suam, non in alijs membris, sed ad illa va-
rias facultates transmittit ad varia munia ob-
eunda. Hæc Alberti sententia admittenda non
est, & iure à multis impugnatur, præsertim à
Thoma in prima parte Summæ, quæstio. 76.
artic. 8. & in quæstionibus disputatis de anima 2.
quæstio. 2. artic. 10. & in 2. contra gentes, cap.
72. vbi sententiā veriolem tenet, nempe ani-
mam tanquam substantiam simplicem, & in-
diuiduam, inesse in qualibet corporis parte in-
tegram, non in solo membro præcipuo. Potest
autem falsitas opinionis Alberti multis argu-
mentis ostendi. Primò sic, si essentia animæ
non adesset cuilibet corporis parti, sequeretur
nō totum animal esse animalum, etenim par-
tes omnes corporis præter partem præcipuam,
quum animam nō habeant, animatæ dici non
possunt: nec defenditur Albertus, dicendo cæ-
teras partes esse animatas per virtutes, seu fa-
cultates animæ eo transmissas; quoniam illæ
virtutes non sunt nisi accidentia, quare nō pos-
sunt substantiam constituere, & dare esse ma-
teriæ, nam (vt inquit eo in loco Thomas) si
anima non esset in corpore nisi vt motor, &
rector,

rector, locum vique haberet opinio Alberti, possent enim cæteræ partes corporis ab illis facultatibus moueri, & regi per pendentiam à parte præcipua; sed quia est in corpore vt forma informans materiam, & substantiale corpus cõstituens, necesse est omnes corporis partes esse animatas, & ab ipsa met anima informatas. Præterea vel putat Albertus facultates animæ esse ipsammet animæ essentiam, & ab ea nõ distingui, vel esse qualitates re distinctas à substantia animæ, vt nos aliàs demonstrauimus; vtrumuis dicat, eius sententia falsa est, nam si sint idem, quod anima ipsa, necesse est vt in omnibus partibus in sit substantia animæ, si in eis sunt facultates animæ: si verò sint qualitates distinctæ à substantia animæ, similiter necesse est ibi animam esse, vbi sint facultates, quoniam accidentia à forma subiecti emanantia nõ debent esse loco distincta à forma; nam eiusmodi omnia emanant in eodem subiecto, in quo inest forma, à qua emanant. Sumitur etiam ex definitione animæ argumentum contra Albertũ, inquit enim Aristoteles animam esse actum primum corporis naturalis organici, organicum intelligens illud, quod varijs instrumentis præditum est; huiusmodi autem est totum viuens corpus, non solum membrum præcipuum, quia cor di I quidem potest organum, at non organicum, vt ibi ab Aristotele vocatur organicum: idque ipsemet Albertus fatetur, dum dicit, cor esse organũ essentia animæ, cætera verò membra esse organa facultatum: quòd si dicat cor esse corpus heterogeneum, ideoque ob varia partium suarum officia dici posse organicum, hoc certè nihil est, quia non eiusmodi est membrum præcipuum in animalibus imperfectioribus, quæ cor non habent, sed aliquid cordi proportionè respondens, hoc enim homogeneum, ac simplex est, inde enim fit; vt illa animalia etiam in partes diuisa aliquandiu viuant: quare quum membrum præcipuum non in omnibus animalibus organicũ appellari possit, definitio autem animæ sit vniuersalis, & omnia viuentia complectatur, non potest in ea definitio organicum significare aliud, quàm totum viuens corpus: quum igitur huius dicat Aristoteles animam esse actum primum, hoc est, formam, quæ ipsum constituit, aperte significat animam informare totum corpus, non solum membrum præcipuum: idque confirmant ea, quæ statim ab Aristotele ibi dicuntur de plantis; inquit enim plantarum partes esse organa, vt radicem, folia, fructum, & pericarpium, quod denotat totam plantam vocari corpus organicum, propterea quòd his omnibus instrumentalibus partibus prædita est. Idem significauit Aristoteles in context. 9. eiusdem libri, quando argumentum sumens ab oculo dixit animam ita esse totius animalis actum, & formam, vt visus

Iacobi Zab. de Anima.

est actus oculi: vana enim esset ea Aristotelis argumentatio, si anima non totum corpus informaret, vt considerantibus manifestum est.

Vera sententia, & eius declaratio.
Cap. V.

VT meam hacin re sententiam proferam, credo Albertum errasse quidem aliqua ex parte, vt modo ostensum est, attamen aliqua etiam ex parte veritatem attingisse: vt enim absurdum esse arbitror id, quod ait Albertus, animam secundum suam substantiam in solo corde esse; ita & contrariam sententiam, quòd in omnibus corporis partibus æquè resideat anima, falsam esse existimo: etenim si omnes corporis partes æquè præcipuè, & absque vilo ordine animam haberent, necessarium profus, & insolubile esset argumentum Alberti; oporet enim manum à corpore separatum viuere aliquandiu, quod tamen non contingit. Præterea secundum hanc sententiam vana de membro præcipuo disputatio redderetur, quia nullum in viuente corpore membrum præcipuum vocari posset, siquidem nullo alio argumento præcipuum membrum iudicatur, nisi radicatione animæ in eo, quæ ex operationibus indagari solet. Quoniam igitur magna est Philosophorũ ac Medicorũ disceptatio de membro præcipuo in corpore animalis, concedere hi omnes videntur non æquè in omnibus partibus viuents inesse animam, sed radicari in aliquo membro præcipuo, & ab eo ad reliquas corporis partes diffundi; secundum Aristotelem autem præcipuum membrum in animalibus sanguineis cor est, in alijs autem, & in plantis, pars aliqua cordi proportionè respondens; nos facilioris doctrinæ gratia de solo corde loquemur, quod enim de hoc dicemus, illud idem de quolibet præcipuo membro in ijs, quæ cor non habent, intelligendum est. De cordis quidem primatu clara est Aristotelis sententia in libro tertio de Partibus animal. cap. 3. 4. & 5 vbi ab Auerroee in cap. 4. res hæc disertissime disputatur, necnon ab Alexandro in 1. suo libro de Anima, cap. vlt. hoc igitur in præsentia constituto, ex eo elicimus animam præcipuè, ac primario residere in corde, & in eo esse tanquam in radice, à qua postea diffunditur animæ substantia ad vniuersum corpus, primum enim quod generatur, est cor animalis, & in eo radicatur anima, postea verò illi cæteræ partes aggenerantur, ad quas statim protenditur anima non tantum secundum facultates, sed etiam secundum essentiam, ad extensionem enim subiecti corporis anima quoque extenditur: hac igitur ratione habet anima in corde esse principale, in reliquis autem partibus habet esse participatum, quemadmodum etiam lumen in sole habet esse principale,

II cipale,

Jacobi Zabarellæ Patauini

cipale, in aere autem habet esse per participationem, & per derivationem à Sole, quo fit vt aliquo solido corpore interposito priuatur statim aer, vel pars eius aliqua suo lumine, quia priuatur illa participatione, ac pendencia à luce Solis. Sic etiam dicuntur res omnes habere esse per participationem à primi entis, quod solum habet esse per se, & est ipsummet esse subsistens, ideoque sublati primo ente cetera omnia statim redigerentur in nihil: hac igitur eadem ratione si manus à toto corpore sciungatur, statim in ea vita omnis extinguitur, quia manus non habebat animam, nisi per cõtinuam derivationem à corde, qua simulatque destituitur, desinit esse animata: contra verò euenit in plantis, & animalibus annulosis, in quorũ partibus separatis inest adhuc vita aliquãdiu, propterea quod animalia illa pro corde habent humorem quendam intus per totam animalis longitudinem extensum, & homogencum, prout diuisionem recipiens; quo fit vt, si ita diuisio fiat, vt in singula parte remaneat aliqua pars illius humoris, singula pars aliquandiu viuat, quum in se habeat portionem aliquã membri principalis: sic etiam planta in omni parte habet membrum præcipuum, in quo est anima radicata, siue id sit cortex, siue radix (siquidem in omnibus ferè partibus habet radicem, potestatem) siue quidpiam aliud. vnde fit vt pars ab alijs seũcta viuere possit, & fieri aliqua planta per se: at in animalibus perfectioribus, in quibus est cor, vel aliud simile, quod sit heterogeneum, & certam figuram requirat, id nulla ratione fieri potest, quia tale membrum præcipuum non est diuiduum manente vita animalis. Hæc est rei veritas, quæ ipsa per se considerantibus manifesta est: quum enim anima duobus muneribus fungatur in corpore, vt Græci notare solent, informat enim corpus, & cõstituit animatum; deinde illo iam informato, & animato vtitur vt instrumento ad opetandum facultates non respiciunt corpus nisi vt organũ, quo vtantur; nõ vtuntur autem, nisi animato; ideo præsupponunt ipsum iam animatum: neque esse possunt nisi vbi sit anima; facultates igitur à corde mixte secundum Albertum ad alias corporis partes possunt quidem reddere membrum aptum ad opetationem, sed non possunt facere membrum animatũ, hoc enim sola anima per suam substantiam præstare potest, imò neque aptum reddere possunt ad opetandum, nisi prius cõstituantur esse animatum, facultas enim præsupponit animam, à qua nõ potest esse seũcta. Ex his colligitur alium quoque Alberti errorem: non rectè enim dicitur cor esse organum essentiamque, cetera verò membra esse organa facultatum: organum enim non est, nisi respectu facultatis, quia respicit opetationem, ipsa verò anima substantia quatenus est forma, materiam potius ha-

bere dicitur, in qua recipiatur, quàm organum. Ex his ergo patet animam secundum substantiam suam non in solo in corde inesse, sed in omnibus membris, non tamen in omnibus æqualiter, sed ordine quodam: nam si æquè in manu atque in corde inestet anima, hoc æquè præcipuè, oporteret manum à corpore abscissam viuere aliquandiu, quod tamen non videmus.

Responsio ad argumenta Alberti. Cap. VI.

VERITATE ita declarata, facile est ad Alberti argum. respondere. Ad primũ neganda est coniectura, quia licet in oculo sit anima tota secundum essentiam, quum essentiam habeat indiuiduam, nec proprie appelletur tota, tamen non est ibi tota secundum quantitatem & extensionem, qua de re posterius loquemur, auulsi igitur oculo non tota secundum extensionem anima aufertur, sed remanet in alijs partibus corporis. Ad secundum dicere possemus, comperit esse quandoque membrum aliquod abscissum à corpore pusillum tempus viuere, vt ait Alexander in 1. lib. de Anima, cap. vii. quandoque caput humanum à toto abscissum vixisse paruo quodam tempore, hoc enim non est absonum rationi, quia licet habeat animam deriuatam à corde, tamen quia ipsam animam substantiam in se habet, fieri potest vt nõ statim in eo anima extinguitur, sed aliter respondemus, & cõcedentes membrum abscissum statim interire, dicimus id fieri, quoniam in illo nõ erat anima radicata, sed à membro præcipuo deriuata, ob id enim fit, vt separato membro non possit amplius in eo esse anima, sicuti etiam de lumine dicebamus, negamus igitur sequi quod manus abscissa debeat viuere, ad probationem autem, quando dicebat formam substantialẽ non posse sine alteratione præuia interire, dicimus hoc esse verum de forma totius compositi, & de forma etiam illius partis, in qua habeat esse radicata, & principale, at non de forma partis habente ibi esse participatum, illud enim nõ est formam interire, quum in alijs partibus eadem remaneat, sed est potius illam partem per eam separationem priuari participatione illius forme, quæ eadem remanet in membro præcipuo; ad hanc igitur priuationem dicimus non esse necessariam alterationem præuiam, sed satis esse separationem à toto, & à membro præcipuo, per hoc tamen non stat quomodo fieri possit vt membrum separatim viuat paruo ali quo tempore, vt modo dicebamus, deinde statim intereat sine vlla præuia alteratione, siquidem hæc non est necessaria, nisi vbi forma est secundum totam suam extensionem intereat. Ad tertium quoque similiter negamus coniectuens, & ratio negationis est, quia, vt aliquod vocetur anima, non satis est si habeat animam.

animæ essentiam integram, hæc enim indiuidua est, & ubi est, ibi non potest nisi integra & tota esse; sed etiam oportet vt habeat totam suam materiam, & corpus integrum, in quo recipiatur: quum enim anima sit prædita pluribus facultatibus, per quas apta est plures edere operationes, requirit necessariò corpus varia obtinens instrumenta, quæ omnibus facultatibus correspondent, ideo licet in oculo in sit animæ essentia integra, oculus tamen non potest dici animal, quia non habet ibi anima omnia sibi necessaria instrumenta, neque integrâ suam materiam, cui adiuncta possit animal consistere, quare oculus non est animal, sed pars animalis. Propterea negare etiam possumus animam in oculo esse integram & perfectam: quum enim sit essentialis cõditio cuiusvis forme vt recipiatur in tali determinatâ materia, proinde sit necessaria animæ cõditio, vt sit in corpore tot instrumentis prædita, anima, quæ est in oculo ob hunc defectum non potest vocari perfecta. Ad Aristotelem autem in calce li belli de Motu animalium, Thomas in memorato loco respondet Aristotelem loqui de sola facultate motrice, significans se hanc concedere non in omnibus partibus inesse, sed in sola parte præcipua: sed hanc responsionem ego probare minimè possum, vel enis intelligit huius facultatis obiectum adæquatum, vel præcipuum, quod fit eius primum principium, & tanquam radix: si adæquatum, falsâ est eius sententia, quia vis motrix non in solo corde, sed in toto corpore inesse conspiciatur: si verò præcipuum, non de sola motrice facultate, sed de tota quoque animæ substantiâ id asserere debuit, quum ibi dicat eam in singulis quoque partibus inesse totam. Non igitur dicimus, Aristotelem nil aliud ibi negare, nisi quod anima sit æquè in omnibus partibus radicata, & significare velle, eam in solo membro præcipuo habere esse radicatum, neque ob id negare animam esse in omnibus membris secundum suam substantiâ, & habere in eis esse participatum. Comparatio autem cum Rege non secundum omnes conditiones accipienda est, sed secundum illam tantum modo, quod vnus est locus principalis, in quo anima residet tanquam in regia, quemadmodum vna est vrbs regia, in qua residet Rex: in reliquis autem non esset conueniens cõparatio, nam anima, quam sit per se incoepora, potest secundum suam essentiam tota in qualibet parte inesse, non sic Rex, qui corporeus est.

Galenus argumentatio contra Aristotelem de membro præcipuo. Cap. VII.

HAEC sententia, quæ modò exposuimus, est rationi maximè consentanea, nam & animalium, & vnum esse totum animal oportet.

Iacobi Zab. de Anima.

tet, non est autem animatum totum, nisi in omnibus eius partibus ipsa animæ substantia in sit, non in sola præcipua, vt putauit Albertus: ad vnitatem verò animalis seruandam vnum tantum præcipuum membrum esse concedendum; in quo tota sit anima radicata, & à quo tanquâ principio, & fonte ad omnes corporis partes effundatur, sic enim & vnũ corpus est per omnium partium ab vna pendentium, & anima vna, quæ ex omnium dictarum partium congressu constituitur, nam propter earum inter se ordinem, atque respectum fit vt vna ad aliam tanquam potestas ad actum, & tanquam perfectibile ad perfectionem referatur, proinde vna ex his omnibus anima confurgat, cuius totius nominatio ab vltima tanquâ ab actu desumatur, qua ratione verè dicere possumus, vnam esse in homine animam, quæ dicitur rationalis; sic vnam in equo animam equinam, & sic de reliquis. At secundum Platonis opinionem, quæ reiecimus, hoc dicere minimè possumus: dum enim partes animæ locis separatæ in animalis corpore situantur, vna aliam non perficit, sed singula per se perfecta anima est, & absque aliarum ope proprium animatum constituit, quocirca animal non potest vnum animalium appellari, sed plura, sicut antea considerauimus. Præterea iuxta omnium Philosophorum sententiam animal, perfectum verò homo, parvus mundus appellari solet: attamen hoc secundum hanc opinionem verum non est, adest enim hæc magni momenti dissimilitudo, quod in magno mundo vnum esse principem necesse est, vt omnes concessisse videntur, ex cuius vnitate Aristoteles mundi vnitatem demonstrari asseruit, in animalis autem non vnus princeps, sed tres iuxta Platonis sententiam, quam Galenus quoque sequutus est, absque dubio statuuntur, neque absurditatem hanc euitat Galenus, dum cerebro principatum tribuit propter animam rationalem, quæ in eo residet, & præstantissima omnium est, etenim non penes solam nobilitatem attendendus est principatus, sed etiam penes gubernationem, atque pendentiam, attamen quid cordi cerebrum imperet, quod iecinori, & quomodo horum actiones insu cerebri, aut eius virtute ad hæc transmissa producantur, ne fingere quidem tota Galeni pertinacia ac proteruitas potest, quinimò ipse palam fatetur in secundo, ac tertio libro de Hippocratis & Platonis decretis, cerebrum & cor proprias habere functiones, easque vtrumque absque alterius ope obire, quod dicere est consistere neutrum actioni alterius imperare, aut vni aliquam contribuere, proinde neutrum posse principem membrum appellari. Verum quia verâ hanc Aristotelis sententiam demoliri proluxissima disputatione Galenus nixus est in libris de Hippocratis, & Platonis decretis, non ab re fore iudicari, si præcipua

li 3 quæ-

Jacobi Zabarellæ Patauini

quædam, quæ ibi à Galeno contra Aristot. afferuntur, breuiter referam, & expendam: quæuis enim non de membrorum primatu, sed de animæ dispensatione per corpus sit nobis propolita disputatio, attamen cum hac ita est præcipui membri consideratio coniuncta, vt penitus omitti nec debeat, nec possit: hac igitur de re alias fortasse fusius disputabimus, nunc eam eum moderatione tangere satis erit, & quantum ad partium animæ distributionem, de qua loqui instituumus, declarandam pertinere videatur. Galenus in memoratis libris de hac re fusillimè disputat aduersus Aristotelem & aduersus Stoicos, Chryssippū præsertim, qui omnes vni cordi primatum attribuerunt, & animam vniuersam in eo tãquam loco præcipuo, ac membro principe residere asserunt: ipse verò & eorum argumenta soluere, & suam opinionem comprobare efficaciter nititur in septem prioribus libris, & in principio octauæ ita vt omnia feruè, quæ ab eo in tota illa parte dicuntur, ad hoc vnum pertinere videantur. Sed ego plurima illa paucis perstringam; omnia namque argumenta, quæ tum à Galeno, tum à Chryssippo, & alijs à nominum etymologia, ab existimatione, naturali; in sinctu hominum, atque Poetarum auctoritate desumpta sunt, & à Galeno soluta, tanquam leuia, & probabilia, vt ipsemet Galenus apertè ibi profiteretur, missa penitus faciam, & vno argumento contentus ero, in quo potissimè tanquàm demonstratio Galenus innititur à venarum, & arteriarum, & nervorum origine desumpto: quum enim horum trium ministerio absolui omnes in animali operationes videantur, illud esse præcipuum membrum, & præcipuum animæ sedem dicendum esse videtur, vbi origo venarum, & arteriarum, & nervorum esse conspiciatur. Quoniam igitur Aristoteles horum omnium principium asserit esse cor, Galenus in hoc constitutum esse totam controuersiã existimans, petit sibi demonstrari cor esse & venarum, & venarum principium; nam hoc ostensio concessurū se profiteretur solū cor esse membrum princeps, & in eo vno omnem animam residere: sed quum ipse per anatomen certo se cognouisse asseret, venarum principium non cor esse, sed iecur, & nervorum non cor, sed cerebrum; insolubile inde argumentum sumi arbitrat, ad demonstrandum tria esse præcipua membra, & tres trium specierum animæ sedes; argumentū autem tale est vno est membrum præcipuum, & animæ sedes, vbi est principium venarum, & arteriarum, & nervorum; at principium venarum iecur est, nervorum cerebrum, arteriarū verò Cor; igitur tria sunt membra præcipua, cerebrum, cor, & iecur, in quibus tres partes animæ resident; & has non tantum facultates distinctas, sed species animæ diuersas, & formas substantiales esse asseue-

ranter affirmat: in quo ego quidem ab eius sententia non recedo, sed in eo tantum, quòd has esse locis separatas, vt prædiximus, Platonem sequutus existimam: nutritiã igitur animam, quam etiam naturalem partem vocat, Platonem verò concupiscibilem, in iecore tãquam propria sede collocat, quoniam ibi principium est generationis sanguinis, quo totum corpus alitur, & origo venarum, quæ sanguinem ad omnes corporis partes nutriendas deferunt; deinde vitalem, seu irascibilem in corde, vbi est origo caloris vitalis, qui per arterias inde orientes ad vniuersum corpus emittitur, ac tandem rationalem, seu cognoscentem ponit in cerebro, à quo originem ducunt herui omnes, per quos ad omnes corporis partes vsq; sentiendi, ac via mouendi transmittitur. Hoc vnum argumentum ex tota ea proluxa Galeni disputatione mihi expendendum desumpsi, quia cum eius solutione coniuncta est sententia Aristotelis validissima demonstratio, vno enim labore & veritatis comprobationem, & argumenti solutionem asseremus.

Fundamentum pro declaratione veritatis.

Cap. III.

VT elior & firmior disputatio nostra sit, quædam prius fundamenta ac veluti dicendorum principia statuemus, quæ vel sunt à Galeno concessa, vel ita manifesta, vt à nullo eradito viro negari possint. Primo loco assumo id, quod ab Aristot. dicitur in contex. 19. lib. 3. de Anima; agens est præstantius & nobilior materia patiente: hoc autè per se manifestū esse videtur; nam actus est nobilior potentate, agens autè agit quatenus est actus; & materia patitur quatenus est potentate. Secundo accipio id, quod ab Aristotele declaratur in 8. lib. Physicæ ascultationis, in ordine agentium agens primarium esse præstantius agenti secundario, & instrumentali, agens enim agentū vim agendi tribuit agenti secundario, quod sine primario nullā potestatem habet: hinc etiã fit, vt inter agētia secundaria illud nobilior, ac principalius sit, quod est prius, & primario agenti propinquius: quòd si quis dicat primarium quoque agēs egere secundario, & nihil agere sine illo, id nihil est, neque in agente secundario vllam præstantiã notat, primarium enim illo eget vt ministrare, & inferuiente, non vt agendi facultatem ipsi largiente, ac secundarium eget primario, à quo vim agēdi recipiat, quæ tota in eo radicata est: hæc omnia ita sunt manifesta, vt quisquis ea neget, indignus sit, quo cum disputatio instituat. Tertio, sumo id, quod præcipuum Galeni fundamentum est, nervos omnes oriri à cerebro & esse instrumenta tum sensus, tam voluntarij motus. Quarto sanguinè alimentum in iecore generari, & inde magnam partem

ad reliqua membra nutrienda transmitti per venas, sed aliquam etiam partem per venam cuiam ad cor, ibidq; magis elaborari, & ex eo sanguinem tenuiorem, & vitalem spiritum in sinistro cordis ventriculi generari. Quinto eū Galeno accipio sanguinem deferri quidem à iecore ad cor per venam cuiam, non tamen per eandem ad iecur remeare; sed duo tantūmodo esse vasa, per quæ sanguis ex corde ad alias partes emittatur, vnum, quo ad pulmōnes ex corde deferretur sanguis, quo nutriantur aliorum (quæ arteria magna est, ab Arist. vena aorta appellata) quo ad omnes corporis partes vitalis spiritus mittitur; & cum spiritu portio aliqua sanguinis purissimi, ac tenuissimi, quod vesiculis spiritus fit. Sexto fumo cor esse fontem caloris in animali, quem calorem cū spirituum substantia mittit per arterias ad cunctas corporis partes, tanquam plūmum animæ instrumentum; hoc Galenus asserit in lib. 7. de Hippocr. & Plat. decretis, & res per se clara est: anima enim omnia facit per calorem naturalem, tanquam per primum eius instrumentū; locus autē in animali calidissimus cōsensione omnium cor est; quæ sobrem ibi est origo, & fons omnis caloris animalis. Septimo loco statuo id, quod alibi fufius declaravi, duos in animali esse calores, seu potius duas caloris origines, vna origo est anima, altera vero est natura elementaris; in omni enim misto necesse est aliquid inesse caloris, propter elementa calida, huc autem additus calor animæ vñū reddit ca- lores intensiorem, quæ in diuersis partibus va- rium est, & modò maior, modò minor ob tem- perierum varietatem, etenim in solo vitali ca- lore nulla in corporis partibus diuersitas ori- tur, nisi formæ propter eorum maiorem; vel minorem a corde distantiam, sed propter di- uersitatem elementorum mihones sic vt alia pars calidior, alia frigidior esse dicatur: Modici quid- dam soliti sunt totam ex vtriusq; cōflatu ca- lores vocare cuiusque membris temperaturæ, seu calorem temperatæ; attamen si rectè lo- qui velimus debemus illum tantum modò ca- lores, qui formam mihones insequitur, & in corpore post animalis obitum remanet, voca- re calorem temperatæ; alterū verò, qui con- sequitur animam, nominare naturalem; sed to- tum ex vniūque cōstantem naturalem cuiusq; membri calorem appellare.

Solutio argumenti Galeni, & contra illum ar- gumentatio. Cap. IX.

His ita constitutis ostendo nullum princi- patum iecinori attribui posse, deinde idē de cerebro demonstrabo, vt ostēsum maneat, solum cor esse membrum principis, & vniuer- sę animæ sedem; vnde etiam argumenti Ga- leni solutio desumatur: de iecore ita argumen-

tor: iecur in nutritionē nullam aliam operam præstat, quæ preparandi, & exhibēdi materiæ, qua totum corpus alatur, agens autem cōuer- tens hanc materiā, hoc est, sanguinem ali- mentalem in substantiam est calor naturalis missus a corde per arterias ad omnia mēbra; ergo facultatis alticis princeps est cor, non iecur: deductio cōsequens manifesta est ex co- fundamento a nobis iacto, agens est principa- lius materiā, & cuiuslibet mediocriter in philoso- phia veritate, qui in nullius verba iurauit, ma- nifestissimum esse debet, suppeditionem ma- terie ignobile officium esse, & ministri potius; quæ principis, idq; in artibus notare possumus; nam ars illa, quæ nauibus construendis solam materiā subministrat, viliissima est, eam q; ne- tio architectonicam. seu artem principem ap- pellaret; aut illa, quæ ex illa materiā nauim ex- tituit, potest architectonica nominari, & adhuc magis alia superior ars, quæ huic præcipit quo modo, & qualē efficiere nauim debeat: ita ars illa, quæ domibus ædificandis materiā sup- peditat, ignobilis est, nec potest vocari princeps; ars autem ædificandi, quæ domum efficit, ma- gis potest appellari ars princeps, quoniam illi im- perat, sed multo magis ars alia, quæ non facit, sed facienti præcipit, nomine architectonicæ dignanda est, & hoc solemus vocare archite- ctos, quoniam officii principis est nō occupa- ri in aliqua actione particulari, sed in aliqua cō- tū vniuersali; qua singulis ministris propria of- ficia distribuuntur, ac principis auctoritas, & æ- gendi facultas cōmunicetur. Facultas igitur alticæ in corde sita est, vbi est fons caloris vita- lis, & a quo per omnia membra distributo fit cōuersio sanguinis alimentalis in substantiam; hoc respexit Arist. in lib. 3. de Partibus animal. cap. 4. quando generandi sanguinis officii cor- di attribuit, non iecori: respexit enim (vt inquit ibi Aueroes) sanguinem illum qui primus est perfectione, & intentione natura, non illum, qui solo generationis ordine primus est; nam primus perfectione, & naturæ cōsilio est ille, qui generatur in corde, & agētis potius, quæ materiā in totius corporis nutritione locū ha- bet: ex eo enim generatur spiritus, & idem vñū cum spiritu per arterias ad omnia membra de- fertur; tanquam secundarium agens; & primum principis instrumentum, a quo cum omni- bus membris communicato sanguis alimen- talis, qui a iecinore per venas prouenit, in cū- tisque membri substantiam mutatur: quid enim (quæ sit) causæ fuit, vt natura ad singulam corporis partem non solam venam, sed cum vena coniunctam arteriam mitti voluerit? cer- tē ea vna causæ fuit, quia nutritio & agens, & materiā postulat, materiā nutritioni a iecore ad membra per venas mittitur; agens autem nutriens mittitur a corde per arterias: quoniam igitur alticæ facultas agētis potius, quā

materia attribueda est, non iecur, sed cor in animalis nutritione est membrum princeps; iecur autem est tanquam eius minister, à quo & cordi ad generandos spiritus, & toti corpori materia ad nutritionē suppeditatur, nā etiam ad alias partes sanguinem mittere est cordi materiam ad alendum subministrare, quatenus est mittere ad vitales spiritus, qui à corde prodeunt in omnibus corporis partibus existunt, & agentis officio fungentes sanguinem à iecore missum in substantiam vertunt; hoc igitur iecoris officium indignum principis est, idq; tantum abest vt cordi attribuere conueniat, vt potius non esset cor dicendum princeps, si ea munere fungeretur; adde quod (vt ait in dicto loco Auerroes) hanc quoque suam operam non prestat iecur, nisi virtute cordis, dicant enim Medici cur iecur arrenis referatū sit, vt per anatomē inspicere omnes possunt, vel enim frustra sunt in iecore vitales spiritus per arterias delati, si iecur propria tantum virtute sanguinē generat, vel præbent iecori actiuam facultatē, & vitalem calorem, quo sanguinem efficit, quod quidem omnino dicendum est, quia natura nihil frustra facit: imperium igitur cordis in iecur est manifestissimum, quum & iecoris officium sit generare materiam, qua totum corpus alatur, sed non tamen alere, ac vertere in substantiam, & in eius quoque muneris functione iecur nō agat, nisi per facultatem ipsi à corde communicatā, ita vt dicere possimus etiam sanguificationem à spiritibus fieri, qui à corde ad iecur mittuntur, quam ex corde imperio, & auctoritate iecur sanguinē generet. At (inquit Galenus) venarū origo, & principium iecur est, hoc autem si bene perpendatur, leuissimum, & nullius momenti ad id, de quo disputamus, esse cognoscetur, dictū enim hoc ambiguum est, quare intelligit principium generationis venarum, vel principium dispersionis sanguinis per eas, vel principium magnitudinis, sicuti dicere solemus initium vigintiū linearū, si primo modo intelligat, nullum inde argumentum sumi potest, genitas enim esse venas & ante cor, & ante iecur credere possumus, tanquam instrumenta, quæ prius parare oportet, quā præcipua membra his versus generentur, quemadmodum si quis aduentum principis albius expectans aliqua prius necessaria instrumenta pararet, vt accedens princeps ipsi statim vi posset, hoc autem si concedamus, non apparet quæ pars venæ causæ prius generari coepit, an illa, quæ est prope cor, an illa, quæ in iecore, & nemo ex certa cognitione id asserere potest, credendum autem potius est totam illam venam simul secundum omnes suas partes coactis generari, non vnā eius partē prius quam alias, asserit etiam Galenus se per experientiam in arboribus comperisse; iecur prius corde genitum, quod si admittamus, nū tamen inde ad-

uersus Aristot. colligi potest, quanquam enim ego hoc non vidi, & cogor de eo maxime dubitare, tamen dicere possum, naturam voluisse venas & iecur cordi prægenerare tanquam necessarios ministros, quorū vsus cordi necessarius est. Dicit tamen Galenus an ante generationē cordis cognouerit iecur esse animatum, hoc quidem ipse asserere non audeat, neque si assereret, vlla ei esset fides adhibenda, quia repugnantissimū est rationi, anima enim nō potest existere sine membro præcipuo, in quo solo radicatur, quare si fortis prius habet iecur, quàm cor, non habet tantam animam nisi genito corde, ideo quando Aristoteles dicit cor primum omnium generari, dictū hoc saltem in comparatione membrorum animatorum deforū di potest, cor enim animatum præcedit omnium aliorum membrorum animationem, & prius est animatum, quàm iecur. Si verò intelligat Galenus iecur esse principium dispersionis sanguinis per venas, & hac ratione esse principium venarum, id concedimus de sanguine animalis, & materialis, hoc enim dicimus generari in iecore, & ab eo primum tam ad cor, tum ad omnia membra per venas transire, nam usum ob id fiat vt iecur sit membrum principium supra diligenter considerauimus, adde quod si hac ratione esset princeps, multo dignior hoc nomen ventriculus esset, à quo prius ad iecur materia animalis mittitur, quā à iecore ad alias partes. Tādē si magnitudinis principium Galenus intelligat, negandum est iecur esse initium venarum, sed tale est solum cor, in quo solo est cōceptaculum sanguinis sine vena, quia vena caua per iecur transit, & in eo nullibi sit interrupta, ita vt nullū eius vena initium in iecore notari possit, vt si cōceptaculum aliquod sanguinis ibi esset præter venam, à quo illa ortum duceret, vtique ibi esse initium magnitudinis venarū asserere possemus ad cor, nec est etiam, alicuius momenti id, quod Galenus magna cōiactantia cōsiderat, sanguinē per venam causam à iecore ad cor permeare, sed non per eandem ad iecur remeare, hoc enim verissimum est, sed solum pertinet ad ostendendum principium dispersionis sanguinis animalis per illam venam esse iecur, nō constat nihil probat de principio magnitudinis, quia licet per illam venam suat sanguis à iecore ad cor, nec refuat à corde ad iecur, ob id tamen non fit, vt eius magnitudinis initium sit iecur, quum in iecore nullum eius vena initium notari possit, & hoc confirmatur ex consideratione venæ portæ, per eam enim fluit materia à mesenterio ad iecur, non nulli tamen resore per eandem, igitur si ea ratio aliquid firmitatis haberet, eius vena initium non esset iecur, perinde non omnium venarum initium diceretur. Quod autem à Galeno dicitur, ampliore esse venam causam in iecore, quàm prope cor, debite re-

gumentum est, & ab Auerroes solutum in me-
morato loco non omnia enim in sua magni-
tudinis initio mala sunt, sed in singulis par-
tibus eam habent quantitatem; que numeri
& operationis condicions sit; presertim ubi
initium magnitudinis non est initium genera-
tionis, sicut antea de vena causa dicebamus;
quoniam igitur initium dispensationis sangui-
nis alimentalis per eam debuit in iecore esse;
ideo contentus fuit in iecore vena amplior
esset, non tamen ibi est eius magnitudinis ini-
tium, sed in corde; licet aliquanto angustius sit.
Quod igitur ad iecur attinet, non potest illi fa-
cultas alicuius principatus attribui, sed in soli
cordi attribuendus est. Ad argumentum au-
tem Galeni facile respondemus: nam si de
perfecto sanguine loquamur, qui in nutritio-
ne fungitur officio agentis, neganda est minor
non enim iecur est huius generationis princi-
pium, sed cor: si vero alimentalem sanguinem,
qui nutritionis materia est, intelligamus, ne-
ganda est maior, non enim ubi hic generatur,
ibi est animæ sedes; & membrum princeps;
quia materiam subministrare agentis est potius
serui officium, quam principis; quum præse-
ntem in hoc quoque munere obediens pendat
iecur à corde, siquidem non sanguificaret, nisi
beneficio caloris vitalis ad ipsam per arterias
delati: de iecore igitur argumentum Galeni
nihil concludit: Sed neque de cerebro: nam
cerebrum esse cognitionis, & motus instrumē-
tum, non inficiamus; dicimus tamen nullam
ibi cognitionem fieri, nisi beneficio spirituum
vitalium: qui a corde illac per arterias mittun-
tur, ut ipsemet Galenus confitetur; ascribit enim
in lib. 7. de Hippocraticis & Platonis decretis,
animam ex cerebri sectione nullam in sensu &
motu læsionem recipere, nisi ad aliquam ce-
rebrī ventriculū vulnus penetraverit: quum
enim ventriculi spiritus sint repleti; inquit ex
illius spiritus exinanitione animam remanere
stupidum sine sensu, & motu: postea vero ite-
rum restitui, quam iterum iidem ventriculi
spiritus replentur, & hunc a corde ad cerebrū
per arterias mitti Galenus non negat: sane
igitur non in ipsa cerebri substantia vim sen-
tendi, ac movendi inesse, sed in solis spiritibus,
qui in cerebri ventriculis concluduntur: ideo
considerans Galenus spiritus reuera à corde
provenire, & ob id credere aliquem posse vim
omnem cognoscendi a corde tribui, ad hoc
confugit, quod ipsamet anima non in spiriti-
bus, sed in cerebri substantia residet, ut spiritus
non sint ipsius animæ sedes, sed sint prin-
cipium instrumentum, quo anima vitur ad lectu-
sum, & ad motum efficiendum: Mirandum
profecto est, quomodo, ut suam sententiam
tueretur, ad magnum hoc absurdum confu-
gerit: quum enim fateatur substantiam cere-
bri nullam habere sensum, & detrahamus etiā

non afferre aliquam animalem noxam, nisi ad ve-
ticulos vulnus penetrari, quomodo ad id in-
ducī potuit, ut diceret substantiam cerebri esse
principium animæ sedem; rationi enim con-
sentaneum est maximam fieri in toto animali
læsionem, & omnium operationum impedi-
mentum ex vulnere membri præcipui, in quo
ipsa animæ substantia residere dicitur; adde-
quod cerebrum est omnium membrorum frigi-
dissimum, animæ autem convenientior est
locus calidus, quam frigidus; tum quia nobis
non potius qualitas est animæ attribuenda, quā
ignobilior, quæ privationis locum teneret; tum
quia manifestum est animam omnes suas ope-
rationes edere per calorem; neque alienius mo-
menti hac re est Galeni cavillus; dicit inquit
cerebrum non esse frigidissimum, sed esse om-
ni calido aere calidius; cavillus enim est mani-
festus; si quidem inæque Aristot. neque vilius
alius ita vel coctus, vel præteritus fuit, & cere-
brum nihil positus habere caloris, & absolute
frigidissimum esse dixerit, sed solum comparatione
aliorum membrorum animalis; præse-
ntem autem viscerum: quum enim omnia
calorem habeant, minimum omnium habet
cerebrum, & hac ratione est frigidissimum dicitur,
quia minus calidum respectu calidioris in-
star frigidus est, & frigidus operam præstat. Di-
cendum igitur est omnem sentiendi; ac mo-
vendi vim non à cerebro spiritibus, sed cere-
bro a spiritibus tribui, proinde a corde; in quo
primū generatur; & a quo ad omnes cor-
poris partes per arterias deferuntur: & quoniam
a substantia cerebri omnes nervi tanquam sur-
culi deducuntur, siue ab ipsamet, siue a spinali
medulla; que cum ea est copulata, ut ex colo-
re cognosci potest, nervus enim albus est, tan-
quam ipsa cerebri substantia aliquantum indu-
rata; partem tamen mediam tenuiorē, ac mol-
liorem retinens, tanquam portionem quandam
cerebri; ideo pro cerebro in omnibus corporis
partibus existunt nervi, per quos cerebrum of-
ficium suum cum omnibus partibus commu-
nicat, sed cum nulla tamen corporis parte conspici-
tur nervus sine arteria; quare si recta ratione
viri alimus, dicere debemus substantiam cere-
bri, & nervos esse instrumentum & sensuum
eminens, tam in retinendum, quam ex retinendo;
& motus voluntarij, spiritum autem vitalem
esse instrumentum prius; & primo movendi
proximius, animam enim immediate vitur vi-
tali spiritu, hic vitur nervo, & tandem etiam
nervos per musculum movet singulas partes;
cerebri vim igitur est instrumentum secunda-
rium, quod vim recipit a spiritibus, sic nervi
omnes; cum quibus hoc ministrat minus a
cerebro communicatur. Quod autem a Ga-
leno dicitur, solto, vel confictio nervi statim
musculum motu privari; nobis non officit; nā
agens primarium, licet instrumentis vim agē-

Iacobi Zabarella Patavini

di tribuat, tamen vicissim etiam eget instrumentis, ac ministris ipsi à natura assignatis, ita ut sine illis agere nequeat: neque igitur spiritus, neque anima ipsa absque nervorum ministris movere potest; sicuti neque: nervi sine anima, vel sine spiritu vitali: similiter enim experimur constricto, seu compresso brachio, vel crure, ita ut spiritus resiliat ad interna, maneat totum brachium, vel crus stupidum sine sensu, & sine motu, quantum nervos obtineat integros, idque etiam Galenus in 6: eorundem librorum cõditur: est igitur nervus necessarium animæ instrumentum ad sensum; & ad motum, sic etiam spiritus; immo magis, quum immediate inficiatur primo agenti, & per ipsum facultas nervi ab anima tribuitur: quare neque absque nervo, neque absque vitali spiritu edere anima has operationes potest. Primum autem cordis, & penditiam omnium aliorum membrorum ab eo fateatur Galenus in illo 6: libro, dum inquit solum inter omnia viscera cor, si exanatur, naturalem suam functionem servat, & moveri: hoc enim dicens indicat cor à nullo alio membro pendere, sed habere in se animam radicaram, cetera verò omnia viscera pendere à corde, & ab eo vim animalem recipere; quum separata priuenter statim suis functionibus. Ex his colligimus solutionem argumenti Galeni, quod à nervorum origine sumitur: ego enim, qui in nullis verba iuranti, fateor nervos à cerebro originem ducere, concessi enim minore propositione nego maiorem, non enim illud est princeps membrum in iudicandum, à quo nervi oriuntur, sed potius illud, à quo oriuntur spiritus: nam rationi, cõsionum est, ut membrum princeps, & præcipua animæ sedes ibi esse dicatur, ubi est origo primi, ac præcipui instrumenti, quo anima vitatur, non ubi oritur secundarium, & a primo mouente remotius instrumentum, sed restat ut illud vnum refrigerium, ad quod se Galenus recipit. Illi adimamus: videns enim non posse negari cerebrum à corde pendentiam, dum conceditur spiritum, qui in cerebro est, in corde generari, & inde ad cerebrum mitti, hoc inficiari ausus est, ut plerumque absurdorum accumulatione errorum suum insigniorem redderet: dicit igitur duplicem esse spiritum; vnum vitalem, qui fit in corde, alterum verò animale, qui non in corde, sed in cerebro generatur. Ita ut omnis cognitionis, & voluntarij motus principium sit spiritus animalis, qui oritur in cerebro: proinde pars animæ nobilissima non in corde, sed in cerebro resideat, non negat quidem spiritum vitalem à corde ad cerebrum per arterias deferri, sed inquit eum in arteriis esse vitalem, at in cerebro mutari à facultate cerebri in animale, modum etiam huius mutationis declarat, ait spiritum vitalem mitti primum à corde, ad illam reticularem plexum, qui sub cerebro est, & ibi ali-

quantum elaborari, deinde, ut eo per arterias ferri ad ventriculos cerebri, ubi perfectius elaboratur, & exquisitius concoquitur, & mutatur in animale. Sed quisquis intelligat quid sit concoctio, cognoscat hoc Galenũ dicto non posse pronuciari ineptis, concoctio enim fit à calore, quomodo igitur spiritus vitales calidissimi à cerebro frigidissimo concoqui possunt? ar elaborantur (inquit) à cerebro, non sicut cõsideremus quonam pacto elaborentur, sed certè nulla esse potest alia cerebri elaboratio, seu actio in spiritus, quam refrigeratio, necessarium est enim: ut calidius à minus calido paratur, tanquam, a frigido, atque refrigeretur, itaque refrigerantur spiritus vitales in cerebro, & huius refrigerationis causa finalis, scopusque nature manifestus est, sic enim: ad cognitionem aptiores redduntur, nimis namque calor impediens est cognitioni, quia calor motum & agitationem ethicam, cognitio autem quietem, & stabilitatem requirit, testatur hoc Aristoteles in libro 2. de Partibus animalium, cap. 10. dum ait calidioris sanguinis agitationem refrigerare sensum, & clarius in a. capite eius idẽ librum, dum inquit sanguinem calidiorum plus habere roboris, sed frigidiorum maiore sentendi, atque intelligendi vi esse præditum, & paulo post huiusdem dicit esse vias contrariis ingeniosiores illas, quæ sanguinem frigidiorum, ac tenuiorum habent, quod autem ibi ab Aristotele de sanguine dicitur, in spiritum quoque locum habere debet, ita ut vitalis spiritus, si aliquantum refrigeretur aptior ad sensum, & ad omnem cognitionem reddatur, ipse quoque Galenus in libate Oculis asserit cerebrum calidius minus esse aptum ad contemplationem. Ex his igitur patet, quod nam cerebri officium sit, & cur fuerit animalis consiliatum, eius enim officium est, calorem spirituum moderari cognitionis gratia, & hæc ob causam factum est à natura frigidum & laetis magnæ molis, in homine præsertim, qui maxime omnium ad cognoscendum, & ad contemplandum natus est, ut plus vitalis spiritus contineret, atque ipsum refrigerando ad cognitionem idoneum redderet, quia frigus stabilitatem facit, calor autem agitationem, & mobilitatem, quæ cognitionem perturbat. Ad hunc sensum si trahamus illa, quæ ab Aristotele de cerebro in cap. 7. eiusdem libri dicuntur, inanis redditor Galenũ adneris Aristot. exclamatio in lib. 8. de Vsu partium, quod enim officium cerebri sit calorem cordis moderari, asserere absque vlla absurditate posuimus, si id sano modo intelligamus: quum enim spiritus vitales sint primum animæ instrumentum, & in corde generentur; & ab eo ad omnes partes mittantur; ad eorum calorem moderandum dedit natura animalibus cerebrum, quod suo frigore calorem spirituum, qui illuc mittuntur, immittens, eos ad cognitionem redderet aptiores, ob id sola-

sanguinea animalia, utpote calidiora, cerebrū
 habent, sola namque frigido illo membro ad
 moderandum spirituum calorem indigerūt.
 Vt igitur, quanta sit cerebri præstantia, & quis
 primatus, intelligamus, ita rectus, quā̄m Me-
 dici faciūt, philosophari nos oportet: Princeps
 in regno suo omnia agere dicitur, nō quidem
 ipse per se, & immediate omnia, sed per varios
 ministros, qui ab eo varijs muneribus præfi-
 ciuntur, & vim agendi recipiunt: cerebrū au-
 tem non omnia agit, non enim nutrit, neque
 auget, neque simulo generat, neque ad hæc ma-
 nera obsecunda vim viliam contribuit, neque o-
 beuntibus imperat: igitur cerebrum non est
 membrum princeps, sed eū̄ minister quidam
 principis, omnium tamen ministrorum nobis-
 sissimus, cui operatio omnium peritantiſſima
 commendata est a principe, nempe cognitiō,
 & is, qui cognitiōem inſequitur, totius cor-
 poris, & singularum partium motus: at cor in
 nulla particulari actione occupatur: sed in hac
 vna vniuersali generandorum spirituum vita-
 lium, per quos tanquam princeps dicitur om-
 nes edere operationes: eos enim & ad cereb-
 rum, & ad iecur, & ad omnes corporis par-
 tes mittit, per quos tribuit alijs membris aucto-
 ritatem & vim obeundi proprias singulorum
 functiones, cerebro sentiendi, ac mouendi,
 ventriculo concoquendi, iecori sanguificandi,
 manibus apprehendendi, & sic reliquis omni-
 bus: nullum enim membrum potest sine spiri-
 tu vitali suam actionem exercere: omnium
 ergo membrorum pendentia a corde, & ipsius
 cordis principatus manifestissimus est, quō̄ sit,
 vt in solo corde tanquam membro præcipuo
 sit animæ sedes statuenda, & ipsi cordi omnes
 operationes tanquam primo agenti attribua-
 dæ, ita vt maxime omnium eorū̄ & nutrire, &
 sentire, & imaginari, & mouere, & reliqua om-
 nia peragere dicatur, quemadmodum rex no-
 uit omnia, quæ a ministris aguntur, eaque suo
 imperio agere dicitur. Quocirca nō̄ abique ra-
 tione ab Aristotele fuit primum sensoriuū̄ ap-
 pellatum. Galenus tamen hæc considerans,
 mirabili subterfugio vsus est, & vt cordi prin-
 cipatum sentiendi, ac mouendi adimeret, ce-
 rebroque tribueret, dixit quod in animali esse
 spiritum, vitalem, qui in corde, & animale, qui
 in cerebro, non in corde generatur, & hūc
 esse primum instrumentum animæ cognoscē-
 tis, quæ in cerebro residet. Ego autem inuor,
 cur non plurimas spirituum species introdu-
 xerit: nam certum est spiritus a corde receden-
 tes aliquam in alijs membris alterationem re-
 cipere, præsertim refrigerationem, ex maiore
 enim recessu a fonte caloris necesse est vt co-
 rum calor aliquantum imminuatur, & præte-
 rea a proprijs singulorum membrorum tem-
 peraturis multas recipiūt varietates quō̄ enim
 magis ad frigus vergit membra temperies,

magis remitti spirituum calorem oportet, ma-
 ximè verò in cerebro, quod (vt diximus) frigi-
 dz admodum est temperatæ: itaque si hæc
 spirituum alteratio sit diuersorum specie spi-
 rituum generatio appellanda, dicendum erit
 spiritus concoctiuos non in corde, sed in ven-
 triculo ex vitalibus a corde prouenientibus ge-
 nerari. Sic sanguificatiuos ex vitalibus genera-
 ri in iecore, apprehensiuos in manibus, lacti-
 ficatiuos in mammis, carnificatiuos in plumbis
 membris, & sic alios plurimos, non est enim
 diuersa ratio ab ea, qua Galenus dicit spiritus
 cognoscitiuos, seu animales, non in corde, sed
 in cerebro ex vitalibus generari: quid igitur hæc
 dicemus in tot esse spirituum species, quot in
 diuersis partibus operationes a spiritibus fieri
 cernuntur? an pudebit nos ita philosophari,
 & huiusmodi fabulis ventis tenebras obsun-
 dere, ad imprudentes homines decipiendos?
 Nos igitur dicimus, differentiam secundū̄ ma-
 gis & minus, non variæ speciem: & quemad-
 modum alias ostendimus, omnem splendorem
 esse eiusdem speciei, licet alius alio intensior
 sit: ita spiritus omnes in toto animalis corpore
 eiusdem esse speciei, & vitales vocandos, & in
 solo corde generari: quō̄d si à diuersis opera-
 tionibus eos varijs nominibus distinguere
 quispiam velit, & illos, qui sunt in manibus, ap-
 prehensiuos appellare, qui verò in cerebro, ani-
 males, seu cognoscitiuos, non prohibebimus,
 dummodo ratione ipsius spirituum substantiæ
 accidentalem esse differentiam fateamur: sic
 autem plures quoque artifices videmus ad
 vana opera varios caloris gradus adhibere,
 prout singulorum operum conditio postulat:
 coquus enim in cibarijs coquendis, atque con-
 diendis modo plus, modo minus ignis subijce-
 re consuevit, eadem tamen est species ignis,
 idem specie calor, quo ad omnia vitur. Sed
 illud in artibus considerandum est, quod totam
 huiusce rei veritatem, & Galeni errorem
 patefacit: certum est calorem non dici remis-
 sum, nisi aliquos gradus frigoris committos
 habeat: quando igitur coquus remisso calore vitur,
 vbi res coquenda talem postulat, operatio
 illa sine a gradibus caloris, an a gradibus frigo-
 ris, qui remittere calorem illum dicuntur? cer-
 tè nemo est, qui non gradibus caloris totam
 eam actionem attribuat: quod idem in om-
 nibus alijs artibus, quæ calore vtuntur, mani-
 festum est, quandoque enim remissione, quan-
 doque intensiore vtuntur; semper tamen ca-
 lore dicuntur vt, non gradibus frigoris, nisi ad
 moderandum calorem. Sic de spiritibus in ce-
 rebro existentibus, quos Galenus animales vo-
 cat, dicendum est, remittitur enim eorū̄ calor
 a frigore cerebri, proinde a cerebro solos fri-
 goris gradus recipiunt; ad gradus caloris, quos
 retinent, habet a corde: operationes igitur ani-
 males, quæ sunt in cerebro, sunt a gradibus
 caloris

Iacobi Zabarella Patavini

caloris illorum spirituum, non a gradibus frigoris, proinde a facultate manante a corde non a facultate cerebri, nisi quatenus cerebrum frigore suo calorem spirituum moderando ita operam suam præstare, & ad cognitionem conferre dicitur: temperatus enim ad eas operationes calor postulat, non tantus, quantum esset, nisi a cerebro imminueretur. Hoc ita se habere manifestum est cuilibet conditione animæ consideranti: quemadmodum enim cælestia corpora non frigus faciunt, sed calorem, ita & animam non frigus, sed calor insequitur, quem Aristoteles in lib. 2. de Ortu animalium vitalem esse dixit, & proportionem respondere elemento stellarum: argumentum sunt corpora mortuorum; & caduera namque omnia frigidiora sunt, quam viuientia, quia mors est caloris vitalis extinctio, quem viuientia recipiunt ab anima: quoniam igitur animam non frigus, sed calor insequitur, licet non summus calor, sed moderatus; ideo ad omnes animales operationes anima non frigore vitur, sed solo calore vt instrumento, & eo quandoque maiore, quandoque minore, prout quilibet actio postulat; ob id ad calorem moderandum plura instrumenta molita est natura, potissimè verò cerebrum, quod maximè omnium frigidam habet temperaturam, vt calorem spirituum moderatissimum redderet ob eam, quam diximus, causam: per hoc tamen non stat, quin anima ad omnes suas operationes edendas calore vt instrumento vt dicatur, idque ab Arist. notatum legimus in lib. 3. de Partibus animalium, cap. 7. Quale autem temperamentum ex frigore cerebri, & spirituum vitalium calore fieri diximus, tale ex spiritu arteriarum, & nervo in alijs corporis partibus fieri existimandum est; pro corde enim in alijs membris arteria est, & pro cerebro nervus: ideo non erat Galeno laborandum in quaerendo quomodo per nervos spiritus animalis, qui vim sentiendi, ac mouendi deferat, à cerebro ad membra mittatur, qua de re in septimo illorum librorum inquit se dubitare, nec posse aliquid certi statuere; etenim spiritu misso a cerebro membra non egent, quum satis eis sit spiritus vitalis à corde per arterias delatus, qui nervus eam facultatem impertiatur. De ipsa igitur animæ substantia quomodo, & quo ordine sit per omnes corporis partes distributa, hæc dicta sint.

De Anima partitione secundum quantitatem opinioniones aliorum, & argumenta. Cap. X.

Sequitur vt animam secundum suam quantitatem, & extensionem considerantes videmus, an verè sit extensa per vniuersum corpus, ita vt tota secundum suam quantitatem in toto corpore sit, non tota in parte, sed potius

parte in parte; an potius tota etiam in singula parte esse dicatur. Sunt qui dicant alias partes animæ præter rationalem esse extensas ad extensionem materię, quia sunt formæ verè materiam informantes. & ita quamlibet earum esse totam in toto, non totam autem in parte, sed partem in parte; rationalem negant esse formam informantem, sed dicunt assiliter tantum homini, sicuti nauta assiluit naui, ideoque non esse extensam ad extensionem materię, sed indiuisibilitatem in toto, tum in singula parte inesse. Sed de hoc in præsentia disputare est ab instituto nostro alienum: alibi opportunius considerabimus, an secundum Aristotelem omnis anima sit forma informantis materiam, an non omnis. Nunc autem de sola anima informante sermonem facientes quaerimus, an omnis anima, quæ sit forma dans esse corpori viuenti, & materiam informantem, sit quanta per accidens, & extensa ad extensionem materię, ita vt sit pars in parte, an potius sit tota in qualibet parte. D. Thomas hac in re distinctionem vtendum esse existimauit, neque idem de omni anima esse asserendum: animam quidem plantarum, & imperfectiorum animalium, quorum partes etiam diuise viuunt, dixit esse extensam ad corporis extensionem, & ita totam in toto, sed partem in parte, idque significasse Arist. in contextu 2. lib. 2. de Anima, dicentem in hijs esse in toto vnam animam actu, sed plures potestatem, quum in parte seiuncta ab alijs remaneat anima, perfectiorum autem animalium animam negauit esse extensam, & quantam, sed indiuisibilem esse dixit, & nullo modo quantam, nec per se, nec per accidens, proinde in toto esse indiuisibilitatem, ita vt tota etiam sit in singula parte, siquidem nullas habet partes, quum nec per se, nec per accidens diuidua sit. Videtur igitur D. Thomas existimasse animam non solum hominis, sed & omnium perfectiorum animalium quorum partes separate non viuunt, esse eiusdem conditionis cum animabus cælestibus, nam & illæ suis orbibus adfunt indiuisibilitatem, ita vt seculum se totas adfint etiam cuilibet parti orbis. Albertus aliqua ex parte a D. Thoma non dissentit: in eo quidem discrepat, quod de omni anima negat eam secundum suam substantiam esse in omnibus partibus corporis, sed dicit eam esse in solo membro præcipuo, quæ sententiam iam refutauimus: in eo etiam discrepat, quod nullam viuentium distinctionem facit, sed eandem in omnibus rationem vigere arbitrat: in eo autem consentire D. Thomæ videtur, quod nullam omnem animam illi parti, cui inest, inesse indiuisibilitatem, & totam esse in toto, & totam in singula parte: ita vt in corde anima in sit indiuidua, & quantitate, & partibus carens, proinde tota in qualibet cordis parte: ad hoc autem declarandum vitur exemplo

plo puncti in linea, est enim in qualibet linea parte punctum, ubique tamen indiuisibile, neque extensum per lineam: & hoc exemplum accommodat Albertus ad declarandam rationem, cur partes animalis insecti retineant animam separatam; quum enim id significare videatur eorum animam esse per corpus extensam, ipse hoc negans ait ita ibi animam inesse, ut in linea punctum, vbicunque enim notetur punctum in linea, ibi est indiuisibile, tamē si in eo secetur linea, duo puncta fiunt, quia vtraque lineæ pars retinet punctum: sic igitur etiam in planta, & in animalis insecto anima, cui inest, indiuisibiliter inest, separatis autem partibus adhuc in singulis remanet eodē modo ut indiuisibilis: hæc Alberti sententia fuit. Nos autem de eo, in quo a D. Thoma Albertus discrepat, nihil in præsentia dicemus, nempe quod ipsa animæ substantia insit soli membro præcipuo, iam enim in hoc Alberti sententiam reiecit, restat igitur ut nunc de illo solum, in quo conveniunt, disputemus, nempe an anima, quæ sit forma verè informans materiam, possit indiuisibiliter, & absque extensione inesse illi, cui inest, ita ut sit etiã tota in qualibet parte viventis corporis ab ea informati. Referemus igitur in primis argumenta, quibus hæc opinio cõprobari videtur, mox quid sentiendum sit considerabimus. Præcipuum argumentum, quo inniti videtur Thomas, est hoc: primo loco ipse hoc dicit men declaratur animæ, & formæ corporis inanimati, quod si forma inanimati eodem prorsus modo sese habet ad totum, & ad partes, neque vlla est partium pondentia inter se ratione formæ, quum nulla effici possit præcipua magis, quàm alia: anima verò longe diuerso modo ad totum animatū, & ad eius partes se habet, varijs enim instrumentis eget, quæ omnia in toto corpore habet, sed non in singula parte omnia: hæc autē diuersitas totius & partium parua admodum est in plantis, quia si in ramo nõ sunt actū omnia, quæ sunt in tota arbore, sunt saltem potestate, idē anima est ibi extensã per partes, & ad corporis diuisionem diuidua in animalibus autem insectis est maior diuersitas, quoniam anima in vna corporis parte non habet omnia necessaria instrumenta, nec actū, nec potestate, tamen non tanta est diuersitas, ut anima nõ possit in parte aliqua separata seruari modico saltem tempore: quocirca in his quoque anima ad corporis extensionem extensã, ac diuidua est: at in animalibus perfectis tanta est totius, & partium singularum diuersitas, ut anima longè diuersis modis ad totum, & ad partes se habeat: quia in parte non solum non habet omnia organa, sed neque aliquid habet, quod possit eam per vllum quamvis breue tempus seruari post separationem partis à toto: idē toti tantum dicitur proprie inesse, nõ

partibus singulis, nisi quatenus cum omnibus communicatur indiuisibiliter: hoc ita declaratur, sic Thomas argumentatur: illa forma, quæ lõgè diuerso modo sese habet ad totum, & ad partes, non est extensã, neq; ad corporis diuisionem diuidua: eiusmodi est anima perfectiorum animalium: ergo non est extensã, sed cuiuslibet parti indiuisibiliter inest. Secundum argumentum pro Thoma à Caietano adducitur tale: de omni forma extensã ad extensionem materię verum est, quod in maiori corpore est maior virtus, & in minore minor, sed hoc non est verum de anima, ergo anima non est extensã: maior manifesta est: minor probatur, quia homo aliquis minor est validior homine maiore, & animalia quædam minor: multo validiora sunt alijs maioribus; bos enim est maior leone, & leo est validior boue. Tertio inquit Caietanus: si anima esset extensã per omnes corporis partes diuisibiliter, manus separata a corpore deberet aliquandiu viuere, quia non posset in manu interire anima subito absque vlla præuia alteratione. Addere in confirmationem possumus exemplum puncti in linea, quo vtitur Albertus, & Ioan quoque Baconius in 2. Sentent. distinct. 18. quemadmodum enim in omni parte lineæ inest punctum indiuisibiliter, & diuisã linea remanet in vtraque eius parte punctum: ita videtur de anima esse concedendum eam in singulis corporis partibus indiuisibiliter, & absque extensione inesse.

¶ Vera sententia, & eius comprobatio.

Cap. XI.

Hæc Thomæ opinio de animalibus perfectis, ut ego arbitror, est ab Aristotele aliena, itidem & Alberti sententia de viventibus omnibus, quod anima cui inest, seu toti, seu parti præcipuè, indiuisibiliter insit, ac sine extensione: credo enim in philosophia Aristotelis firmam & irrefragabilem esse hanc propositionem, omnis forma informans materiam, & constituens compositum, est extensã ad extensionem materię, proinde tota secundum extensionem suam in toto est, nõ tota autem in parte, sed pars in parte: colligatio enim & vno formæ cum materia ad vnum compositum constituendum, hoc necessariò efficit, ut æque vtraque extendatur, & in parte materię sit pars formæ: per hoc enim distinguitur forma informans a non informante, quæ solum assistit ad regendum, sicuti nauta assistit nauis: hæc enim non est alligata materię, neque per eam extensã, neque speciem constituit per suã præsentiam in materia, proinde nullas partes habet, sed cuiuslibet corporis parti tota inest indiuisibiliter: sed forma constituens compositum, & ipsum in specie collocans, & dans esse cunctis

Iacobi Zabarellæ Patavini

cunctis illius partibus, necesse est ut ad diuisionem corporis diuidatur, sicut enim albedo nõ est per se quanta, neque diuidua, sed sit quanta, ac diuidua per accidens ratione materiæ, in qua inest, ut ait Aristoteles in libro Categoriarum in capite de qualitate, ita de omni forma materiam informante dicendum est, nam eadem in omnibus ratio viget, pars enim informans vnã corporis partem, non informat aliam: & quisquis illa omnia bene consideret, quæ a Lannis dicuntur, ad probandum animã esse in qualibet parte totã, manifestam in eorũ dictis ambiguitatem animaduertet; de ipsa namque animæ substantia verum est id, quod dicunt, sicut enim tota, & integra est albedinis essentia in parte parietis, nec minus, quã in toto pariete; ita in singula viuens parte inest essentia animæ integra, non tamen tota secundum quantitatem, quam per accidens adæpta est ex coniunctione cum corpore: quæ admodum etiam albedo in qualibet parietis parte, etsi tota inest secundum essentiam, non tamen inest tota secundum suam extensionem & quantitatem; nam illa, quæ in alia parte parietis inest, in hac parte non inest hanc Aristotelis sententiam fuisse manifestum est in contextu. 7. lib. 3. de Cælo, ubi dicit nullũ diuisibile esse posse in aliquo indiuisibili, quare neque indiuisibile in aliquo diuisibili toto, nempe idem numero indiuisibile, sed non diuersa numero, ut diuersa sunt puncta in linea; quæ ab aduersarijs considerantur; etenim, ut modò dicebamus, materiæ, & formæ informantis coniunctio hoc necessariò efficit, ut vnã alterius extensionem extendatur. Sed clarissima est Aristotelis sententia in context. 78. lib. 8. Physic. ubi ad ostendendum primum motorem non esse formam materialem, sed abiunctam a materia. hoc fundamentum statuit, quod forma materialis diuiditur ad diuisionem materiæ, ita ut in parte materiæ sit pars formæ, non forma tota; ex quo ita constituto fundamento faciens diuisionem formæ ex diuisione magnitudinis, in qua est, ostendit nullam formam materialem posse moueri perpetuò: at si fieri posset ut aliqua materia informans singulis materiæ partibus indiuisibiliter inisset, & in singulis tota, illud Aristotelis fundamentum euertetur, & tota illa argumentario corrueret; nam dicere aduersarius aliquis posset, primum motorem esse formã materialem, non tamen extensionem ad materiæ extensionem, proinde nullam eius fieri partitionem posse, quia in singula parte est tota. Aliqui tamen sunt, qui licet hac in re sententiam nostram tueantur, tamen putant argumentum hoc aduersus Thomam nihil habere efficacitatis: quia quum Aristoteles ibi dicat, si forma materialis tanto tempore moueri potest, eius dimidium minore tempore mo-

uebit, præsupponit talem esse illam formam materialem, quæ in parte materiæ separata ab alijs partibus seruetur aliquãdiu; dicere namque non possumus dimidium illius formæ moueri tanto tempore, nisi statuamus illam in partibus a toto separatis adhuc seruari; Thomias autem diceret animam perfectiorum animalium nõ esse eiusmodi, sed esse talem, quæ in toto tantum inesse pössit in partibus autem separatis minimè seruetur: quare argumentũ nihil habet roboris aduersus Thomam. Sed hæc eorum consideratio mihi probari nullo modo potest: quia si admittatur, similiter ratio illa Aristotelis corruit, & nullam prorsus vim habet ad demonstrandum primi motoris abiunctionem a materia; aduersarius enim dicere posset, primum motorem esse quidem formam materialem, sed talem, quæ in partibus separatis non seruetur, qualis est anima perfectiorum animalium. Ego igitur puto argumentum illud contra Thomam ad mentem Aristotelis declarandam esse optimum; quoniam Aristotelis consideratio eo in loco est vniuersalis, & abstracta ab hoc formarum materialium discrimine, quòd alix seruentur, alix non seruentur in partibus a toto separatis: sed mentalem tantum diuisionem ibi Aristoteles facit, statuens hanc esse communem conditionem, ac legem omnium formarum materialium, tam substantialium, quam accidentalium, ut in tota materia sit forma tota, in parte autem materiæ sit pars formæ; hoc enim tanquam certum constituens argumentatur a partitione mentali, tum magnitudinis, tum formæ in ea existentis, non a diuisione reali, quam fieri posse statuit, sic enim rationis nullius momenti fuisset, quod modò dicto fundamento de formarum extensione non constituto, nullam prorsus haberet efficacitatem. Id autem, quod multos in errorem traxit, fuit, quoniam aliud est formam inesse in cunctis partibus corporis, aliud est eam remanere in iisdem separatis a toto; nam in omnibus partibus inesse est commune omni formæ informanti materiam, at in singulis remanere post earum separationem non omnibus competit: viuentibus enim vel nullo modo competit, vel imperfectè; & in his licet ealem diuisionem in partes cum formæ conseruatione facere nequeamus, mentalem tamen possumus, & considerare in hac corporis parte esse partem formæ illi respondentem, & partem potentiam motricis, ut ibi considerat Aristoteles, nam potentia imminutionem sumere aliud nõ potest, quã ex partitione extensionis formæ, quam ibi præcipue respicit, non enim de ipsa tantum ut motricis probare ibi vult Aristoteles abiunctionem a materia, sed ipsiusmet motoris, & argumentum sumit ab eius partitione quæ sit necessariò cum parti-

tionem

tionem magnitudinis. si est in magnitudine tanquam informans, & hanc ipsius partitionem necessario insequitur partitio etiam facultatis motricis. Ad horum autem confirmationem simile quiddam notare apud Aristotelem possumus in contextu 20. libri 1. de Anima, ubi probare volens facultates animæ non esse in animali distinctas loco, sumit argumentum ab animalibus infectis, quorum partes separate iunctas retinet omnes animæ facultates; nam certum est Aristotelem non de foliis animalibus infectis id ostendere velle, sed de omnibus, nullo excepto; tamen argumentum, quo vitur, non habet locum in animalibus perfectis, quia in eorum partibus separatis nulla animæ facultas seruat; facit ergo in his mentalem tantum diuisionem. & ex animalibus imperfectioribus ostendit idem esse dicendum in aliis perfectioribus: quod si quis contendere vellet id non esse verum, nisi ubi post partium separationem omnes animæ partes in singula remanere cernuntur, illa Aristotelis contra Platonem argumentatio vana redderetur; quia de foliis infectis animalibus probaret, non de alijs. Sic igitur patet validissimum inde argumentum sumi ad Aristotelis sententiam hac in re cognoscendam. Ioannes autem Baconius in 3. Sententiarum, distinct. 18. artic. 3. locum illum expendens veritatem sub nube inspexisse videtur, sed eam plenè assequutus non est; dixit enim argumentum illud Aristotelis esse efficacis secundum propositiones physicas communes, sed non esse efficacis secundum propriam considerationem animæ intellectiua; est enim propositio vniuersalis in naturali philosophia, omnem formam dantem esse materiam extendi ad materiam extensionem. Sed hæc non est vera de anima intellectiua. Sed rectius philosophatus esset, si dixisset validum esse argumentum secundum considerationem vniuersalem, & mente abiunctam à diuisione reali, illudque in omnibus, nullo excepto, locum habere; sed non esse coarctandum ad tealem partitionem, quia sic inualidum redderetur, propterea quod neque de anima intellectiua, neque de plurium brutorum animalium anima aliquid haberet efficacitatis, quum hæc facta reali diuisione in magnitudinis partibus non seruentur. Quod autem lapsus sit Baconius in intelligenda vi argumentationis Aristotelis, patet, quia iuxta eius sententiam ratio Aristotelis est prolix inefficax: nam aduersarius diceret partitionem illam fieri non posse, quia primum mouens est intelligentia, quæ dat quidem esse corpori, & hæc ratio est forma materialis; diuidi tamen non potest, quoniam ad extensionem magnitudinis extensa non est; quamobrem non probaret Aristoteles primum motorem à materia abiunctum esse: utaque si ratio illa Aristotelis valida esse

Jacobi Zab. de Anima.

debet, eo modo, quem diximus intelligenda est; sic enim est validissima, nempe eo fundamento constituto, quod omnis forma informans materiam extensa est ad materiam extensionem. Præterea ad mentem Aristotelis declarandam sumitur argumentum etiam ex contextu nono, libro secundo de Anima, ubi ab oculo ad totum animal argumentatur. & probat ita se habere partem animæ ad totam animam, vt se habet pars animalis ad animal totum; putat ergo animam habere partes secundum extensionem, & in parte corporis partem animæ ineffe, totam verò animam in toto animali.

Contrariorum argumentorum solutio.

Cap. XII.

RESTAT vt argumenta pro Thoma & alijs adducta soluantur. Ad primum, in quo Thomas considerat animam ad corpus totum, & ad partes diuersis modis se habere, dicere possumus, argumentum hoc primo ipso aspectu ipsiusmet sententiam oppugnare; videtur enim rationi cōsentaneum, vt forma, quæ alio modo se habeat ad totum, alio ad partes, alio etiam modo insit in toto, & alio in partibus quoniam igitur toti tota ineffe, non debet similiter cuique parti ineffe tota, sed pars parti: ipse tamen ex eo quod alio modo se habeat ad totum, & ad partes, ostendere nititur, eam eodem modo ineffe toti, & cuilibet parti, nempe omnibus indiuisibiliter, quod quidem fundamento ab ipso met Thoma iacto consonum esse non videtur. Sed diligentius argumentum hoc considerando, dicimus animam ad corpus referri duobus modis; vno modo, vt eius formam, & actum primum, à quo in specie constituitur; altero modo, vt corpore à se informato vtentem tanquam instrumento ad operandum, & vt ei tribuentem actum secundum: priore igitur modo dicimus animam eodem modo se habere ad totum, & ad partes, quatenus informat, ac perficit tum totum, tum partes omnes; proinde minore propositionem hæc ratione veram non esse; sed veram esse secundo modo: anima enim quatenus vtens non eodem modo se habeat ad partes singulas, quo se habeat ad totum; in toto enim habet omnia organa necessaria, in singulo autem membro non omnia: sed quum his duobus officijs anima fungatur in corpore, tum informandi, tum vtendi, dicimus extensionem animæ sequi primum solum officium, non secundum, quia necesse est omnem formam informantem totum, & partes extensam esse ad extensionem materię, licet diuersis modis vtatur toto, & partibus; ad argumentum igitur dicimus, si sumatur relatio animæ ad corpus ratione informationis, negandam esse rationem;

KK uorem;

Iacobi Zabarellæ Patauini

norem: anima enim hac ratione ita se habet ad partes, vt ad totum; si verò ratione vsus, & operationum, negandam esse maiorem, quia etiam si aliter se habeat ad totum, & ad partes ratione vsus, tamen dummodo eodem modo se habeat ad hæc omnia ratione informationis, debet esse extensa, & ad corporis diuisionē diuidua: quare argumentum Thomæ prorsus inefficax & fallax est. Ad secundum dicimus, propositionē illā, in maiori corpore vis maior inest, esse intelligendam cæteris paribus; non est enim comparandus leo cum boue, qui specie differunt, quia sic etiam dicere possem, paruum ignem magis calfacere, quam magnum aërem, neque tamen sequitur formas horum elementorum non esse extensas: neque cōparandus est paruus homo, qui sit sanus, & validus cum magno malè temperato, & malè affecto; nam propter meliorem temperaturam, vel propter bonam valetudinem poterit esse validior homo paruus homine magno; sed si tēperatura, & alia omnia sint paria in duobus hominibus, magno, & paruo, dico magnum hominem semper esse paruo validiorem, & vniuersè in omnibus maiore esse vim in maiori corpore, quā in minori eiusdem speciei & cæteris omnibus partibus existentibus. Ad tertium sumptum à manu abscissa iam respondimus, dum aduersus Albertum de animæ substantia disputauimus. Postremum verò, quod sumitur à similitudine puncti in linea, vanum proxius est, quia neganda est similitudo, non est enim ita punctum in omnibus partibus lineæ, vt est anima in toto viuente corpore: punctum enim non est in partibus lineæ actu, sed potestate, neque dat esse ipsi lineæ; anima verò dat esse corpori animato vt eius forma, & est actu in illo, immo est actus ipsius; ideo si punctum est in lineā indiuisibiliter, nō oportet animam esse in corpore indiuisibiliter, sed potius oportet eam esse extensā ad extensionem materiæ. Præterea anima in toto corpore, & in singulis partibus vna & eadem numero esse dicitur, punctum verò non idem numero est in omnibus lineæ partibus, sed plura, & infinita, quare non est idonea comparatio.

An anima secundum omnes suas facultates sit in singula parte corporis, aliorum sententiæ & argumenta. Cap. XIII.

SUPEREST huius nostræ disputationis tertia pars, in qua considerandum est, an anima vt totum quoddam (vt Latini vocant) potestatiuum, sit tota in qualibet corporis parte; hoc est, an in singula parte corporis habeat omnes suas facultates simul iunctas, an potius in singula parte vnā tantum habeat facultatem, vel plures, non tamen omnes, ita vt potentia visua sit in oculo, non in manu, neque

in pede. Hac de re disceptatio fuit inter expositores Aristotelis, tum antiquiores, tum recentiores, nam vtraque pars sectatores habuit: alij namque dixerunt, in qualibet corporis parte omnes inesse facultates, alij verò hoc negauerunt. Hanc potientem sententiam sequutus est Albertus: quum enim putauerit animam secundum suam essentiam non esse in omnibus corporis partibus, sed in vna tantum præcipua, necesse est vt dicat transmitti ea ad alia membra varias facultates, per quas membra inter se distinguantur, vt visiuam ad oculos, olfactiuam ad nares, & sic de reliquis, proinde non simul esse omnes in eadem corporis parte. In hac opinione videtur fuisse Ioan. Grammaticus in interpretatione contex. 20. lib. 2. de Anima, non quidem quòd semper facultates diuerse diuersas corporis partes obtineant, sed quòd non omnes simul iunctæ sint in qualibet parte; vt si dicamus esse in lingua facultatem gustatiuam, & facultatem tactiuam, & facultatem nutritiuam, at non facultatem visiuam. Hanc sententiam aliqui posteriores sequentes, eam pluribus argumentis probare iussi sunt, ea tamen omnia ad huius vnius argumenti vim rediguntur; natura nihil frustra facit, ergo vbi non potest fieri operatio aliquid facultatis, ibi nec facultas ipsa esse potest, nam facultas gratia operationis est, frustra igitur ponitur, vbi fieri operatio non potest; quòd autem non in qualibet corporis parte fieri omnes operationes possint per se manifestum est, neque enim in manu, neque in pede fit visio. Sed ex ipsis quoque organis idem ostenditur: quum enim cuiuslibet facultati sint necessaria propria organa cuique assignata à natura, sine quibus operari non potest, organa autem non possint simul esse omnia in eadem corporis parte, ideo possunt in eadem parte corporis omnes operationes fieri: ideo ex ipsis quoque instrumentis argumentantur; vbi enim non inest instrumentum cuique facultati necessarium ad operandum, ibi neque facultas ipsa statueda est; quoniam igitur in pede non est oculus, dicendum est potentiam visiuam in pede non esse: quemadmodum & è conuerso vbi facultas nō inest, ibi frustra instrumentum ponetur; nam in pede frustra esset oculus, quum ibi facultas visua non inest, ideo natura non dedit oculum pedi, quia nihil vnquam frustra facit. Confirmant testimonio Aristotelis in secundo libro de Cælo, contex. 50. vbi dicit, si natura dedisset astris facultatem ambulandi, seu progrediendi, vti que dedisset etiam instrumentum talis motus, significans non posse in astris esse hanc facultatem, quia ibi esset frustra. Similiter in 3. lib. de Anima, contex. 44. inquit, si stirpes haberent facultatem loco moticem, instrumenta quoque talis motus haberent, at instrumenta non habent, ergo neque facultatem: quare apud

apud Aristotelem efficax semper est argumentum hoc, non est ibi instrumentum talis operationis, ergo neque facultas operandi ibi inest. Ex altera parte illis, qui dicunt in singula corporis parte esse omnes animæ facultates, argumenta non desunt. Primum quidem vtuntur argumento valde efficaci: in qualibet corporis parte inest ipsa animæ substantia, ergo in qualibet sunt omnes facultates: vel enim facultates sunt idem cū animæ essentia, vel sunt qualitates eam insequentes, si idem, omnino necessarium est, vt vbi est anima, ibi sint omnes facultates; si vero sunt qualitates essentiam animæ consequentes, similiter oportet animam in qualibet parte corporis esse his omnibus præditam; quemadmodum necesse est vbi quæque est Sol, ibi esse lumen, quod cum consequitur, & vbi quæque est homo, ibi esse risibilitatem; neque eadem est ratio de facultatibus, ac de organis, nam facultates, quum sint incorporeæ, possunt in qualibet parte simul omnes existere; organa vero corporeæ simul existere nequeunt, quia non datur penetratio corporum, sed necessario distincta sunt. Cõfirmatur hæc sententia testimonio Aristotelis in contex. 20. lib. 1. de Anima, vbi argumento sumpto ab animalibus infectis, ostendit facultates animæ non distinguui loco, sed in singula corporis parte inesse omnes, & quum ibi multas nominet, nempe motricem, sensibilem, phantasiam, & appetitum, vult vt idem de omnibus intelligamus, quoniam ea demonstratio non debet esse particularis, nam statim in contex. 21. inquit, dubium esse de facultate speculatiua, sed postea in 22. subiungit, verum esse de ceteris omnibus id, quod prius dixerat, eas locis separatis non esse sed sola ratione separabiles. Eadem est Alexandri sententia in cap. vlt. lib. 1. de Anima, vt ibi legere possumus: Eandem sequitur Simplicius in contex. 19. & 20. libri 2. de Anima vbi quum eam Aristot. attribuat, aduersus ipsam facit hanc obiectionem: sensus externi loco distincti sunt, nam facultas visua non est in omnibus partibus corporis, sed solum in oculis; sic vis factiua in folis naribus, sic auditiva in folis auribus, ergo hæc facultates locis distinctæ sunt: sed solens inquit, nil aliud per hoc probari, quàm instrumenta corporeæ locis distincti esse, at non facultates; etenim hæc in qualibet corporis parte insunt omnes, quoniam in qualibet parte est anima. Thomibus quoque tam in calce 1. libri de Anima, tum in contex. 26. lib. 2. clarè dicit omnes animæ facultates, quæ in toto corpore sunt, esse etiam in qualibet parte; sed ibi earum organa esse locis distincta, quia sunt corporeæ, nec datur corporum penetratio. Habemus etiam de Aristotelis sententia testimonium Ioan. Grammatici, qui in contex. 20. lib. 2. de Anima, fatetur Aristotelem existimasse omnes animæ facultates

esse simul iunctas in qualibet corporis parte, licet ipse in hoc ab Aristotele dissentiat, & contrariam opinionem sequatur, sicut antea dicebamus.

Vera sententia, & eius declaratio.
Cap. XIII.

IN hac difficultate ego sententiam mediam sequendam esse arbitror, per quam videntur duæ prædictæ contrariæ opiniones, & argumentationes modo aliquo inter se concilian: puto enim facultates animæ in qualibet corporis parte omnes aliqua ratione inesse, aliqua etiam ratione non inesse quum enim iam dixerimus eas esse qualitates manantes quidem ab anima vt à principio, & origine, sed in corpore animato recipias vt in subiecto, dicendum videtur omnes in qualibet corporis parte inesse secundum originem, sed non secundum subiectum, ita vt per hanc distinctionem, originaliter, & subiectiue (sic enim nobis in præfatiua more Latinorum loqui liceat) omnis hac in re difficultas tollatur: nam visua facultas est in solo oculo, vt in subiecto, sed originaliter est etiam in pede, etenim in pede est anima, quam illa facultas insequitur, ita vt reciperet per facultatem visiuam si haberet oculum. Sententia hæc ex ipsa rei consideratione fit manifesta, & per eam prædicta contraria argumenta ad rectum sentium, & ad conciliationem rediguntur: nam si anima suaapte natura omnes operationes edere apta est, necesse est, vt vbi est essentia animæ ibi fit etiam hæc aptitudo, quæ ab ea emanat, & potentia, seu facultas appellatur, & in hoc sensu posterioris sententiæ argumentum efficax est. Sed quoniam facultates in corpore animato recipiuntur, nihil autem in materia recipitur, nisi ad id recipiendum idonea, non recipitur in qualibet corporis parte facultas visua, quia non omnis pars ad eam recipiendam apta est, sed solum oculus, & hæc ratione argumentum prioris sententiæ validum est. Neque nos ad hanc nostram sententiam conprobendam alijs argumentis vt volumus, quàm illis imet, quibus alij contrarias illas opiniones tutati sunt; patet enim vtramque eorum sententiam aliqua ex parte veram esse: Sed quoniam ipsi hanc distinctionem non animaduertuerunt, ideo discordes in suo certamine perstituerunt. Huic etiam nostræ sententiæ suffragantur verba Ioan. Gõdauensis in sua questione, dubus enim est, vtra duarum contrariarum opinionum verior sit, & ait vtramlibet defendi posse, & veniorem quidem sibi videri illam, qua dicitur in omni corporis parte omnes facultates inesse, sed alteram esse apparentiorem: quum enim de facultatibus iudicium ex operationibus faciamus, ibi tantum videtur esse facultas, vbi fit operatio, quocirca

Iacobi Zabarellæ Patauini

hæc quoque sententia defendi sine absurditate potest: itaque vidit vir ille sub nube ipsam rei veritatem, sed eam, quam diximus, distinctionem ignorans se explicare nequirit. De facultatibus autem animæ rationalis, quas alibi declarauimus, manifestior res esse videt: quæ enim hæc animæ pars nullum organum proprium, habet ubique suas facultates; sed quæ non potest operari non operante phantasia, ideo ibi videtur intellectio fieri, ubi sit imaginatio; proinde si in pede inlesset phantasiæ organum, ibidem etiam intellectio fieri videretur. Sed huius nostræ sententiæ veritas clarior fiet, si omnia ab aliis adducta argumenta diligentius expendamus, & quantum roboris habeant, consideremus.

Contrariorum argumentorum solutio. (Cap. X V.)

Prius scilicet argumentum erat: si in qualibet corporis parte inessent omnes facultates, ibi essent frustra, quia frustra est facultas, cuius non potest esse operatio: ad hoc dicimus totum esse concedendum, si intelligant subiectiue, hoc enim tantum eo argumento ostenditur; si verò originaliter, negamus consequens: ad probationem autem dicimus necessarium fuisse, ut ubi est anima, ibi sint originaliter omnes eius facultates, quia non potest animæ essentia non esse fons omnium facultatum suarum; ut autem non sint frustra, satis est si in aliqua corporis parte recipiantur; quæ enim organa sint corpore, nec simul esse, ac se penetrare queant. necesse fuit ea locis distinctis: a tota igitur animæ substantia, quæ in toto corpore est, quælibet facultas emanat; recipitur tamen quælibet in vna tantum parte, quæ ad eam recipiendam apta est, non in omnibus: illi igitur, qui sic argumentantur, in eo errare videntur, quod partes animalis sumunt tæquam plura animalia, quum tamen omnes sint vnum tantum animal, in quo nulla facultas animæ frustra esse dicitur, dummodo in aliqua corporis parte possit suam exercere operationem. Si quis verò obijciat cœcum ab ortu, in quo facultas visiva frustra esse videtur; dicendum est non posse omnino negari in natura id, quod est frustra: quod non dicitur, naturam nihil frustra facere, intelligendum est de effectibus vniuersalibus omnibus, nullo excepto, de particularibus verò non quid omnibus, sed maxima ex parte, propterea quod effectus nature quædoque impedimentum recipiunt, & propter materiam defectum aliqua præter consilium nature eueniunt, cuiusmodi sunt oculi ad videndum inepti. Vel dicamus id de omnibus vniuersis verum esse, si intelligatur secundum intentionem & consilium nature; quicquid enim a natura fit secundum eius consilium & intentionem, id nun-

quam potest esse frustra. Ad verba autem Aristotelis facile est respondere; vtrique enim frustra in Cælo poneretur facultas ambulandi, quum nulla in Cælo pars sit, in qua recipi possit: sic frustra in plantis eadem facultas inlesset, quum in nulla plantarum parte recipiatur: at in animali nulla est ipsius corporis pars, in qua sit frustra facultas visiva; quia, quum in omnibus corporis partibus in sit, sit etiam in ea saltem parte, quæ oculus dicitur, recipiatur; sed si in pede quoque esset oculus, ibi quoque fieret visio; quum autem ibi non sit oculus, non ob id est ibi frustra facultas visiva; quia satis est, si in oculo, qui in capite est, recipiatur. Contrariæ quoque lectæ argumentum nil aliud probat, nisi in qualibet parte esse facultates omnes originaliter, sed non probat inesse subiectiue: quia sicut secundum Aristotem omnes operationes toti viuenti corpori ut subiecto attribuendæ sunt, non animæ, nisi ut principio; sic etiam facultates sunt animæ ut principij, & originis, sed non ut subiecti recipientis. Hoc significauit Aristoteles in context. 9. lib. 2. de Anima, dicens facultatem visivam esse per formam oculi, per eam enim distinguitur oculum ab alijs membris, quasi alia membra eam facultatem non habeant: aliquid igitur dari modum oportet, quo in alijs partibus facultas visiva non in sit: quare dicendum est, eam in alijs non inesse subiectiue, sed solum originaliter. Quod verò in contextu 20. lib. 2. de Anima Aristoteles dixit de animalibus inseculis, id sano modo intelligendum est: non enim dixisset in vtraque parte lacertæ diuise seruati potentiam visivam ut in subiecto, quum non sit in vtraque oculus; sed ex illis facultatibus, quæ sunt subiectiue in toto corpore, satis habuit argumentum sumere ad probandum de omnibus, ut inde colligeremus, omnes in omnibus partibus esse ratione animæ, a qua originem ducunt, etsi non ratione subiecti corporis: nam per se manifestum est, plures facultates simul esse posse in eadem corporis parte, etiam ut in subiecto, non tamen omnes, quia non est in oculo facultas odoratiua: attamen eam in omnibus partibus esse originaliter ratione ipsius animæ, ex his, quæ diximus, manifestum est. Ad hanc sententiam trahi facile possunt Alexander, & Simplicij, & Themistij dicta, quæ antea retulimus, quod quidem alijs considerandum retulimus: fatens enim nobis est, per eam, quam attulimus distinctionem, omnia alioerum dicta ad verum sensum trahi posse, & omnes aliorum opinionum conclusionari.

TEXTVS XXI.

De intellectu autem, & speculatiua potentia nihil adhuc manifestum est, sed videtur genus aliud animæ esse, & hoc solum posse separari, sicut perpetuum à corruptibili.



VM Aristoteles in texto decimonono eam posteriorem questionem proposuit, an prædictæ partes animæ sint ratione tantum distinctæ, an etiam loco; idque dixerit, in quibusdam esse manifestum, in quibusdam verò dubium, deinde in textu vigesimo ostenderit, in quibus sit manifestum, videlicet in tribus partibus animæ præter artem intellectiuam; nunc dicit, in quibusnam dubium sit, & ait dubium esse de parte intellectiua, quæ videtur immortalis, & ab omnibus alijs potentijs localiter separabilis, quia est omnino separabilis à corpore. De hoc tamen, inquit, nil certi in præsentia haberi, sed rem dubiam esse. Hoc significat dictio autem, aduertentia; de alijs enim partibus clarum est, quod non sunt separabiles, at de intellectu dubium est. Notandum autem est, quod hæc videtur esse alia separabilitas, quam hic Arist. considerat, & diuersa ab illa, de qua in decimonono textu questionem proposuerat. Fuit enim hæc questio illa de separatione potentiæ animæ secundum diuersa loca in eodem viuentem, hic autem de intellectu non considerat hanc separationem localem in animali adhuc viuentem, sed separationem omnino à corpore, qualem ponunt illi, qui dicunt intellectum esse immortalem. Non propterea aliena est ab ea questione hæc responsio, quia iam in textu nonagesimo secundo primi libri dixerat Arist. nec dicere, nec fingere possibile est, quam partem corporis occupet intellectus; quare in hoc sensu nullum potest oriri dubium de separatione intellectus ab alijs animæ partibus. Cui igitur Aristoteles de hac eius separabilitate nihil dicere possit, vult saltem dicere de illa, quæ potest considerari, quæ est eius separatio localis ab alijs partibus animæ per realem ipsius separationem à corpore. Ideo possumus dicere questionem illam in textu decimonono habuisse quidem primario sensum illum qui respiciebat Platonem, sed secundo complexam esse etiam hunc sensum, videlicet de reali separatione à corpore, hanc tamen in categoriis animæ partibus non considerauit, quia ma-

nifestum est, eas sine corpore esse non posse; quemadmodum alteram illarum separationem, quæ non est extra corpus, sed in corpore, non considerat de intellectu, quia manifestum est, eum non occupare in corpore aliquem certum locum. Cum igitur Aristoteles hic loquatur de reali separatione intellectus à corpore, locutus hic alios omnes interpretes excitaui contra Alexandrum, qui dixit intellectum humanum mortalem esse, & à corpore inseparabilem, considerat enim verba illa. *Sed videtur aliud genus animæ esse, & hoc solum posse separari, sicut perpetuum à corruptibili*, quibus dicitur, Aristotelem aperte mentem suam significare, quod intellectus est à corpore separabilis, & immortalis; neque obstat dicitur verbum *videtur*, quia Philosophi non solent hoc verbo uti dubitatio; sed assertiue ad significandam eandem rem; ideo putant hinc argumentum fieri contra Alexandrum insolubile; sed præterea volens Ioannes Grammaticus auferre Alexandro omnem defensionem inquit, dici posse forsalle pro Alexandro, quod Aristoteles loquatur de intellectu agente, sed hoc dici non posse ostendit, quod iam Aristoteles hic loquatur de illo intellectu, quem inter partes animæ numerauerat, ut constitueret quantum gradum videret in intelligentia, agens apud Alexandrum Deus est, qui non est pars animæ humane; neque etiam de Deo diceret Aristoteles; non esse manifestum, an sit separabilis, cum manifestissimum omnibus sit eum esse & actu separatum, & immortalem. Attribuit etiam Ioannes Alexandro, quod molitus sit aliam fugam, & tentauerit mutare lectionem horum verborum, de qua noua verborum lectione ego nihil dicam, quia ad tuendam contra eos Alexandri opinionem non indigemus emendatione verborum, neque alia cuiusmodi fuga; in modo audeo dicere, quod si ipse Alexander, ut se tueretur, ad literæ emendationem confugit; vel ad intellectum agentem fatuus fuit, quia nesciuit ipsum defendere, quod tamen ego non credo. Dico igitur textum hunc non modo Alexandro non officere; sed fauere potius eius opinioni, quod quidem postea demonstrabo. Nunc videamus, an aliorum expositio recta sit. Peto ab eis, quomodo secundum hunc suam expositionem teneant Aristotelem à manifesta contradictione; cum enim secundum eos dicat, intellectum esse euidenter, & manifestè separabilem à corpore, & immortalem, quomodo possint præcedentibus verbis dixisse nihil adhuc de ipso intellectu esse manifestum? standum enim est in proposito, & in separatione intellectus à corpore, hunc non potest Aristoteles dicere, nondum esse manifestum, si postea subiungit esse manifestum, & euidenter, cum secundum eos verbum *videtur*, significet eui-

dentiam, & perspicuitatem; Certè hæc contraditio solui non potest itando in hac fatuitate, quòd verbum *videtur*, dicat euidentiã, & maior adhuc est fatuitas dicere, quòd apud Philosophos verbũ *videtur*, semper dicat euidentiã. nũquam dubitationem, cum de hoc exempla quotidie apud Aristotelem inueniamus. idque hoc in loco manifestum est, quia nisi dicamus verbum hoc sumi dubitative, non possumus vilo modo soluere contraditio- nem in verbis Aristotelis: sed hoc cõcesso tollitur omnis difficultas, & sentius omnium verborum planissimus est. Nam loquens Aristoteles de reali separatione intellectus a corpore duo dicit, vnum secundum veritatem rei iuxta propriam opinionem, alterum secundũ apparentiam, & hominum opinionem. Secundum veritatem quidem inquit, nihil adhuc de hac re affirmari posse, quia de intellectu separabilitate nihil adhuc manifestum est, idque nou iniuria, quia nondum agit de intellectu, sed de eo aget accuratè in tertio libro. Si verò secundum apparentiam loquamur, & secundum id, quod hominibus apparet, dicendum videtur, quòd intellectus est realiter à corpore separabilis, & immortalis, quia sic de ipso homines opinantur & defendunt. Nihil igitur est in his verbis contraditio, cum primum dictum respiciat veritatem iuxta mentem Aristotelis; secundum verò respiciat apparentiam, & opinionem aliorum, quare nulla potest ratio sumi contra sententiam Alexandri, ex his verbis, immo sumitur hinc ratio pro Alexandro. Nam sepe apud Aristotelem notare possumus, quòd non supponit aliquid, qd adhuc declaratum non sit, nisi sit res euidens, & apprens, & illa apparentia sit consona rationi, & veritati. Vt in textu sexto supposuit, plantas habere partes instrumentarias, & in vigesimo supposuit, plantarum partes diuinas viuere, licet nondum de plantis, & de earum natura locutus sit, quia hæc sunt & euidentiã, & vera, sic etiam alijs in locis obseruare possumus. Nunc igitur si verbum *videtur*, significat euidentiã, & euidens est, quòd intellectus speculatiuus separabilis sit a corpore, & immortalis, vt illi dicunt, & hæc apud Aristotelem est rei veritas, cur Aristoteles in præsentia hoc non supponit absolutè, vt verum, sed potius dicit, nihil de eo manifestum esse? Certè significat hæc apparentiam esse suã opinioni contrariam, cum dicat ita quidem videri, sed tamen nihil adhuc de eo esse manifestum. Et dicit *adhuc*, quia hoc in tertio libro declarandum est. Rectè autem dicit videri, *aliquid anime genus*, quia si intellectus sit immortalis non potest esse eiusdem generis, & eiusdem nature cum alijs partibus anime, quia æternum, & corruptibile non possunt esse sub eodem genere. Cæterum cum Arist. dicat, videri intelle-

ctum esse separabilem, & immortalem, nõ est ignorandum, aliquam esse rationem huius apparentiæ. Quòd. n. multis ita videatur est propter sublimitatem, & excellentiam quorundã operationum ipsius intellectus, cuiusmodi est speculatio, quæ propriè significat contemplationem vniuersitatis, & essentia in rebus, hæc reuera præ se fert quandã diuinitatem, propterea quòd reuera non sit in interuentu intellectus agentis, qui extrinsecus aduenit, & est diuinum lumen per omnia diffusum. Cũ igitur intellectus nostro iungatur externum lumen intellectus diuini, necesse est, vt hoc cõsumum, & hoc aggregatum redeat quandã diuinitatem, & edat operationes nobilissimas significantes separabilitatem a corpore, & immortalitatem, quia reuera aliquid in eo inest separabile, & immortale, sed non potius secundum Aristotelem est eiusmodi. Iure igitur dubium est de intellectu nostro, an sit separabilis. Et illi, qui intellectum possibile non distinguunt ab agente, cum separabilem putant, attamen definitio anime contrarium significare vt. Adhuc igitur de ipso nihil certi habebimus, sed in tertio libro soluit Arist. omnem difficultatem distinguendo agentem a possibili, sic. n. apparebit euidens quòs separabilis sit, & quis non separabilis. Ideo profertur sententiam suam Arist. in textu vigesimo tertio libri dicit solum intellectum agentem esse separatum & immortalem, possibilem autem intellectum esse contrarium. Sic. n. & soluit dubiũ præiens & causam huius apparentiæ declarat, causa. n. cur intellectus nostre videatur separabilis, & immortalis, est commisitio diuini luminis cũ eo. Hanc puto esse Arist. sententiam, licet falsam, & impiam, & a Christiana veritate reprobata. Ideo aduertendum est hæc in re artificium Arist. qui in hoc libro varijs nominibus appellare solet hunc quæretum gradum vite. Modò enim vocat dianoeticum, modò intellectũ, modò speculatiuum potetiam, modò opinatiuum, vt in sequenti contextu, quæ nominia attribuuntur intellectu ratione variarum operationum, & potentiarum suarum, tum nobiliorum, tum ignobiliorum. Sed nobilissimum eius potentiam significat nomen intellectus, & potentia speculatiua; minus perfecta est potentia dianoetica, id est diuina, & adhuc minus perfecta potentia opinatiua, & opinio, quia est cognitio debilis, & imbecilla. Aristoteles autem nunquam dubitat de separabilitate intellectus, nisi quando eum appellat nominibus nobilioribus, vt hic, cum dicat *de intellectu, & speculatiua potentia*. Sic etiam in trigesimo secundo tale dubium significabit de intellectu speculatiuo. sed quando ipsum vocat dianoeticum, vel opinatiuum, nunquam tale dubium profert, vt vbique notare possumus. Nã operationes ignobiliores exercet intellectus nostre etiam

etiam sine auxilio agentis, ideo hec non indicant ullam diuinitatem, nobiliores vero non exercentur, nisi cum ope agentis, ideo hec significare videntur separabilitatem. Ob id Aristoteles hic dubium esse dicens eius separabilitatem, & perpetuitatem, nominare ipsum voluit nominibus significantibus intellectum respectu nobiliorum operationum sensarum. Omnibus tamen predictis nominibus significatur vna, & eadem anime pars, que constituit quartum gradum vite secundum Aristotelem.

T E X T V S XXII.

Reliquæ autem partes anime manifestum ex his, quod separabiles non sunt, sicut quidam dicunt, ratione autem quod alia manifestum est. Sensitiuo enim esse, & opinatio aliud, siquidem & sentire ab ipso opinari, similiter autem & aliorum, que dicta sunt, vnumquodque.



MVM dixerit dubium esse de intellectu, an sit separabilis, necne, nunc concludit, quod reliquæ partes anime præter intellectum non sunt separabiles, dque dicit esse manifestum, ex his, scilicet, que dicta sunt in capitulo 20, ubi arguere sumpto ab animalibus, in seclis, probatur alias non posse à seiuicem loco separari. Addit: *Sicut quidam dicunt, inueniens Platonem, qui eas ponebat loco seiuicetas in eodem animalis, vnde patet, quod antea in textu decimonono, quâdo Aristoteles eam questionem proposuit, an distinguantur ratione, an loco, respexit sententiam Platonis, de qua etiam locutus est in capite vltimo primi libri.* Postquâ igitur ostendit falsitatem illius secundi membri, quod distinguantur loco, incipit ostendere veritatem alterius membri, videlicet quod distinguantur ratione, quando inquit: *Ratione autem quod alia, ne forte crederemus, quod sicuti loco non distinguantur, ita nec ratione distinguantur.* Ad hoc autem probandum vititur duplici argumento, vno quidem in hoc cõtextu, deinde altero in sequente; Primum argumentum ponitur, quando inquit: *Sensitiuo enim esse, & opinatio aliud, siquidem & sentire ab ipso opinari.* & argumentatur ab operationibus itaquam notioribus ad potentias. Sentire, & opinari essentialiter distinguuntur, ergo similiter poten-

tia sensitua, & potentia opinatiua distinguuntur essentialiter. Cum enim dicit *sensitiuo esse*, esse significat essentiam, & pro eodem sumit distinguo secundum essentiam, & distinguo ratione, id est definitione, nam definitio essentiam significat. Assumptum de operationibus clarum est, nam opinamur quandoque; dum nihil sentimus, ergo non possunt esse idem, cum dentur realiter separata. Consequentiâ quoque manifesta est, quia potentia diriguntur ad operationes tanquam ad proprios fines, quare essentialis distinctio operationum adæquatarum indicat essentialem distinctionem potentiarum, à quibus procedunt. Notandum est, quod Aristoteles hic *opinatium*, nil aliud intelligit, quâ quartam anime partem, seu quartum gradum vite, quem antea modo diuiniticium, modo intellectum appellauit. Cum enim plures sint potentia, & plures operationes partem intellectiue, que constituit quartum vite gradum, Aristoteles modo ab vna, modo ab alia, sumit huius quartæ partis nominationem. Patet autem in textu octuagesimonono primi libri, & in calce huius secundi, hoc est a textu centesimoquinquagesimo primo, vsque ad finem libri secundum diuisionem Aueros, quod Aristoteles inter operationes partem intellectiue numerant opinionem; quoniam autem opinio est operatio intellectus valde imperfecta, (est enim cognitio debilis, & absque certitudine,) Aristoteles voluit cum artificio intellectiue partem hic significare per infimam, & ignobilissimam suâ operationem, si enim hæc que sensui propinqua esse videtur, à sensu essentialiter differt, multo magis patet, quod alie nobiliores intellectus operationes distinguuntur à sensu, & sic etiam potentia intellectiue sublimiores hic potentia sensitua. Patet etiam ea considerantibus, que antea dicta sunt, quod opinatum hic non potest significare, nisi quartum gradum vite, nam Aristoteles hic non potest alias anime partes considerare, nisi illas, de quibus questionem proposuit in textu decimonono, neque ibi questionem proposuit, nisi de illis, quas antea nominauerat, ac distinxerat tanquam constituentes diuersos vite gradus. Cum itaque hic distinguat opinatiuâ à sensitua, & opinatiuum non possit significare gradum vegetalem, nec motum secundum locum, necessitate est à sufficienti illorum graduum enumeratione, vt significet gradum intellectiue. Est etiam notandum, quod Aristoteles expressit operationes duarum partium, que maiorem inter se similitudinem habere videntur, videlicet sensitua, & intellectiue, vt cum cognouerimus, quod hæc ratione distinguuntur, id multo magis cognoscamus, de reliquis, quarum describere manifestum est, ideo subiungit Aristoteles *similiter & aliorum, que dicta sunt vnumquodque.* Patet enim, quod operationes partem vegetalis

Iacobi Zabarellæ Patavini

talis essentialiter distincta sunt à motu secundum locum, & harum utraque à sensu, & ab intellectu. Similes autem maximè sunt sensus, & intellectus quia sunt potentie cognoscitivæ, & in cognitione cõsistunt. Motus autem secundum locum insequitur quidem cognitionem, at non cõsistit in ipsâ cognitione: siquidem aliud est formaliter cognitio, & motus, at sensus, & intellectio sunt formaliter cognitiones. Ideo Aristoteles in textu ceterisimoquinquagesimo huius secundi libri proponit ostendam differentiam inter sentire, & intelligere, & declarandum antiquorum errorem, qui hæc vnum, & idem esse arbitrabatur.

TEXTVS XXIII.

Adhuc autem quibusdam animalium omnia insunt hæc, quibusdam verò quædam horum, alijs autem vnum solum, hoc autem facit differentiam animalium. Propter quam autem causam sic fit, posterius perscrutandum. Similiter autem & circa sensus accidit, alia enim habent omnes, alia verò quosdam, quædã verò vnum maximè necessarium tactum.



ALTERO argumento probat Aristoteles, quòd dictæ potentie distinguuntur ratione, quo eodem in textu quinto probavit actum primum distingui à secundo. Dixit enim, ille inveniatur realiter sine isto; ergo sunt formaliter distincti. Sic etiam hic dicit, istæ potentie animæ non semper simul sunt, sed inveniuntur realiter distinctæ, vt vbi vna est, non reperitur alia, ergo essentialiter distinctæ sunt, illa enim, quorum eadem est essentia, non possunt existere realiter ab inuicem separata, quia hoc implicaret contradictionem. Assumptum ab Aristotele ita declaratur. In quibusdam viventibus datur vna tantum ex dictis potentijs, nempè nutritiva, vt in plantis, in quibusdam reperitur dux solæ absq; alijs duabus, (*quarta enim habent partem vegetalem, & partem sensitivam sine alijs duabus*) in quibusdam verò reperitur tres sine quarta, (nam animalia perfectiora habent nutritionem, & sensum, & motum, sed carent intellectu,) in quibusdam demum reperitur omnes simul, vt in homine,

Quoniam igitur datur vegetalis realiter existens sine sensitiva, patet has inter se differere ratione, & similiter vegetales ab alijs omnibus, quia sine omnibus existit in plantis. Sic quoniam datur sensitiva sine alijs duabus, patet etiam, ratione differere, sensum à motu, & ab intellectu. Sic demum quoniam datur motus sine intellectu, patet inter hos esse essentialiter differentiam, omnes igitur inter se different ratione. Hic notare possumus rationem hanc Aristotelis non valere, nisi de illis quatuor potentijs animæ, quæ constituunt dueros gradus vite, eo quòd faciunt differentiam per magis, & minus commune, de alijs enim potentijs, quæ se mutuo consequuntur, quales, dicit Aristoteles, esse sensum, & appetitum, ratio hæc nullam haberet efficacitatem. Patet igitur Aristotelem non loqui nisi de illis solis quatuor, quæ distinguunt gradus vite per magis, & minus commune, sicut in textu præcedente dicebamus. Notandum est Aristotelem in hoc textu nomen animalium late sumere pro animalibus, sic enim Græcè interpretatur ζῷον, id est ζῷον, nam plantas quoque vocat animalia lato vocabulo, nam etiam in octavo de historia animalium capite primo dicebat plantas respectu rerum inanimatarum esse ζῷον respectu autem animalium non esse ζῷον. Notanda etiam sunt verba illa. *Hoc autem facit differentiam animalium.* Nam facere differentiam inter animata est officium forme, hæc enim facit hoc aliquid, & rem ab alijs separari, quare patet nomine potentie Aristotelem significare ipsam animæ substantiam, cui potentia attribuitur. Et quia petere aliquis poterat rationem huius ordinis inter prædictas potentias animæ, & cur vna sine alia esse queat, non hæc sine illa, idco subiungit Aristoteles eandem exultationem, quam attulit etiam in textu decimo octavo. Inquit enim, se posterius causam allaturū, significat autem in calce tertij libri, vbi de hære, & de harum potentiarum inter se comparatione susius loqueretur. Tandem hanc potentiarum distinctionem, ac seriem declarat Aristoteles à simili ex quinque sensibus exterioribus. Quædam enim animalia omnes habent quinque sensus, vt perfectiora, quædam plures, non tamen omnes, vt Talpa quæ ceteros habet præter visum; vt asserit Aristoteles in primo de historia animalium capite nono, & in quarto libro, capite octavo. Sic etiam Apes an habeant auditum dubium est, vt ait Aristoteles nono de historia animalium, capite quadragesimo. Alia demum habent vnum tantum sensum, tactus, qui est animalis maximè necessarius, quia per eum animal est animal. Ita igitur & potentiarum animæ quædam viventia vnum tantum habent, quædam plures, quædam omnes.

TEXTVS XXIII.

Quoniam autem id, quo viuimus, & sentimus dupliciter dicitur, sicut id, quo scimus, dicimus autem hoc quidem scientiam, illud autem animam, utroque enim horum dicimus scire, similiter autem, & id quo sani sumus, aliud quidem sanitas est, aliud autem parte quadam corporis, aut etiam toto, horum autem scientia quidem, & sanitas forma est, & species quaedam, & ratio, & ut actus susceptiuorum, illa quidem scientifici hæc verò sani, videntur enim in partē, & disposito actiuorum inesse actus, anima autem id est, quo viuimus, & sentimus, & mouemur, & intelligimus primò: anima utique ratio quaedam erit, & forma, sed non ut materia, & subiectum.



M hæcenus Aristoteles distinxerit quatuor gradus vitæ, & eorum ordinem declarauerit, nunc ad id accedit, quod in textu duodecimo proposuerat. & (ut plurimi expositores dicunt) demonstrare vult in hoc textu definitionem animæ traditam in textu sexto per alteram animæ definitionem priorem, quam in hoc textu allaturus est. Propterea syllogismum, quem hic Aristoteles format, dicunt esse demonstrationem propter quod, & in eo medium terminum esse nouam animæ definitionem, minus extremum animam, maius autem extremum definitionem animæ in sexto textu traditam, quæ hic de anima concludatur per nouam definitionem priorem. Quoniam igitur in formatione syllogismi nulla esse potest difficultas, siquidem syllogismus, quem illi formant, est reuera syllogismus Aristotelis in hoc contextu, aliter enim formari non potest, ideo ante omnia syllogismum hunc proponere oportet, ut postea consideremus, an sit eius naturæ, cuius eum esse dicunt, nempe ut a priori demonstret vnam animæ definitionem per alteram. Aristoteles in hoc textu tria facit, primo fundamentum quoddam iacit, atque ipsum exemplis declarat, ex quo elicitur maior propositio syllogismi, quam tamen ipse non ponit, quia stat in eo fundamentum est per se manifesta; secundo ponit minorem, quando inquit, anima autem est id, quo viuimus. Tandem verò conclusionem, quando dicit, Anima utique ratio quaedam erit. Fundamentum, quod in prima parte ponit est hoc. Id, quo aliquid dicitur tale, duplex est, materia scilicet, & forma, ut sanus dicitur sanus, tum sanitate ut forma, tum corpore ut materia formam illam recipiente, & habente potentiam ad illam. Ita sciens dicitur sciens, tum scientia ipsa ut forma, tum anima ut materia, & subiecto scientiam recipiente. Sic etiam album dicitur album, tum albedine ut forma, tum corpore ut materia, quæ est in potentia ad illam formam. Hoc Aristotelis suadentem, antequam ulterius progrediamur, bene intelligendum est, multas enim patitur difficultates, de quibus alii proluxas faciunt disputationes, quas ego superuacaneas esse existimo, cum satis sit breuius exponere, quomodo intelligere oporteat hoc Aristotelis dictum, ut remota omni difficultate eius veritas clara cognoscatur. Dico igitur fundamentum hoc esse intelligendum cum duabus conditionibus. Vna est, ut sumatur in iis tantum quæ consistunt ex duobus ex subiecto recipiente, & perfectione receptabili, seu (ut clarius dicamus,) omne habens materiam, seu omne materiale, cui aliquid attribuitur. Altera est, ut res consideretur esse talis per aliquid intrinsecum. His duabus conditionibus constitutus, necesse est, ut id, quod habet esse tale, sit tale duobus, vno ut forma, qua dicitur tale, altero ut materia, quæ habet potentiam ad recipiendum tale esse. Res autem melius percipietur, si declaremus, quænam per duas illas condiciones excludantur ab hoc dicto Aristotelis. Per priorem quidem conditionem excluditur omne simplex, quod non habeat prædictam compositionem ex recipiente, & receptibili, ut intelligentia celestis, cui enim sit substantia simplex, quidquid habet, habet se ipsa tota, non aliqua sui parte, imò quicquid illi attribuitur, idem est penitus cum substantia ipsius, ideo non possumus dicere aliquid ipsi competere, per aliquid sibi intrinsecum, sed simpliciter per se ipsam habet quicquid habet, quare non per duo. Per alteram verò conditionem excluditur omnis causa externa, hoc est efficiens vel finalis, aliquis enim potest fieri sanus per Medicum, & per medicamentum & per cibum, prouidē dicere possemus eum sanum esse sanitate, ut forma, corpore ut materia recipiente, Medico ut agente, & cibis ut

agente.

Jacobi Zabarellæ Patauini

agente instrumentario, seu secundario. Attamen Aristoteles, quia non considerat aliquam externam rationem sed internam tantummodo, dicit duobus tantum dici sanum, uno ut materia, altero ut forma. Supponit enim excludi omnem rationem externam. Externam autem voco in presentia etiam causam efficientem, quando in eadem re inest, nam hæc quoque causa similiter excluditur. Vt si dicamus hominem esse risibilem duobus, risibilitate ut forma, & homine ipso ut materia recipiente; addere enim possemus, & rationalitate ut causa efficiente, sed hæc in presentia ab Aristotele non consideratur, quia non considerat nisi rationem internam, causa autem efficiens non est interna suapte natura, cum possit esse externa. Ideo si quis petat de cælesti corpore, quoniam formaliter moueatur, non est dicendum motore, sed motu ut forma, & ipso cælesti corpore, ut materia. queritur enim interna ratio huius determinati, cur dicatur motum, non queritur causa efficiens, vnumquodque autem est tale per formam, & forma non potest esse sine propria sua materia. Secus est de substantia abstracta, hæc enim non habet formam, sed est simplex forma, cui nihil dici potest intrinsecum, cum partes non habeat. Vbi verò est realis compositio ex potentia, & actu, res denominatur talis, tum à potentia tanquam respiciente illum actum, tum potissimum ab actu ipso, ab actu qui est substantialis sumit esse, ac denominationem substantialem, ut a inanimatum ab anima, ab accidentali verò accidentalem, vt ab albedine albus, & à sanitate sanus. Et semper totum compositum dicitur id, quod tale est, utraque autem pars compositi dicitur id, quo tale est, non id, quod, totum enim compositum ex corpore, & anima est id, quod dicitur viuens, nec corpus, quod est materia, nec anima quæ est forma. dicitur id, quod viuunt, sed id, quo totum dicitur viuens. Hoc significat clarè Aristoteles dum dicit. *Quoniam autem id, quo viuimus, & sentimus, dupliciter dicitur.* Nos enim dicit viuere tanquam id, quod; animam verò esse id, quo viuimus, sic etiam corporis, sed non id, quod viuunt. Hoc igitur Aristoteles dictum clarum est, & omni difficultate caret, si intelligatur de ratione intrinseca constituentis hoc aliquid, & denominante ipsam rem. Verba autem illa, *uiuimus, & sentimus.* Possunt intelligi duobus modis; possunt enim referri ad operationes, ut sensus sit id, quo fit nutritio, & sensatio in nobis; possunt etiam referri ad determinationem, & denominationem ipsius compositi, ut sensus sit id, quo dicimur viuentes, & sensitiui, & in tali esse constituitur, qui secundus sensus omnino accipiendus est dimissio primænam Aristoteles hic non loquitur de causa operationum effectrice, sed de ratione tantum constituyente rem in tali esse, quod quidem patet in exemplis ab Aristotele adductis.

Inquit enim, *sicut id, quo scimus.* Atqui in textu secundo, & quinto comparauit scientiam eam forma, speculationem verò cum operatione, cum igitur hic non dicat, id quo speculamur, sed dicat, id quo scimus. Non loquitur de operatione, sed de forma, & actu primo, quo res constituitur, & dicitur talis. Sic etiam dicit Aristoteles sanum esse & corpore, & sanitate, & sanitatem dicit esse formam, qua sanus est sanus, ergo & animam sumit ut formam, qua dicitur viuens, sed non ut causam operationum, quia respectu operationum non est formalis causa, sed efficiens. Formam autem multis nominibus declarat, cum inquit, *forma, & species quædam, & ratio, & ut alius susceptorum.* Quæ omnia idem significant, & ad maiorem declarationem ponuntur ab Aristotele ad significandam efficacius formam fungentem officio formæ, & formam informantem & dantem esse materiam. Patet enim ad nullam aliam formam verba hæc accommodari posse, nam *species, & ratio, & alius,* non possunt significare aliam formam quam dantem esse materiam habentem potentiam ad eam; *ratio* enim est ratio, id est essentia, & quidditas rei, quam etiam significant verba illa, & *alium susceptorum.* Sunt enim sanitas, & scientia ut actus, & perfectiones subiectorum susceptorum, hoc est, quæ naturaliter dinguuntur ad hos actus, ac perfectiones suscipiendas; anima enim est subiectum susceptuum scientiæ, scientia verò est actus, & perfectio animæ. Sic corpus est susceptuum sanitatis, sanitas verò est actus, & perfectio corporis. Hoc igitur modo dicimus se habere in viuente corpus, & animam; corpus enim, quod est in potentia ad animam, est materia susceptiua ipsius animæ, anima verò est forma, & perfectio illius materie. Aduertendum autem, quod aliud est considerare materiam secundum propriam essentiam, aliud est eam considerare respectu compositi, id est quatenus est potestate illud. Forma dicitur actus, & perfectio materie non quæ secundum propriam essentiam in consideratur, sed quatenus est potestate ens tale. Vt anima est perfectio corporis non quidem secundum se ipsum, & ut abique anima habens naturam talem, sed ut potestate animatum, ut potestate hominem. Sic enim idem est dicere, anima est perfectio, quæ in tali esse constituitur, & anima est perfectio corporis, quatenus est potestate viuens, utroque enim modo dicitur eiusdem rei perfectio, & differentis solum per potentiam, & actum. Cum autem inquit, *videtur enim in patiente, & dispositio actiuorum in esse actus.* Declarat id, quod dixerat formam esse perfectionem proprii susceptiui, & inquit non in quolibet subiecto recipi quemlibet actum indistincte, sed in subiecto proprio, quod sit dispositum ad singulam formam recipiendam. Videmus enim scientiam non recipi in ligno, neque in anima animi, sed

sed in Hominis anima, quia hæc est apta naturaliter ad recipiendam scientiam. Dicit igitur Aristoteles, formas, & actus ab agentibus producos recipi in subiectis proprijs, id est aptis natura ad eos actus recipiendos, in alijs enim frustra laboraret agens, vt si quis niteretur afinu docere Grammaticam. Hactenus igitur habuimus fundamentum ab Aristotele exemplis diligenter declaratum, ex cuius declaratione manifeste sequitur, quod primo, & principaliter res dicitur talis per suam formam, secundo autem per materiam. Non enim per materiam homo est homo, nisi prout materia est potentia homo, hoc est, prout respicit formam & eam recipit, per formam autem, quia forma est actus, qui constituit hominem in suo esse specifico. Ex his vult Aristoteles colligendam esse hanc maiorem propositionem. Id, quo primo, & principaliter viuimus, sentimus, mouemur, & intelligimus, est forma viuentis, sentientis, moti, & intelligentis, minorem autem subiungit expressæ cum inquit, *anima est id, quo viuimus, sentimus, mouemur, & intelligimus primo*. Cum enim manifestum sit, quod totum animatum constat ex anima, & corpore, sumit Aristoteles quod dicitur primo per animam, secundo vero per corpus, vnde infert conclusionem, qua concludit animam esse formam, & rationem, id est quidditatem ipsius viuentis, sentientis, moti, & intelligentis, sed non esse materiam, & subiectum, quia per materiam res dicitur talis, secundario vtr patet. Notandum est autem, quod illud verbum, *uiuimus*, in hoc textu non lumitur large, prout amplectitur omnes gradus vitæ, sed proprie, prout significat solum gradum, vegetalem distinctum ab alijs, sicuti in textu sextodecimo declarauimus. In hoc syllogismo Aristotelis medius terminus à multis intelligitur de operationibus animæ, nempe viuere, sentire, moueri, & intelligere, vt sensus sit minoris propositionis. Anima est, id, quo primo exercemus hæc quatuor operationes, quem sensum accipiens quidam refutat alterum sensum, quo dicatur hoc medium significare non operationes, sed constitutionem in esse specifico secundum hos quatuor gradus, & vtrius hoc argumentum. Si in telligamus constitutionem in specie, & in tali esse, erit petitio principij, & nugatio in hoc syllogismo, quia Aristoteles ostendet idem per idem, ostendere enim, quod anima sit forma per hoc medium quod est illa, quæ viuens est viuens, sentiens est sentiens, &c. est ostendere quod est forma, quia est forma; nam cui dubium, quod id, quod constituit rem in tali esse est forma? Ego vero puto ipsum in errore esse, & argumentum eius nihil concludere, quemadmodum enim in principio huius textus dicitur Aristoteles, *uiuimus & sentimus*, significauit constitutionem compositi per animam

tanquam formalem causam, sed non operatio nes, ita hic quoque debent verba hæc eundem sensum habere, quia si in fundamento hic sit horum verborum sensus, ergo etiam in propositione maiore deducta ex fundamento, quare etiam in minori ne medius terminus sit æqui uocus; Præterea si hæc de operationibus intelligantur, non opus erat Aristoteli addere, *primo*, quia res simpliciter operatur per formam non per materiam, id est nec primo, nec secundo, sed dum intelliguntur de constitutione compositi recte additur, *primo*, quia compositum habet esse, & per materiam, & per formam; sed per formam primo. Ad argumentum autem facile est respondere, dico enim negandam esse consequentiam, quia non solum producere operationem, sed etiam constituere compositum, & dare esse specificum, est effectus formæ; ex eo igitur quod anima constituit primo & viuens, & sentiens, & motum, & intelligens, ostendere, quod sit forma prædictorum animatorum, non est ostendere idem per seipsum, sed causam ex effectu, quod ille non animaduertens errauit, sed hoc paulo posterius magis declarabitur. Verbis Aristotelis ita declaratis considerandum est qualis sit hic Aristotelis syllogismus, & quidnam probet. Videtur esse omnium recentiorum communis sententia, quod Philo sophus probet hoc syllogismo definitionem animæ in sexto Textu traditam, & medio vtrius altera animæ definitione prioris. Quod enim concludat illam animæ definitionem, videtur satis esse manifestum, concludit enim animam esse formam, forma autem idem est ac actus primus, quare si subintelligatur corporis naturalis organici (vt Aristoteles ipse in hoc Textu significat esse subintelligendum) concluditur definitio animæ, quæ in Textu sexto assignata fuit. Medium autem syllogismi huius est altera noua animæ definitio talis, Anima est id, quo viuimus, sentimus, mouemur, & intelligimus primo, quæ definitio est natura prior, & dicitur propter quid respectu alterius definitionis. Hactenus inter recentiores conuenit; Sed quia ostendendum illis omnino erat, quomodo hæc definitio secunda sit causa alterius primæ definitionis, idem in hoc declarando dissident, alij nanque dicunt per illa verba, *uiuimus, sentimus, mouemur, & intelligimus*, significari operationes. Ideo non tant, has posse dupliciter considerari, vno modo vt actu productas, & sic sunt effectus ipsius formæ; altero modo vt producibiles, & sic sunt causæ finales ipsius formæ, & hoc modo sumit eas Aristoteles in hac definitione, quare definitio est per causam finalem animæ, seu for mæ, & actus primi, quare prima definitio per hanc secundam demonstratur tanquam effectus per suam causam finalem. Alij verò melius philosophantes cognouerunt, hæc verba

non

Iacobi Zabarellæ Patauini

non posse significare operationes, sed significare determinationem in speciei quod nos quoque supra dicendum esse demonstrauimus. Hi igitur dixerunt, hanc secundam definitionem esse causam primæ definitionis, & redde re propter quid illius, quoniam natura, & essentia formæ in hoc esse constituta, ut rem determinet, & eam ~~ponat~~ in tali esse specifico, igitur probare, quod aliquid sit forma, ex eo quod per illud res ponitur in tali esse, & specificatur, est probare illud per propriam naturam, & essentiam maioris extremi, hoc est formæ, quare cū ea sit demonstratio propter quid, cuius mediū est definitio, & essentia, & quod quid est maioris extremi, hic syllogismus est demonstratio propter quid, cum probet de anima, quod sit forma & actus prius per definitionem ipsius formæ essentialem. Hæc sunt quæ temporibus nostris alij dicunt. Sed hi omnes decepti sunt, & multos errores commiserunt, primum quidem errauerunt in eo, in quo conuenierunt, quod definitio animæ in textu sexto tradita demonstraretur a priori per causam, hoc enim est impossibile, quia definitio substantiæ non potest vilo modo a priori demonstrari, sicut supra in textu duodecimo ostendimus. Præterea dato, & non concessio, quod hæc definitio esset de numero illarum, quæ sunt conclusio demonstrationis, non tamen ita demonstrari posset, ut isti somniant, videlicet ut tota tanquam predicatum concluderetur de definito, hoc est de anima tanquam de subiecto, non enim sic intellexit Aristoteles in secundo posteriorum, quando dixit aliquam definitionem esse conclusionem demonstrationis: sed quod vna definitionis pars de altera parte concluditur, ut de luna priuatio luminis, & ita tota conclusio est definitio ecclipsis, videlicet priuatio luminis lune, quod quidem nos fuscè declarauimus in quarto libro nostro de Methodis, quare nec definitio substantiæ, nec definitio accidentis est hoc modo demonstrabilis, id est de suo definito, esset enim demonstrare idem de seipso, & definitionem nominalem de eo, cuius nomen declarat, quod omnino impossibile est, nulla enim est causa cur ecclipsis sit priuatio luminis, neque cur anima sit actus corporis. Ob id cognoscēs Aristoteles, quod prædicata quid dicitur non possunt per vllam causam demonstrari de eo, de quo in quid prædicantur, in secundo posteriorum prope finem docuit nos methodum, qua talia prædicata venarentur. Patet igitur, quod definitio animæ iam tradita non est demonstrabilis a priori, quare hæc altera (ut dicunt) animæ definitio non est eius causa. Multo minus dici potest causa, cur anima sit forma corporis, hæc enim est significatio nominis animæ, nullam causam habens, quate dato, quod hæc noua definitio significet causam ipsius formæ, non propterea est causa ut nomē

formæ de anima prædicetur, quare nullo modo dici potest hanc esse demonstrationem propter quid. Præter hunc communem errorem, peccant etiam singuli in dogmatibus propriis, & primum quidem magnus est error illorum, quod dicunt hanc definitionem, quæ hic adducitur esse traditam esse operationibus animæ tantquam ex causa finali ipsius, nunquam enim apud Aristotelem comperimus, quod dicat operationem esse causam finalem ipsius formæ, sed ipsam formam dicit Aristoteles esse finem ut mox videbimus in textu trigesimo sexto, & trigesimo septimo. formam enim intelligit per secliam, hoc est operantem, hæc enim est finis nature in productione compositi, finis enim est educere talem formam, quam tales consequuntur operationes. Præterea anima in viuente est prima causa, & primum agens respectu operationum, ergo operationes non possunt esse eius causa finalis, operatio enim dicitur causa finalis respectu agentis secundarij, sed non animæ, neque unquam Aristoteles hoc dixit, sed potius dixit in primo libro de partibus animalium capite vltimo, quod instrumenta animalium sunt gratia operationum, & gratia animæ, pro eodem enim habet dicere, gratia operationum, & gratia animæ, membra enim & corpus totum inferiuntur animæ ut possit proprias operationes exercere. Præterea verba Aristotelis huic expositioni refragantur, cū enim dicat, *anima est id, quo viuimus*, dictio illa, *quo*, significat animam sumi ut principium, non ut effectum, quare etiam si concederemus quatuor illa verba significare operationes, tamen certum esset Aristotelem eas non unare ut effectus animæ, non ut causas. Præterea dato, nec tamen concessio, quod hæc operationes sint causa formæ, non propterea patet, eas esse causas, ut anima sit forma, quod omnino in demonstratione requiritur, videlicet ut medijs terminus non solum sit causa maioris, sed etiam in hærentium maioris in minore. Similiter est falsā altera eorum sententia dicentium, hanc esse definitionem animæ traditam non per operationes, sed per constitutionem in specie viuens, sentiens, moti, & intelligentis, tanquam per propriam naturam, essentialique ipsius formæ, proinde hanc esse demonstrationem propter quid, cum sit per causam ipsius formæ quæ est maior extremitas, nempe per essentiam ipsius formæ. Hi namque in eo primum decipiuntur, quod licet per constitutionem compositi declaretur essentia formæ, non propterea ista constitutio est causa formæ, sed est potius effectus formæ ut diximus in quarto contextu; forma enim quatenus est forma, est causa, & principium, ideo eius natura declaratur per effectus, & principia, ob id est demonstratio

stratio potius a posteriori, quā a priori, quod etiam Aristoteles indicat illa dictione, quo, ut antea contra alios notauimus. Hæc enim significat animam, ut principium & causam considerari respectu viuētis, sentientis, &c. Sed non ut effectum. Præterea in eo isti peccant, quod attribuant Aristoteli demonstrationem vitiosam, in qua demonstratur idem per seipsum, & committatur nugatio, dato enim quod esset hæc demonstratio per propriam essentiam maioris extremi, esset nugatoria, quia hoc esset demonstrare idē per seipsum, ut in libro quarto nostro de Methodis clarè ostendimus, esset enim perinde, ac si demonstrarem Eclipsem de Luna per mediam priuationem luminis, quæ est essentia Eclipse, nihil enim demonstrari potest per suam definitionem intrinsecā, & essentialem, nisi peratur illud idem, quod est demonstrandum. Ego ut in hac difficultate meam sententiam proferam, puto a nemine cognitum fuisse artificium Aristotelis hoc in loco. Iam in textu duodecimo dixi, non esse consilium Aristotelis in hac parte nouam animæ definitionem adducere, sed eādem repetere magis distinctam, & dearticularam, quod ut faceret, coactus fuit prius distinguere vitam in quatuor gradus, ut eos cognoscere mus, deinde ostendit ordinem inter eos, ut pateret animam esse quid commune analogum, cuius cognitio per communia insuficiens est, nisi cognoscantur analogata. His peractis Aristoteles in hoc textu vigesimo quarto ad proponendam accedit animæ definitionem cum expressione analogatorum, eandem tamen, quam prius attulerat. Et præterea quasi nullam prius animæ definitionem adduxerat, vult nūc eam iterum venari, & eadē Methodo vii, qua prius in textu secundo, tertio, & quarto vius est, sed hic distinctiore quam ibi, ad eo vt inter illam definitionem & hanc, necnon inter illam Methodum, & hanc, nullum aliud sit discrimē, quā vt inter eandem rem confusam, & distinctam, quod quidem videtur significasse Aristoteles in textu duodecimo, quando dixit. *Tentantium est iterum, sic aggredi de ipsa.* Quasi innuēt se velle repetere eandem contemplationem, sed distinctiorem, & a confusis tanquam notioribus nobis procedere ad distinctā. Methodus autē, qua Aristoteles in textu tertio, & quarto definitionē animæ venatus est, fuit demonstratio a posteriori, ex eo enim, quod anima est id; quo viuens est viuens, collegit tanquam ex effectu, quod anima est substantia, ut forma viuēntis corporis, quæ fuit animæ definitio confusa, quemadmodum etiam medium fuit confusum, quia ibi acceptum est viuens in cōmuni, prout continet sub se quatuor illos vitæ gradus nondum distinctos. Nunc autem vtitur Aristoteles eadem demonstratione a posteriori ad concludendum, quod anima sit forma, sed nō sumit am-

plius illud medium cōfusum, videlicet id, quo viuens est viuens, sumendo viuens in cōmuni ad omnes quatuor gradus vitæ; sed sumit ipsum distinctum in varios viuēntium gradus. Et sicut ibi accepit hanc maiorem, id, quo viuens est viuens, est eius forma, & hanc minorem, anima est id, quo viuens est viuens, (accipiendo viuens communiter,) ita nūc sumit maiorem talem. Id, quo primo viuens est viuens, quo sentiens est sentiens, quo motum ex se est motum ex se, quo intelligens est intelligens, est forma viuēntis, sentientis, moti, & intelligentis. Pariterque hanc minorem anima est id, quo viuimus, sentimus, mouemur, & intelligimus, vnde inferitur definitio animæ distinctior cum expressione graduū vitæ anima est actus primus, seu forma viuēntis, sentientis, moti, & intelligentis, nam etiā medium est distinctius. Prius quidem acceptum fuit medium cōstitutio viuēntis communiter accepti, nunc autem cōstitutio viuēntis distincti in quatuor illos gradus, & cum illa additione, primo. Ob id cum Aristoteles concludit, animam esse formam, debemus intelligere viuēntis, sentientis, moti, & intelligentis, nam Aristoteles totam hanc definitionem reuera nō exprimit, sed satis habet nobis significare, quomodo definitionem illam animæ magis dearticulemus, & distinctiorem habeamus. Propterea definitio animæ hoc in loco, non in medio termino cōtinetur, sed in conclusione, id enim quo viuimus, sentimus, mouemur, & intelligimus, non est animæ definitio, sed medium, per quod ea cōcluditur, & est effectus animæ posterior, cōmuni enim in definitione animæ est ponendum eius genus, scilicet actus, vel forma, at hic forma in conclusione nominatur, in medio verò non, sed effectus formæ, quare est demonstratio a posteriori, quod optime nouit Auerroes, ut patet in Commentario sequente, dicere enim, quod definitio concludatur de anima a priori ita vanum est, ut nihil vanius dici possit. Cauendum etiam est, ne quis intelligat, Aristotelem loqui solum de anima hominis, quoniam dicit in prima persona, viuimus, sentimus, mouemur, & intelligimus; loquitur. n. de anima omnium viuēntium, sed omnes animæ gradus considerat in nobis, quia sic eorum cōsideratio nobis euidētiore est, non quia eos consideret ut hominis, imò eos considerat, prout oībus cōpetunt, quibus cōpetere possunt, sicut anatomistæ, qui humanam naturā viuēntis considerant in hoc homine. Perinde enim est, ac si Aristoteles diceret, anima est id, quo viuens est viuens, quo sentiens est sentiens, &c. Hinc autē argumentū sumitur ad probandum, quod hæc non sit altera definitio animæ, sicut alij existimant, sed medium nobis euidēntius, per quod Aristoteles probat definitionem animæ; euidēntius enim est dum sumuntur his gradus in homine, at si hæc esset

Iacobi Zabarellæ Patauini

definitio altera animæ, ceterè Aristoteles non bene loqueretur, quia loqui debuisset in tertia persona, quia in definitionibus vocabula sunt maximè propriè sumenda, quare vitio/a esset hæc definitio animæ, anima est id, quo viuimus, sentimus, mouemur, & intelligimus; sic enim non definitur anima brutorum, nec anima plantarum. Notandum est, quod verbum illud *intelligimus*, est Græcè *ἰσχυρίζομαι*, quod potius vertendum erat, cogitamus, seu discurremus, vt etiam antea in textu decimooctauo, sed parum refert, vt eumque enim dicatur, ceterum est, quod per hoc verbū significatur quartus gradus vitæ, qui ab Aristotele fuit etiā vocatus intellectus. Oportet enim Aristotelē his quatuor verbis significare omnes quatuor gradus vitæ, & nullum prætermittere, ideo vana est aliquorum sententia, qui dicunt significari cogitationem, ne cogantur fateri intellectum esse formam informantem.

TEXTVS XXV.

Tripliciter enim dicta substantia, sicut diximus, quarū hæc quidem forma, alia verò materia, alia autem ex vtriusque harum autem materia quidem potentia, forma autem actus, quoniam quod ex vtrisque, animarum, non est corpus actus animæ, sed ipsa corporis cuiusdam.



ORROBORAT Aristoteles demonstrationē in præcedenti factā, non tamen eo modo, quē ponit S. Thomas, qui dicit Aristotelē hic ostendere, quod conclusio sequatur ex præmissis, quoniā aliquis dicere poterat, corpus esse actum, & animā esse materiam, ideo Aristoteles ostendit, quod anima est potius dicenda forma, & actus ipsius materiæ, quā materia actus formæ. Sed hic modus mihi non probatur, quia concessis præmissis nō potest esse dubia consequētia, proinde in syllogismo perfecto vanū est ostendere, quod conclusio sequatur ex præmissis, quod patet considerando dictū Syllogismū. Nam concessa maiore, quæ fuit. Id, quo primo aliquid tale est, est eius forma; & minore, quæ fuit. Anima est id, quo primo viuimus, sentimus, &c. necesse est sequi, quod anima sit forma, nec opus est probare hæc consequentiā. Ego igitur puto, Aristotelem considerasse,

dubiā esse non consequentiā, sed propositionē minorem, cum. n. animatum conuertet ex corpore, & anima dicere aliquis poterat esse animam primo per corpus, nō primo per animā, vnde sicquebatur, quod corpus esset actus ipsius animæ. Aristoteles igitur vult confirmare illā minorē, & ita illā demonstrationē corroborari, quæ minorem dubiam habebat, in qua relinquebatur proteruè cauillandi locus. Hoc indicat dictio illa *enim*, quare nō est alia ratio ad idē, vt putauit Auerroes, sed confirmatio rationis prius factæ. Est autem confirmatio, (vt mihi videtur,) talis. Supponit Aristoteles diuisionem substantiæ in textu 2. factam in materiam, formā, & compositum ex vtriusque; & naturam materiæ esse, vt sit potentia; formæ autem, vt sit actus, nempe respectu rei generandæ, materia. n. hominis est potestate homo, quia potest recipere hominis formā; forma verò est actus hominis, quia ea præsentē est actus homo. Hæc autem omnia ex primo, & secundo Physicorum manifesta sunt, ideo hic, & in secundo cōtextu repetita, ac supposita ab Aristotele. His ergo constitutis, ita argumentatur. Quilibet res nominatur ab actu, imò & materia ipsa nominatur ab actu, ad quē est in potentia, nam semen quatenus est materia hominis dicitur homo potestate; ac compositum consistens ex corpore, & anima, vocatur animatum proinde ab anima nominatur, non à corpore; corpus enim secundum se non est animatum, nisi in potentia, ergo anima est actus corporis tanquā materiæ, sed nō corpus actus animæ, quo fit; vt anima sit illud, quo primo animatum dicitur animatum. Videtur autē ratio hæc esse à posteriori, siue à signo, à nominatione compositi, ad eiusdem constitutionē in esse specifico. Ex eo enim quod animatum sumit nomen ab anima, non a corpore, infert quod anima est id, a quo primo animatum constituitur, & est tale; nominatio autem est quid posterius ipso esse rei. Hanc puto esse mentem Aristotelis in hoc textu, ad quam proxime omnium accessit Sanctus Thomas, fed eam non plenè assecutus est, quem admodum diximus. Auerroes etiam errauit, dicens hanc esse rationē ad idē probandum, & esse a priori, nam vtrunque falsum est, vt modo ostendimus. Peccauit etiam quidam alius dicens, Aristotelem probare animam esse actū, ex eo quod anima est forma, & reprehendens Auerroē, qui putauerit, è conuersio probari animam esse formam, ex eo quod est actus. Nā neque Auerroes hoc dicit, & Syllogismus vtrouis modo formetur, est ab Aristotele alienus, quod nec de anima probat, quod sit forma per actum medium, neque quod sit actus per formam mediam, sed pro eodē habet hic formam & actum. Dum enim dicit, *Forma autem actus*. Nihil aliud significare vult, quā essentialiam ipsius formæ, & quid sit forma, non quod de ipsa prædicetur actus, quare ita probatur animam esse

esse

esse actum, vt id fit probare animam esse formam ipsius corporis, nō corpus esse formam, & actum animæ. Sed aduertas, quod ex eo q̄ animatum nominatur ab anima, infertur immediate hæc conclusio ab Aristotele omiſſa, ergo animatum constituitur primo ab anima, quæ fuit minor syllogismi facti in textu præcedente, ex qua infertur conclusio principalis hic ab Aristotele repetita, ergo anima est actus corporis, id est, est forma respectu corporis, sed non corpus est actus animæ, quod ab Aristotele additur ad maiorem efficaciam ad dubium prædictum, (quod minori obſtabat,) tollendum, seu ad tollendam conclusionem falsam, quæ inferebatur ex opposita illius minoris. Sicut enim ex eo, q̄ animatum est animatum primo per animam, infertur animam esse formam, & actum corporis, ita ex eo quod animatum statuatur esse primo per corpus, infertur, quod corpus est actus animæ. Hæc autem dicit Aristoteles respiciens id, quod prius dixerat, vnumquodque esse tale duobus, scilicet materia, & forma, igitur cum animatum constet ex corpore, & anima, necesse est, vel animam esse formam, & corpus materiam, vel corpus formam, & animam materiam, hæc est conclusio falsa, illa autem vera, quam Aristoteles prius protulit sub nomine formæ, hic verò sub nomine actus. Notandum etiam est, q̄ illa, quæ hic ab Aristotele dicuntur de materia, forma, & composito, non solū sunt supposita ad probationem minoris sequentem, sed etiam pertinent ad declarationem maioris principalis, quæ fuit illa. Id, quo primo res est talis, est forma, non materia; huius enim ratio est, quia materia est potentia, forma verò actus, vnumquodque autem principalis ab actu constituitur, quæ à potentia, vt dictum est in textu vndecimo, & duodecimo secundū Physicorum.

T E X T V S XXVI.

Et propter hoc bene opinatur, quibus videtur, nec sine corpore esse, neq; corpus aliquid anima, corpus enim non est, corporis autem aliquid est. Et propter hoc in corpore inest, & in corpore huiusmodi, & non sicut priores ad corpus aptabant ipsam, nihil ultra definientes, in quo, & quali, quamuis non videatur quodlibet recipere quodlibet. Sic autem fit & secundum rationem, vniuscuius-

Iacobi Zab. de Anima.

que enim actus in eo, quod potentia existit, & in propria materia, aptus natura est fieri. Quod igitur actus quidam est, & ratio potentiam habentis, vt sit huiusmodi, manifestum ex his.



N hoc textu Aristoteles tria facit, primo ex dictis colligit, q̄ antiqui bene de anima iudicauerint; secundo tangit id, in quo defecerunt; tertio naturam animæ communem ex omnibus hæcenus dictis concludit. Primum, inquit, aliquos antiquorum bene sensisse, qui dixerunt de anima hæc duo, eam non esse corpus, & non esse sine corpore. Colligit autem hoc ex proximè dictis. Concluserat, corpus nō esse actū animæ, sed animā esse actū corporis, vnde sequitur, q̄ non sit corpus, sed aliquid corporis, nempe actus, & perfectio, quo fit vt anima nō possit esse sine corpore, quia perfectio non potest esse sine illo, cuius est perfectio, neque etiā sit corpus, sed corporis aliquid. Possumus in hac parte notare, Aristotele illud idē respicere, qd̄ in textu quarto respexit, videlicet confirmationē sententiæ illorū antiquorū, qui dicebant, animā esse corpoream, id est esse corpus quoddā tenue, quod per omnes partes corporis penetrat, & eas vias reddat, quare textus hic illi textui quarto respondere videtur, cum Aristot. inuauit eandē rationē, quam ibi formauit ad illud dogma impugnandū. Ibi enim dixit, animā debere esse aliquid, qd̄ sit in subiecto, si debeat ad oēs partes penetrare sine penetratione corporū, proinde nō posse esse corpus, quia corpus nō est in subiecto, nihil autem dicitur esse in subiecto, nisi incorporeum. Sic etiam hic dicit, animā nō esse corpus, sed quid incorporeum, quod est aliquid corporis. Patet igitur verum esse id, quod in textu vigesimoquarto declarauimus, quod Aristoteles in hac parte colligit eādem animæ definitionem, quam adduxit in textu sexto, & eadem Methodo vtitur, sed distinctius, & accuratius hic, quam ibi, ex eodē enim effectu, qui est, constituitur animatum in esse specifico, probauit ibi, & hic definitionem animæ à posteriori, & similiter excludit opinionem illorum, qui dicebant animam esse corpoream, quod ibi quoque fecit. Confer igitur hos textus vigesimumquartum, vigesimumquintum, & vigesimumsextum cum illis secundo, tertio, & quarto, & videbis veram esse nostram expositionem, quam supra scripsimus in textu vigesimoquarto. Postea in secunda parte cum dicit, Et propter hoc in corpore inest. ostendit Aristotele-

L 1 2 les,

Iacobi Zabarellæ Patauini

les, in quo illimet antiqui defecerint, & inquit, eos in hoc errasse, quod cū dixerint, animam in corpore esse vt in materia, non dixerunt in quoniam, vel quali corpore, cum tamē id omnino dicere debeant. Quilibet enim actus nō in quolibet subiecto indistincte recipitur, sed in aliquo determinato, ita vt non in alio; quare & anima non est apta recipi in quolibet corpore indifferenter, sed (inquit Aristoteles) in corpore huiusmodi, id est apto nato ad eam recipientem. Ergo tractauit antiquorum fuit diminuta, quia nihil dixerunt de conditionibus corporis, quod debeat recipere animam. Ideo Aristoteles, quando dicit, *Quāuis non videatur quodlibet recipere quodlibet*. Obijcit illis antiquis id, quod sensui apparet, & sensus verborum est hic. De corpore, quod est materia animæ, nihil dixerunt, quamuis satis manifestum sit, quod non quælibet materia recipit quamlibet formam, sed determinata determinatā, videmus enim ex humano semine non equum nasci, sed hominem; sic etiam in artefactis videmus nō ex quælibet materia posse fieri domum, sed ex aliqua tantum determinata. Deinde cum dicit, *Sic autem fit, & secundum rationem*. Abdit etiam rationem contra eoldem, & inquit cūm ratione euenire id, quod sensus, & experientia docet. Perfectio enim, & actus cuiusq; rei debet recipi in materia habente potentiā ad ipsum, hoc est potentiā particularē; & inclinationem propriam ad talem actum recipientem. nam actus est perfectio potētis, id est habentis potentiā ad ipsum. Materia enim secundum se est indifferens, nec magis inclinata ad hunc actū, quā ad illum, promde nullum nūquam reciperet, nisi ita prepararetur, vt fieret apta recipere magis hunc, quā illū, & ita fieret materia propria huius formæ, nec apta ad alias, nihil enim aliud est materia propria, quā materia preparata, & adepta potentiā particularem ad hanc formam, ita vt non ad alias. Et sensus igitur, & ratio ostēdit antiquos errasse, quæ de anima sermonem instituentes nihil de corpore dixerunt, quem horum errorē tetigit etiam Aristoteles in textu quinquagesimo primo, quinquagesimo secundo, & quinquagesimo tertio primi libri. Tandem quando inquit, *Quod igitur actus quidam est*. Concludit Aristoteles ex omnibus dictis naturā animæ vniuersaliter acceptæ, est enim anima actus, & ratio, id est essentia, & quidditas talis corporis, quod habet materiā cum potentia ad animam recipientem, hoc est quæ particularem habet potentiā, & inclinationem, vt fiat animata. Et aduertendum, q̄ quando Aristoteles dicit *Potentiam habentis, vt sit eiusmodi*. Sensus est, potētiam habentes ad animam, sed subintelligendū est, cum distinctione illorum graduum vite, quasi dicat anima est actus propriæ materię, quæ sit viuens, sentiens, mota, & intelligēs. In tota hac

parte, qui non videt Aristotelem aperte dicere, omnem animam esse formam informantem, cæcus est. dixit enim animam esse formā, quæ & viuens & sentiens, & intelligēs est eiusmodi, & esse actum propriæ materię habentis potentiā ad eam, tanquam potentiā ad esse, & esse rationem, hoc est essentiam, & quidditatem, & definitionē talis corporis, quæ omnia significant formam dāntem esse, ex qua infertur inseparabilitas animæ a corpore; quam in textu vdecimo deduxit, ex ipsa animæ definitione, & quam etiam hic significauit laudans antiquos, qui dixerunt animam nō posse existere sine corpore. Patet autē, Aristotelem sumere animam in cōmuni, quæ completatur omnes hos gradus vite etiam intellectum. P

TEXTVS XXXVII.

Potentiarum autem animæ, quæ dictæ sunt, alijs quidem insunt omnes, alijs verō quædam harum, quibusdam verō vna sola. Potentias autem diximus, vegetatiuum, sensitium, appetitiuum, motiuum secundum locum, cogitatiuum. Inest autem plantis nutritiuum solum, alijs autem & hoc, & sensitium. Si autem sensitium, & appetitiuum, appetitus enim concupiscentia est, & ira, & voluntas. Animalia autem omnia habent vnum ex sensibus tactum, cui autem sensus inest, huic & voluptas, & dolor, & iucundum, & molestum: quibus autem hæc, & concupiscentia, ipsius enim iucundi appetitus hæc.



ACTENVS Aristoteles de anima in cōmuni sermonem expleuit, & omnia tractauit, quæ ad animā in cōmuni definiendam requirebantur. Nunc sequitur, vt ad singulas animæ partes descendens de singulari agat, & sigillatim earum naturas declaret, consideratio enim particularis sequi debet vniuersalem. Antequam autem Aristoteles ad hanc particularem de potentis animæ tractationem se conferat, vult rationem adducere, cur

ent vniuersalis cognitio non sufficiat, q̄ quidem facit ab hoc textu vigesimo septimo vsq; ad trigessimum secundum. Rationem autem hanc afferer, quod inter partes animæ est ordo prioris, & posterioris, quare non cōueniunt in cōmuni vniuoco, sed in analogo, analogum autem nihil est præter analogiam, quare non perfecte cognoscitur nisi distinctè cognoscantur omnes analogatorum naturæ, de his igitur singulis est agendum. Non est autem ignorandum, q̄ perfecta de anima tractatio, tres partes postulasse videtur, vt ex ipso Aristotelis discursu colligere possumus. Primum enim agendum fuit de ipsa anima cōmunissimè sumpta, quod Aristoteles fecit in prima parte huius secundi libri, hoc est vsque ad textum vndecimum, eaque fuit consideratio maximè confusa, quia fuit sine expressione analogatorum. Secundo agendum fuit de anima quidem cōmunissimè sumpta, sed cum cognitione analogatorum, quæ est consideratio distinctior, quam à textu duodecimo vsque ad hunc locum habuimus, sed quia in hac parte cōsideratæ sunt partes animæ ruditer, & confusè nempe propter cognitionem animæ sumptæ in cōmuni, non propter seipsas, ideo requirebatur etiam tertia tractatio, in qua Aristoteles de singulis animæ partibus separatim, ac distinctè differeret, quæ incipiet à textu trigesimo tertio, quare seruat semper ordinem Aristoteles à confusis ad distincta, nam in prima parte traditur animæ in cōmuni cognitio confusa; in secunda verò animæ quatenus in cōmuni cognitio distincta, sed quatenus partium confusa, in tertia denum distincta cognitio partium. Ex his colligere possumus solutionem cuiusdā dubij, quod alicui occurrere poterat in primo huius partis ingressu. Videtur enim Aristoteles repetere eandem tractationem de ordine potentialium animæ, quam etiam in præcedenti parte fecit. Sed dicendum est, verū quidem hoc esse, non tamen frustra id fieri, quia ad alium scopum dirigitur. Prius quidē de ordine partium animæ locutus est Aristoteles ad ostendendum, q̄ prima tractatio de anima fuit insufficientis, sine secunda, quam hæcenus habuimus; nunc autē iterum eandem partium ordinē considerabit ad ostendendum, q̄ similiter secunda tractatio fuit insufficientis, nisi sequatur tertia, nam perfecta cuiusq; rei cognitio est, q̄n eam cognoscimus, & in vniuersali, & in particulari. In hac autem parte, quæ est ab hoc textu vsq; ad trigessimum secundum Aristoteles duo faciet. Primo declarabit in hoc contextu, & duobus sequentibus numeris, & ordinē harum animæ partium, de quo etiā superius locutus est; deinde hinc colliget, q̄ anima est quid cōmune analogum, non vniuocum, ideoq; valde imperfectā esse cognitionem animæ in cōmuni absq; particulari, & distincta portio partium. Ordinē igitur in po-

latobi Zab. de Anima.

tentis animæ ostendit Aristoteles eodem modo, quo etiā superius, nempe declarans partem sine alia inueniri, & non e conuerio. sic enim vna est secundū naturam prior, alia verò posterior. Quibusdā autē videntibus inquit insunt hæc omnes potentie, vt hominibus, quibusdam plures, vt animalibus brutis, quibusdā etiā vntantum, vt plantis. Deinde has potentias enumerat, & nominat quinque, nutritiuā, sensitiuā, appetitiuā, motiuā, & cogitantiuā, id est intellectuā. Ideo iure dubitatur, quia si eas tantum nominare hic vult, quæ confluunt distinctos gradus vitæ, non debuit nominare appetitiuā, hæc enim non constituit proprium gradum cō simul sit cum sensitua vt in textu 20. dictū est. Si vero eas omnes, quas antea nominauit, hic quoque nominare vult, vt ipse significat cum ait, quæ dicitur sumi, debuit etiam imaginationem nominare, cuius fecit mentionē in textu vigesimo, q̄ si omnes penitus potentias animæ hic enumerare vult, alias etiā plurimas prætermisit, quarum nulla est hæcenus facta mentio. Ad hoc dicendum est, q̄ potentie animæ sunt adeo multe, vt pene infinite esse videantur, vt ipse Aristoteles fecit in textu duodecimo primo tertij libri, insinuat quidem reuera non sunt, sed plurimæ, & innumere, vt etiam Alexander declarat in capite decimo primi sui libri de anima, ob id Aristoteles cum misisset in locis mentionem faciat potentialium animæ, non tamen vbique omnes nominat, sed præcipuas quasdam, & eas, quas ad præpositū cuiusque loci pertinere existimauit: Propterea id præcedenti parte eas tantum quatuor nominauit, quæ inter se distinguuntur per magis, & minus commune, prouide constituant varios gradus vitæ, reliquas enim considerare non oportuit, tamen in textu vigesimo probare volens, quod potentie animæ in eodem animato non distinguuntur loco, ad maiorem veritatis confirmationem accepit etiam alias duas appetitum, & imaginationem, de quibus illud idem ostendit. Nunc igitur ostendere volens in his potentis animæ ordinem ratione maioris, vel minoris communitatis, satis habebat nominare illas quatuor tantum, quæ constituant diuersos gradus vitæ, tamē ad doctrinæ abundantiam nominare etiam voluit alias, quarū antea mentionem fecerat, ideo nominat appetitum. Erat quidem ob eandem rationē nominanda etiam imaginatiua, sed eam subiecit, quoniam de ipsius communitate dubium est, nõ ita dubium est de appetitu, quia facile ostendi potest, appetitum esse æqualis ambitus cum sensu tactus. Patent autem hæc legendis Aristotelem in textu vigesimo non huius libri, vbi dicit, q̄ omnibus habetibus tactum inest appetitus, & subiungit de imaginatiua dubium esse, & posterius loco suo cōsiderandū. Alij tamen hæc difficultatē alio modo solunt. Dicunt enim,

Ll 2 finem

Iacobi Zabarellæ Patauini

finem imaginatiuæ esse cognitionem, & eandem rerum quarum sensibus quoque est cognoscitiuus, ideo cum imaginatiua sit æquæ communis, ac sensus, & veretur circa idem obiectum, & eundem habcat finem potuit prætermitti, & nominatione sensus comprehendij, non sic est de appetitu, nam & si est æqualis ambitus cum sensu, tamen finem nõ habet cognitionem entis, sed affectuionem bonis. Ideo Aristoteles exprimere voluit appetitum, quia valde differt à sensu ratione finis. Hæc omnia (meo quidem iudicio) vera sunt, sed ab Aristotele non cõsiderata, adhuc enim ignoti esse supponuntur proprii fines, & propria obiecta harum potentiarum, & Aristoteles cum in textu vigesimono se excusans, cur de imaginatione non dixerit, non dicat, quia sit æqualis ambitus cum sensu, neque eam cum sensu confundat, sed potius à sensu distinguat, significat se nominatione sensus nõ completi imaginatiuam, vt illi dicunt. *Inest autem plantis*. Positis illis quinque potentijs, incipit Aristoteles earum ordinem, (de quo etiam (supradixerat) considerare, & inquit potentiam nutritiuam reperiri solum in plantis, sine reliquis potentijs, vnde hæc est alijs prior secundum naturam, cum sine illis omnibus esse possit, sed nulla earum sine ipsa. Animalia vero imperfecta, vt Zoophyta, duas habent potentias nutritiuam, & sensitiuam. Sequebatur postea nominanda potentia appetitiua iuxta ordinem prius ab Aristotele seruatum in his enumerandis, ideo ostendere volens eam reuera nõ consistere proprium gradum viuientis, docet eam reciprocari cum potentia sensitiua, quia vbi est sensus, ibi est appetitus, & in hoc probando versatur, & in hoc textu, & in toto sequente. Videtur enim per hoc soluere velle tacitum dubium, nam dubitare aliquis poterat, cur Aristoteles supra in distinguendis gradibus viuientium non sit vltus potentia appetitiua, sed alijs quatuor tantummodo, ob id ostendere vult, quod appetitus non constituit proprium gradum, quia ex necessitate insequitur sensum, quod probat Aristoteles duobus argumentis, quorum vnum in hoc textu habemus, alterum in sequente. Ad prioris argumenti intelligentiam secundum eum, plures esse species appetitus, sed prima diuisione diuiditur appetitus in duos, naturalem, & animale, seu cognoscitiuum. Appetitus naturalis duplex est, alter consequitur materiam, & est appetitus formæ, de quo loquitur Aristoteles in textu octuagesimo primo primi Physicorum; alter insequitur formam, & est appetitus operationis, locumque habet in compositis inanimatis, vt appetitus in igne etiam ad ascendendum. Sub hoc comprehenditur ille appetitus, qui est in plantis, nam is quoque est merè naturalis, sine vlla cognitione, & nihil aliud est

hic vterque naturalis, quæ inclinatio quædam naturalis ad suam perfectionem, & complementum. De hoc appetitu hic Aristoteles non loquitur, sed de cognoscitiuo, qui solus inest animalibus, & in tres diuidi potest, qui omnes hic ab Aristotele tanguntur. Primus est appetitus, qui solum sensum tactus insequitur, & ab eo nõ separatur, vt in animalibus imperfectis, quæ tunc appetunt, quando sentiunt. Hic vocatur nunc ab Aristotele *επιθυμία*, à Latinis concupiscentia, sic enim appellatur appetitus earum rerum, quæ ad sensum tactus pertinent. Secundus est appetitus, qui perfectioribus tantum animalibus inest, & tunc quoque cum sensu non sentit id, quod appetitur, hæc enim animalia alios quoque habet sensus perfectiores, & imaginatiuam illam perfectiorem, quæ retinet species etiam absentis obiecti, hunc vocat Aristoteles *θυμία*, interpretes autem tradunt iram, non tamen satis propriè, melius enim erat fortasse dicere animositatem, nam ira est solum appetitus vindictæ *θυμία* autem videtur etiam ad alia extendi, præter vindictam. Tertius appetitus vocatur hic ab Aristotele *βούλησις*, à nobis voluntas, & inest hominibus solis, quia consequitur intellectum. Cum igitur tres sint appetitus, primus consequitur sensum tactus, secundus alios quoque sensus perfectiores, proinde motum progressiuum. Tertius vero intellectum, quare nullus constituit proprium gradum viuientis. Aristoteles autem hic probare volens, quod vbi est sensus, ibi est appetitus cognoscitiuus, non ideo in tres hæc distinguit, quia ostendere vult vbi est sensus, ibi hos omnes inesse (fallium enim est,) sed vt ostendat, quod aliquis saltem ex his ibi est, vbi sensus, nempe concupiscentia, hoc enim satis est ad ostendendum quod vbi est sensus, ibi est appetitus, ideo probat hoc de sola concupiscentia, & primum argumentum, quo hic vult, fuit illud idem, quo in textu vigesimo vltus est. Vbi est sensus, ibi est voluntas, vel dolor, cog obiectum, vel iucundum est, vel molestum, necesse est ergo, vt animal appetat ea persequi, quæ sensu percipit esse iucunda, & ea fugere, quæ sentit esse molesta, appetitus autem iucundi vocatur concupiscentia, ergo vbi est sensus, ibi est concupiscentia, sub appetitu autem iucundi reductur etiam fuga molesti. Videtur hæc Aristotelis ratio esse à priori, quia voluptas, & dolor est causa effectrix concupiscentiæ in animali sentiente.

TEXTVS XXVIII.

Adhuc autem alimenti sensum habent, tactus enim alimenti sensus: siccis enim, & humidis, & calidis, & frigidis aluntur omnia uidentia, horum autem sensus tactus, aliorum autem sensibilem secundum accidens, nihil enim ad alimentum confert sonus. neque color, neque odor, sapor autem vnum quoddam est tangibilem, fames autem, & sitis concupiscentia, & fames quidem calidi, & sicci, sitis autem frigidi, & humidi: sapor verò ut condimentum quoddam.



ALTERO argumento probat Aristoteles illud idē, videlicet, quod ubi est sensus, ibi est concupiscentia, ut indicat illa dictio *adhuc*, & argumentum tale est.

Omne habens sensum alimenti habet concupiscentiam, omnia animalia habent sensum alimentum, ergo omnia animalia habent concupiscentiam, probat Aristoteles vtranque propositionem. Minorem sic, omnia animalia habent sensum tactus, tactus est sensus alimenti, ergo omnia animalia habent sensum alimenti. Minor huius prosyllogismi clara est. Maior sic probatur: alimentum quatenus est alimentum, est calidum, frigidum, humidum & siccum, ut quodē isdem nutritur, ex quibus constat, constat autem ex quatuor elementis, quæ naturaliter prædita sunt quatuor primis qualitatibus, ergo istæ qualitates sunt naturales alimento, quatenus est alimentum, tunc scilicet. Quatuor primæ qualitates sunt obiectum tactus, illæmet sunt etiam alimenti conditiones essentielles, prout alimentum est, tactus igitur est sensus alimentum. Vel sic formemus argumentum: Ille sensus, qui proprie cognoscit conditiones essentielles alimentum, ut alimentum est, est sensus alimentum, tactus est huiusmodi, ergo tactus est sensus alimentum. Maior clara est, Minor probatur. Tactus discernit quatuor primas qualitates ut obiectum proprium, istæ sunt conditiones essentielles ali-

menti, ut alimentum est, ergo tactus discernet conditiones essentielles alimentum ut alimentum est. Minor clara est. Probat maior sic: si idē nutritur, quibus etiam constat, at constat elementis calidis, frigidis, humidis, & siccis, ergo his etiam quatenus talibus debemus nutriti. Aduertendum autem, Aristotelem nō dicere, quod omne calidum, & omne frigidum sit conueniens alimentum cuique animali, sed ē conuerso, quod omne alimentum debet esse his qualitatibus præditum, debet enim habere certam proportionem, & contemperantiam harum qualitatum, quæ cuique nutriendo conueniens sit, est enim essentielles cōditio ipsius alimentum, ut respectu cuiusque animalis certam quandam habeat primarum qualitatum temperiem. Quando autem Aristoteles dicit, *aliorum autem sensibilem secundum accidens*, soluit tacitum dubium. Nam dicere aliquis poterat. Videntur alij quoque sensus posse vocari sensus alimentum, non solum tactus, quoniam alimentum non solis est præditum tangibilibus qualitatibus, sed & alijs omnibus quæ sunt obiecta aliorum sensuum: habet enim colorem sonum, & odorem, quare etiam visus, & auditus, & olfactus sunt sensus alimentum. Ad hoc respondet Aristoteles, quod alia sensibiles qualitates præter tangibiles si adiunt alimentum, cōpetunt ei per accidens, non quatenus alimentum est, quia ad nutritionem nihil confert color, vel sonus, vel odor, at qualitates tangibiles competunt alimento per se, & essentialiter, quia quatenus est alimentum. Sed dubitari adhuc poterat de sapore, & rationabilius, quia non ita sapor videtur esse qualitas accidentalis alimento, sed essentialis, quare videtur etiā gustus esse sensus alimentum. Ad hoc respondet Aristoteles quando dicit, *Sapor autem vni quoddam est tangibilem*, & responsio est in hoc constituta: quod gustus reducit ad tactum, & est tactus quidam, & ideo sapor, cum sit obiectum gustus, vocari potest qualitas tangibilis, & ita concedit Aristoteles etiam gustum esse sensum alimentum, quia est tactus quidam, sed solum hæc rudis est, melius, ac distinctius soluetur dubium hoc in postremis uerbis, quæ postea loco suo considerabuntur. Hactenus probata est minor syllogismi principalis, quæ erat, omnia animalia habent sensum alimentum. Probat deinde maiorem, cum inquit, *fames autem, ac sitis concupiscentia est*. Maior enim erat ista, omne habens sensum alimentum habet concupiscentiam, hanc Aristoteles ita probat. Fames, & sitis nihil aliud est, quam concupiscentia, omne habens sensum alimentum habet famem, & sitim, ergo omne habens sensum alimentum habet concupiscentiam. Minor huius potest probari per ea, quæ in hoc secundo libro dicuntur ab Aristotele in tractatione de sensibus, docebit eum cuiusque sensus officium esse non solum proprium

Iacobi Zabarella Patavini

primum obiectum cognoscere, sed etiam modo aliquo privationem proprii obiecti, carentiam enim omnis soni nullus alius sensus cognoscit nisi auditus. Similiter solus visus cognoscit tenebras, quæ sunt privatio luminis, & coloris, quatenus visibilibus. Quoniam igitur tactus sentit alimentum, id est conditiones essentielles alimentum, quatenus est alimentum, sentit etiam privationem alimenti; privatio autem rei necessariæ ad esse animalis facit eiusdem appetitionem, igitur ex privatione alimenti oritur fames, & sitis, quæ est concupiscentia; fames quidem est concupiscentia calidi, & sicci; sitis verò frigidi, & humidi, sic autem declaratur etiam maior, patet enim, nil aliud esse famem, & sitim, quam concupiscentiam calidi, frigidi, huiusmodi, & sicci propter horum indigentiam. *Verba illa postrema, Sapor autem ut condimentum quo dicitur, ponuntur ab Aristotele ad dubium quoddam solvendum, nam fames, & sitis videtur esse concupiscentia non solum calidi, & frigidi, & humidi, & sicci, sed etiam saporis, qui est obiectum gustus; quod quidem dubium fuit ab Aristotele solutum etiam prius, quando dicitur, Sapor autem est unum quoddam tangibile, ut ibi diximus, idem enim dubium, quod ibi occurrebat de qualitatibus, seu conditionibus alimentum, occurrit hic de fame & siti, quæ sunt appetitus alimentum: sed videns Aristoteles eam solutionem esse insufficientem, nec per eam explicari, quomodo sapor ad alimentum pertinet, ideo meliorem hic responsum adducit, quia dicendo, quod sapor est numerandus inter qualitates tangibiles ipsam etiam illis confandimus, & significare videtur eandem de sapore, ac de illis esse rationem, cum tamen non sit; Aristoteles igitur his verbis veritatem declarat, & ostendit, quod sapor est minus essentialis alimentum, quam primæ tangibiles qualitates, sed magis tamen, quam alia, quæ sunt obiecta aliorum sensuum, videlicet, color, sonus, & odor. Nam primæ qualitates tangibiles necessariæ sunt alimentum, & essentielles à priori; color autem, sonus, & odor, sunt omnino accidentales alimentum ut alimentum est, quia ad alendum nihil conferunt, ut Aristoteles superius dixit. Sapor autem inter hæc extrema mediis quodammodo est, nam est quædam proprietas consequens temperic primarum qualitatum in alimentum, & rei conuocans quidem ut alimentum est, non tamen à priori, quia non est necessarius alimentum, ut a prior, sed à posteriori, quia alimentum naturam consequatur, & licet ad alendum non sit necessarius, confert tamen ad nutritionem, quatenus allicit animal ad summptionem cibi, quod significat Aristoteles dicens, saporem esse quoddam condimentum alimentum. Fames igitur, & sitis cum distinguantur ad alimentum, ut alimentum, non respiciunt nisi conditiones essen-*

tes alimentum ut sit alimentum, proinde respiciunt solas quatuor primas qualitates, non saporem; sapor enim non facit, ut cibum nutritur; sed solum facit, ut animal alliciat ad sumendum cibum, ideo illi, qui cibum appetunt propter saporem, abutuntur cibis, & sunt affecti præter naturam & intemperantes. Est autem notandum, quod quando Aristoteles hic tactum vocat (sensum alimentum), & tertio de animalibus sexagesimo quarto, & ultimo etiam gustum vocat (sensum alimentum), id duobus diuersis modis est intelligendum. Tactus enim est sensus alimentum, id est conditionum essentialium, per quas est alimentum, & ad nutritionem idoneum, gustus verò non est ita sensus alimentum, sed est sensus proprietatis, quæ est conditionum alimentum quam natura videtur alimentum tradidisse ut animalia ad summptionem alimentum magis allicerentur. Considerans quidam duas has Aristotelis rationes dicit hæc esse sumptam ex propriis, alteram verò, quæ in præcedente contextu habita fuit, sumptam esse ex communibus, ibi enim Aristoteles argumentabatur ex uoluptate, & dolore, quæ non solum tactum consequuntur, sed etiam alios sensus, hic verò argumentatur ex propriis conditionibus ipsius tactus, videlicet ex eo quod tactus est sensus alimentum; proprius enim ipsius tactus est appetitus alimentum, qui dicitur fames, & sitis. Ego verò puto, utraque rationem esse ex propriis, nam sensus vniuersi sunt proprius, & tactus sunt æqualis animalibus, utique enim conuertitur cum animalibus; prior autem Aristotelis ratio fuit sumpta ex sensu in vniuersum, tactus autem ibi nominatus fuit non tanquam tactus, sed ut sensus. Ad ostendendum enim, quod omne animal habet sensum, dixit omne animal habet saltem tactum, sicut igitur ratio ex propriis, quia hæc omnia, sensus, voluptas, & dolor, concupiscentia, & animal in ter se conuertuntur. & Aristoteles ostendere voluit quod ubi sensus est, ibi est concupiscentia, ad quod demonstrandum accepit voluptatem, & dolorem, quæ consequuntur sensum, quatenus est sensus. Hæc autem secunda ratio sumitur à tactu, quatenus est tactus, quia huic proprie competit esse sensum alimentum: Videtur autem prior illa ratio fuisse à priori, quia probauit de omni sentiente, quod habet concupiscentiam per voluptatem, & dolorem, quæ sunt cause effectrices ipsius concupiscentiæ. Hæc quoque secunda videtur esse à priori, ut à causa finali, nam modus terminus alimentum est causa finalis concupiscentiæ, expetit enim alimentum tanquam finis. Sed hæc de re legas quæ dicuntur ab Aristotele in tertio sexagesimo tertio & sexagesimo quarto textu libri Posteriorum etiam aliquis iure dubitare aduersus ea, quæ ab Aristotele dicta sunt de fame, & siti. Dixit famem esse appetitum calidi, & sicci, tamen

quan-

quandoque expletur fames cibus frigidis, quandoque etiam humidis. Dixit, sitim esse appetitum frigidum, & humidum, tamen expletur etiam quandoque potu calido. Ad hæc, & alia dubia tollenda quadam notare oportet, ut & famis, & sitis natura intelligatur. Primum quidem notandum est. Quod licet fami, calidum, & sicum attribuantur, sui verò frigidum, & humidum, tamen fames est primario sicci, secundario autem calidi; & sitis primario est humidum, secundario autem frigidum. Ratio est, quia calidum, & frigidum sunt qualitates actiue, humidum verò, & sicum passiuæ, ut Aristoteles docet in secundo libro de generatione. Quoniam igitur alimentum ideo expetitur, ut regatur à calore naturali, & ita ut paratur, ideo principaliter appetitur, ut prædictum qualitatibus passiuæ, videlicet ut humidum, & sicum. Hæc autem cum sint contraria, non poterunt ascribi vni, & eidem appetitui, sed duobus ascripta sunt, quorum vnus vocatur fames, alter verò sitis. Secundo loco sciendum est, quod si inter se comparentur fames, & sitis, fames est appetitus principalior sui. Fames enim immediate dirigitur ad reparationem deperditæ, & ad partium solidarum restitutionem, quæ quidem sit alimento sicco: sitis verò non dirigitur immediate ad reparationem deperditæ, sed ad liquidandum cibum, ut facilius per omnes corporis partes distribui possit, cuius liquidationis gratia fecit natura, ut animal ex alimentis sicci assumptione sitiatur. Dirigitur itaque sitis immediate ad præparationem alimenti, ut per potum cibus in ventriculo melius elixari, & concoqui possit, ac melius etiam distribui; fames immediate ad restitutionem, & nutritionem, ob id necessaria, & essentialis conditio cibi est, ut nutriatur, non ita potus, satis enim est, ut liquatius sit. Quod si quis etiam à potu nutriatur, id non facit potus quatenus est potus, sed quatenus est simul potus, & cibus. Hinc sit, ut elemento simpliciter fames non expletur, expletur tamen sitis, quia elementum purum non nutrit, liquare tamen potest, vraq; quæquidem maxime sitim explet. Ideo quando Aristoteles dicit famem esse appetitum calidum, & sicci, non debemus intelligere calidum, & sicci in summo, & in extremo, (sic enim fieret, ut esuriens appeteret ignem) sed à prædominio, cibus enim debet esse corpus mixtum ex elementis, quia partes ipsius animalis consumptæ, & exanimatæ similiter sunt mixtæ, quæ similes sunt reparandæ, igitur mixto cum prædominio terre, quæ sicca est, in omnibus enim viventibus prædominatæ terra. Quod autem fames sit appetitus cibi à prædominio sicci, ex hoc patet, quod licet necessarium sit, potum cibum liquari, tamen non conuertitur postea in substantiam, nisi neruati à calore naturali condescentur, & tunc fit nutritio, quare humiditas

requiritur solum ut vehiculum, siccitas verò, ut conditio ipsius alimenti, hanc igitur primario respicit fames: quod si quandoque videtur expleri fames humido cibo, per hoc non stat; quin fames sit appetitus sicci, tunc enim expletur, quia illud humidum habet etiam admixtum siccum, ideo tunc euenit, ut simul & fames, & sitis expleatur, neque amplius ex illis cibi assumptione anima sitiatur. Hoc autem ex hoc patet, quoniam ex illo cibo humido non nutritur animal, nisi tandem à calore naturali condensetur, & fiat magis sicum, quam humidum per consumptionem humiditatis illius cibi; Tucus enim non verteretur in substantiam partium solidarum, hæc eis similis fieret. Tertio loco sciendum est, cum fames sit sicci, cur ascribitur ei secundario calidum potus quam frigidum, & eam sitis sit humidum, cur ei secundario frigidum potus attribuitur, quam calidum. Aliqui causam huius referunt in istis qualitatibus passiuæ, humidum, & sicum, Calidum enim est exsiccatiuum, & ideo conseruatiuum sicci, quæ sitis dicitur autem humidum, ideo magis attribuitur fami, quæ est sicci, quam frigidum, contra verò sitis, quæ est humidum non attribuitur calidum, cum sit conseruatiuum humidum, sed potius frigidum, cum quo magis conseruatur humidum. Sed hæc responsio mihi non satisfacit, nam in potu iacet & quod insit humiditas in ipso bibendo actu ad sitim extinguendum, nulla est necessitas conseruandi illam humiditatem pro extinctione sitis presentis, quare ergo est, quod potu calido, in quo adhuc seruat humiditas, sitis non expletur? tunc cum bibitur non consumitur humidum ab illo calore, præsertim si sit remissus calor, ergo deberet aque à potu calido extingui sitis, quod tamen non videmus. Ego dicendum puto, rationem esse, quoniam sitis in animali solet vè plurimum à calore provenire, aut enim à febre, aut ab aestu, aut à magno labore corpus incalescit, ideoque exsiccatur, & generatur sitis, quæ primario, & ratione sui est appetitus humidus, cui oritur ab exsiccatione. At ratione caloris, à quo provenit illa exsiccatio, prouide ratione causæ, & secundario est appetitus frigidus, quod excessus caloris moderetur. Cum igitur causa sitis ut plurimum sit calor, magis expletur sitis frigido potu, quam calido. Quod hoc verum sit, possumus ita ostendere, si contingat, ut aliquis sitiatur non ex aliquo calore, sed ex inedia, à qua fuerit in animali consumpta humiditas, certe sitis illa explebitur omni humore tam calido, quam frigido, & magis fortasse calido quam frigido, quia calor est qualitas vitalis, frigus vero potius lætale est, quam vitale. Hanc etiam potu esse rationem, cur calidum potus quam frigidum attribuitur fami: eum enim fames sit appetitus cibi ad reparandum id, quod est deperditum, & ad vitam conseruandam

magis

Iacobi Zabarellæ Patavini

magis autem sit vitale calidum, quàm frigidū, ideo magis attribuitur fami calidum, quàm frigidum; attamen vidimus, etiam frigido cibo famem pleri, quia fames nec calidum, nec frigidum peius ario respicit, sed sicum, secundario autem magis calidum, quàm frigidum, tum ob dictam causam, tum etiam quia cæteris paribus cibus calidus facilius concoquitur, frigidus verò difficilior, quia debilitat calorem naturalem, a quo facienda est cōcoctio, nec potest concoqui nisi prius reddatur calidus.

TEXTVS XXIX.

Exactius autem manifestandū de his postenus est: nunc autem in tantum dictum sit, quòd animalibus habentibus tactum & appetitus insit. De imaginatione autem immanifestum, posterius autem considerandum. Quibusdā autem ad hæc inest, & secundum locum motuum, alijs autem cogitativum, & intellectus vt hominibus, & si quid aliud huiusmodi, aut etiam honorabilis.



QUONIAM ea, quæ Aristoteles proximè dixerat, diligentiore tractationem requirere videbantur, ideo se excusans dicit hunc non esse locum, in quo de his plura dicantur, sed posterius manere de his agendum exactius, videlicet de tactu, quod sit sensus alimenti, & de obiectis proprijs singulorum sensuum, de his enim loquetur tum in hoc secundo libro in particulari tractatu de sensibus, tum in fine tertij libri in ipsorum inter se comparatione, tum etiam in libro de sensu, & sensibus. In præsentia autem satis fuisse dicit hæc pauca tetigisse ad ostendendum, quòd ubi est sensus, ibi est appetitus, quare testatur hic Aristoteles, quod ea quæ in textu vigesimo octavo dicta sunt, omnia ad hanc conclusionem probandam pertinuerunt, omne habens sensum, habet appetitum, proinde appetitum non constituit gradum viuentis distinctum a gradu sensitivo. Verba illa, *animalibus habentibus tactum*, non ita intelligenda sunt, vt dicat illa animalia, quæ tactum habent, habere appetitum, sic enim vel

nugationem contineret, cum omne animal habeat tactum, vel significarent esse aliqua animalia, quæ tactum non habeant, quod quiddam falsum est; sed ita intelligenda sunt, animalibus, cum insit tactus, inest etiam appetitus. Quare hæc est conclusio syllogismi facti in vigesimo octavo, nam ex tactu, qui est sensus alimenti, concludit Aristoteles, quòd omne animal, tū talem sensum habeat, habet etiam appetitum. De imaginatione autem immanifestum, posterius autem considerandum. His verbis occurrit Aristoteles cuidam obiectioni. Cui enim in textu vigesimo nominauerit simul appetitum, & imaginatiuum, iure aliquis postulare poterat, vt de hac quoque diceret, quomodo ratione communitatis se habeat ad alias potentias animæ, videlicet an insit omnibus animalibus sicut appetitus, an non. Ad hoc Aristoteles respondet, quòd imaginatiua habet dubitationem, ideo posterius de ipsa dicendum erit, nempe in calce huius secundi libri, secundum partitionem Auerois, vbi agitur de ipsa imaginatiua. Sed hic dubitare quispiam posset, quia iam in textu vigesimo diximus idem esse iudicium de imaginatiua, ac de appetitu; sicut enim datur duplex appetitus, ita etiam duplex imaginatiua; alter est appetitus imperfectus, qui omnibus animalibus inest, sicut vna est imaginatiua imperfecta, quæ inest omnibus habentibus tactum, alter verò appetitus perfectus, & altera imaginatiua perfectior, quæ non omnibus inest animalibus, sed perfectioribus tantum. Cum igitur pari passu incedant appetitus, & imaginatiua, par ratio est de viroque, & poterat similiter accipi imaginatiua imperfecta, quæ insequitur sensum tactus, sicut etiam appetitus imperfectus. Ad hoc dicendum puto, quòd quamuis eodem modo distinguitur imaginatio, quo appetitus, adest tamen hæc distinctio, quòd appetitus imperfectus, qui omnibus animalibus inest, euident est, & facile cognoscitur distinctus a sensu; quia versatur circa bonum, sensus verò circa cognitionem sensibilem, ideo facile est ostendere, quòd omnibus insit animalibus; appetitus verò perfectior, qui perfectioribus tantum animalibus inest, ignotior est, nec facile cognoscitur, distinctus ab altero imperfectiore; ob id videntur homines confundere omnes appetitus cognoscituius in vnum, in quo animalia omnia conueniant. E contrariò autem imaginatio imperfectior, quæ inest omnibus animalibus, occultior est, quia est virtus cognoscitiua, & versatur circa cognitionem sensibilem, sicut etiam sensus, quare non facile cognoscitur distincta a sensu. Notior autem, & promptior est altera significatio imaginationis, videlicet pro illa, quæ est perfecta & hanc videntur intelligere homines nomine imaginationis. Quoniam igitur non erat facile ostendere in præsentia, quòd

quòd

quòd omne animal habeat imaginatiuam, quia illa imperfecta imaginatiua non est nota, neque euidenter distincta a sensu, ideo Aristoteles dicit, non esse clarum, an omne animal habeat imaginatiuam, idque posterioris esse còsiderandum. Hactenus igitur Aristoteles ex quinque potentijis antea nominatis tres declarauit, & tertiam dixit non constituere propriũ gradum viuentis. Postea quando dicit, *quibusdam autem ad hec inesse & secundum locum motuum*, declarat quartam, a qua tertius viuentis gradus constituitur, quæ est potentia motiua secundum locum, & inquit, hanc inesse quibusdam, hoc est animalibus perfectioribus; & dicit ad hæc, hoc est præter alias nominatas, quia hæc non est sine illis, cum illæ sint natura priorres, hæc verò illis posterior. Quare significat his verbis Aristoteles id, quod in textu tertio de cimo diximus contra communem errorem, quod quælibet ex his potentijis non ita dicitur constituere gradum viuentis, vt sola sine alijs sumatur, sed vt adiecta alijs prioribus, si alias habeat priorres. Tandem Aristoteles quando dicit, *alijs autem cogitatiuum, & intellectus*, ponit quintam, & vltimam potetiam, a qua quartus viuentium gradus constituitur, quam his duobus vocabulis appellat ad maiorem significationem, nam superius vtriusque nominibus indistinctè eum vocauit, modo *diuinitatis* modo *vntis*; his enim significauit vnum, & eundem gradum vitæ, non duos, quare & hic. Non possumus ergo dicere, quòd significet duas distinctas potentias, sed vnam, quam in textu viginti moleptimo quinto loco nominauit, & vocauit diuinitatem, hanc dicit Aristoteles inesse *hominibus, aut si quid aliud huiusmodi est, aut etiam honorabilibus*. Hæc verba declarans Simplicius inquit, Aristotelem dicentem, *si quid aliud huiusmodi est*, significare animam humanam ab hoc crasso corpore separatam, non tamen omnino à corpore absolutam, quia adhuc vitur quodã paribili corpore tenuissimo, in quo est. Dicentem autem, *aut etiam honorabilibus*, inquit, significare tum demones, qui iuncti quidem sunt paribili corpori, sed sunt homine nobiliores; tum etiam celestia corpora, quæ habent intellectum, & sensum, & appetitum, & motum secundum locum, vnde dicuntur animalia diuina. Sed hæc omnia vna sunt, & ab Aristotele alienissima. Primum quidem Aristoteles non cognouit animam humanam iunctam alij corpori, quàm huic sensibili, quòd a Simplicio vocatur crassum, vt patet ex definitione animæ: Definatur enim per corpus organicum, at corpus illud aerium (cui Simplicius dicit iunctam esse animam separatam) non est organicum; esset ergo definita anima per quoddam accidentale, cum possit esse etiam in corpore non organico. Præterea cum anima humana sit forma constituens hominem in sua specie,

ergo etiam separata faciet hominem, non aliquid diuersum ab homine, vt ipse supponit. Demones autem ponere in Schola Peripatetici vanum est, Aristoteles autem non cogouit, neque coaccidit alias subtilitatis abstractas, nisi celestes, quas cognoscere potuit via motus, eaque tot esse dixit quot sunt orbis moti. Vanum est etiam secundum Aristotelem cælo sensum tribuere, vt antea in tex. quintodecimo ostendimus. Præterea patet Aristotelem hic considerare velle ordinem prioris, & posterioris in his animæ potentijis, ergo intellectum considerat in his tantum viuentibus, in quibus insint aliz omnes priorres potentiz: sic enim patet, potentiam intellectuam esse posteriorem alijs secundum naturam, quia non potest esse sine illis, illæ verò esse possunt sine hac: a demonebus, & cælo nõ insunt aliz omnes potentiz, non enim inest eis nutritiua etiam secundum Simplicium. Nos igitur cum Themistio verba hæc ita interpretemur, vt non propterea dicat Aristoteles dari præter hominem alia animalia, quibus insit intellectus (re vera enim non dantur) sed vt indeterminatè loquatur, quia non vult hic supponere solum hominem esse animalium nobilissimum, in quo solo iusit intellectus, sed satis habet in presentia quòd datur aliqua animalia, in quibus insit hic supremus animæ gradus. Talem quidem esse homini certum est, nunquid autem solus homo sit huiusmodi, an etiam alia dantur æqualis nobilitatis, vel maioris, hoc Aristoteles non curat, ideo iub conditione loquitur, & nihil deterrminat. Sed secundum veritatem non dantur alia animalia, quæ omnes has animæ potentias habeant, nisi solus homo, quod patet ex ipsa tractatione de hoc supremo gradu viuentiũ, quæ habetur in tertio libro de anima, vbi patet, Aristotelem in solo homine potentiam intellectuam considerare.

T E X T V S XXX.

Manifestum est igitur, quòd eodem modo vna vtique erit ratio animæ, & figura, neque enim ibi figura est præter triangulum, & eas quæ consequenter sunt, neque hic anima præter dictas est, fiet autem vtique & in figuris ratio communis, quæ conueniet quidem omnibus, propria autem nullius erit figuræ; similiter autem & in dictis

anima-

Iacobi Zabarellæ Patauini

animabus. Vnde ridiculum est quærere communem rationem, & in his, & in aliis, quæ nullius erit eorum, quæ sunt propria, ratio, neque secundum propriam, & indiuiduam speciem dimittentes eam, quæ huiusmodi.



DECLARATO ordine in partibus animæ, nunc Aristoteles ex eo colligit id, quod intendebat, quod anima non est commune vniuocum, sed analogum, quo fit, vt tradita definitio animæ in communi non sit sufficiens, sed habere oporteat proprias definitiones singularum partium animæ. Particula igitur indicat hanc collectionem ex dictis; ex ordine enim partium animæ colligitur animam non esse vnam vniuocè, nam extat regula probatissima à Græcis expositoribus, & alius, quod illa, in quibus est prius, & posterius, non conueniunt in una communi natura. Declarat autem hanc analogicam animæ communitatem Aristoteles similitudine sumpta à figuris, nam in figuris manifestus est ordo prioris, & posterioris, triangulū enim prius est quadrangulo, & ita dinceps, & posito quadrangulo, triangulum ponitur, non è cōuerso. Sunt autem perpendenda uerba Aristotelis quibus hanc animæ, & figuræ communitatem declarat, cum dicit: *Neque enim ibi figura est præter triangulum, & eas que consequenter sūt, neque hic anima præter dictas est*, hæc enim possunt habere duos sensus, quorum alter est, quod extra animam figura non existit extra species suas, neque anima extra partes animæ. Hic sensus hic non est conueniens, quia non solum communi analogo, sed etiam vniuoco competeret; etenim etiam vniuocum genus non existit extra suas species: Aristoteles autem loquitur hic de analogo solo, & vult, ipsum per hæc uerba distinguere ab uniuoco. Est igitur accipiendus alter sensus, vt hæc dicantur de esse essentia, non de e existentia, videlicet, quod nulla est natura, seu essentia figuræ distincta a naturis specierum; & nulla est natura, & essentia animæ communis distincta à singulari partibus animæ. Quod enim tale commune est, non potest esse vniuocum, quia vniuoco respondet natura vna communis distincta à naturis specierum, sed analogum est huiusmodi, nam ipsi nulla respondet vna communis natura, sed ipse solum particularis naturæ rerum significatur, vt hic Græci omnes dicunt. Per hæc igitur declarauit Aristoteles, quod nec figura, nec

anima est genus vniuocum. Sed ne credamus, ea esse nomina purè æquiuoca, quorum nulla possit haberi consideratio in communi; ideo subiungit. *Fies autem vtiq; & in figuris ratio communis*, quibus uerbis offendit, non esse purè æquiuoca, & optime declarat naturam analogi mediam inter æquiuocum, & vniuocum. Vniuocum enim habet definitionem vnam, & naturam vnam communem illi respondentem; æquiuocum nec naturam vnam significat, nec habet vilo modo definitionem vnam; analogum verò naturam quidem vnam non habet, sed definitionem vnam habet, quæ pluribus competit secundum analogiam. Hoc igitur significare volens Aristoteles dicit, quod quæ admodum anima vnam habuit communem definitionem, ita etiam datur vna communis definitio figuræ, quæ non est propria alicuius speciei, sed conuenit omnibus figuris, non tamen ratione vnius communis naturæ, sed secundum proportionem, vnde ridiculum est quærere. Declarata natura analogi colligit Aristoteles, qualis haberi debeat distinctio animæ, vt anima bene cognoscatur, cum sit commune analogum, & dicit quod *in his*, id est in figura & anima, & *in alijs*, id est similibus analogis ridiculum est, quærere definitionem communem (addamus nos) neglectis propriis definitionibus analogatorum. Non enim absurdum est, quærere communem definitionem alicuius analogi, sed est absurdum in ea conuiescere, cum ea non sufficiat. Cæterum neque proprias singularum definitiones sufficere putat Aristoteles quando inquit: *Neque secundum propriam, & indiuiduam speciem*, nam præter proprias definitiones specierum, habenda est etiam definitio communis, quamuis analogica, quare nec sola communi animæ definitione contenti esse debemus, nec solis definitionibus propriis singularum animæ partium, sed ad perfectam animæ cognitionem oportet tum communem definitionem habere, in qua omnes partes animæ secundum proportionem conueniant, quæ hæctenus cognita est; tum etiam proprias definitiones singularum partium, quæ postea declarandæ manent. Sic intelligenda sunt Aristotelis uerba, non, vt putauit Ioannes Grammaticus, qui exposuit, *in his*, id est in analogis, & *in alijs*, hoc est in vniuocis, hæc enim expositio contraria est sententiæ Aristotelis, qui per hæc uult, analogum distinguere ab vniuoco, quare hæc debent competere soli analogo, vt illa uerba indicant: *que nullus erit eorum, que sunt propria ratio*. Nam cur artificio vocat Aristoteles analogata *ratio* ad differentiam ipsius communis, quod nihil est, nisi nomen commune, vt in text. octauo primi libri dictum est. Dicens autem Aristoteles, *eamque huiusmodi*, significat definitionem communem, de qua prius loquebatur. Hic considerandum est, quod per hoc, quod

quod dixit Aristoteles, in analogo nec sufficere definitionem communem sine definitionibus propriis, nec proprias sine communi, distinguit analogum à pure æquiuoco, & ab uniuoco; in æquiuoco enim sufficit definitiones propriæ singulorum, quia definitio communis nulla dari potest; in uniuoco autem potest etiã definitio cõmunis dici aliquo modo sufficiens. Cum enim definitio animalis significet unam quandam communem realem naturam, sufficiens est ad eam declarandam, dum ipsa secundum se cognoscenda proponitur, per eã enim perfectè cognoscitur animal ratione propriæ suæ essentiæ, quia cognoscuntur omnia eius prædicata essentialia; licet enim simpliciter ea perfecta cognitio non sit, quia ignorantur partes subiectiue, est tamen perfecta ratione naturæ animalis secundum se; dum enim cognoscimus omnes vires animæ sensitivæ, perfectè cognoscimus animal commune, & cognoscimus aliquid, quia illa communis natura est, aliquid, in quo si quis conquiescat, ridiculus certe dici non potest. At in definitione communis analogo nullo modo possumus acquiescere, quia tradenda est per analogatam, ideo nullius rei essentiam perfectè declarat, & necesse est, habere proprias definitiones analogatorum, quia sola analogatorum essentia respondent ipsi communi nomini analogo; uniuocum autem significat naturam unam, & eius definitioni respondet vna communis essentia, quæ perfectè ab ea declaratur.

TEXTVS XXXI.

Similiter autem se habent ei, quod de figuris, & circa animam sunt; semper enim in eo, quod est consequenter, est potentia, quod prius est & in figuris, & in animatis, vt in quadrato quidem triangulus est, in sensitiuo autem vegetatiuum. Quare secundum vnumquodque quærendum, quænam sit vniuscuiusque anima, vt quæ plantæ, aut quæ hominis, aut quæ bestię. Propter quam autem causam con-

Jacobi Zab-de Anima.

sequenter sic se habent, considerandum est. Sine enim vegetatiuum sensitiuum non est; à sensitiuo autem separatur vegetatiuum in plantis; iterum autem sine tactiuo quidem aliorum sensuum nullus est, tactus autem sine aliis est; multa enim animalium, neque visum, neque auditum habent, neque odoris sensum.



DECLARAT adhuc magis Aristoteles ordinem in partibus animæ non recedens ab exemplo figurarum, & inquit talem esse ordinem in partibus animæ, qualis est in figuris rectilinis, sicut enim in quadrangulo inest potestate triangulum, quia ducta diametro diuiditur quadrangulum in duo triangula actualia, ita pars animæ vegetatiua inest potestate in sensitua, & sensitua in intellectua. Latini hoc sic intelligunt. In parte animæ nobiliore inest facultas exercendi omnes operationes partium animæ ignobiliorum; sensitua enim potest exercere omnes operationes animæ vegetatiuæ, & intellectua potest exercere omnes operationes sensitiuæ partis, & fungi omnibus eius officiis. Ideo ex hoc loco colligunt quod in uno animato non est nisi una animal, vt in homine una est tantum anima intellectua fungens omnibus muneribus sensitiuæ, & vegetatiuæ, in bruto verò una est anima scilicet sensitua, quæ vim habet exercendi omnes operationes vegetatiuæ, hoc enim modo inest uegetatiua potestate, & virtute sua in sensitua, & sensitua in intellectua, quod si (inquirunt) diceremus in hanc esse plures partes animæ tanquam plures substantiales formas distinctas, non esset verum id, quod Aristoteles hic dicit, nam omnes essent actu in ipso animato, nec magis una, quam alia, at Aristoteles vult unam tantum esse actu, ceteras verò potestate, quatenus earum facultates insunt omnes in illa ultima, a qua illud viuens constituitur. Sed expositio hæc recta esse non videtur. Est enim considerandum, quid Aristoteles intelligat per potentiam, & per vegetatiuum, quando dicit vegetatiuum inesse potentiam in sensitiuo.

M m uo.

Iacobi Zabarellæ Patauini

uo. Vel enim intelligit ipsam substantiam animæ vegetalis inesse in sensitua, vel potentiam solam operandi: si substantiam, nullum congruum sensum habere possunt uerba Aristotelis, quo enim modo dicitur animus vegetalem inesse potentia in anima sensitua? non enim in potentia passiuâ, neque in actiua; non passiuâ, quia sensitua esset imperfectior vegetali: non actiua, quia sensitua non potest producere vegetalem. Si verò intelligat inesse in potentia in sensitua, id est potentia operandi proprias partis vegetalis inesse animæ sensitua, istæ secundum eos eodem modo inveniunt in ea, quo ipsam et potentia sentiendi, nam illa eadem anima animalis similiter habebit has omnes potentias sentiendi, nutriendi, augendi, generandi, ut hæc omnes insunt actu in anima animalis. Vel si dicantur inesse potentia, non minus ipsa sentiendi potentia inerit potestate, non actu, in anima sensitua, quod dicendum non est, neque ab Aristotele dicitur. Præterea ostendo, quod vegetatiuum nec pro potentia animæ distincta ab essentia, nec pro operatione hoc in loco sumi potest, sed solum pro ipsa substantia animæ vegetalis, quia nisi hoc dicamus non recta est comparatio, quam Aristoteles facit animæ cum figura. In figuris enim, dixit, triangulum inesse potestatem in quadrangulo, id quæ non est uerum de accidentibus trianguli, quia hæc non competunt quadrangulo, uerum in eo esse dicuntur actu, nec potentia, sed est uerum de ipsa trianguli substantia, hæc enim dicitur potestatem inesse in quadrangulo, quia fit actu per protractionem Diametri. Ergo si hoc pacto inest vegetatiuum in sensituo, oportet ipsam substantiam animæ vegetatua esse potestatem in sensitua, secus enim nulla est similitudo. Hoc etiam significauit Aristoteles in textu præcedente, quando dixit, ita esse in animabus, ut in figuris; animas enim uocauit, quia ipsas tanquam formas substantiales considerauit, non tanquam potentias operandi. Cum igitur necesse sit, vegetatiuum hic sumi pro ipsa substantiali forma, nec ullus conueniens sensus detur, quo dicatur hæc inesse potestatem in sensitua secundum opinionem Latinorum, patet non esse ad mentem Aristotelis eorum expositionem. Ego igitur dico, non posse locum hunc bene intelligi, nisi concedamus in eodem uiuente esse plures animas tanquam formas substantiales distinctas. Cum enim hæc cum materia constituant unum totum, cuius sunt substantiales partes, Aristoteles intelligit unam esse potestatem in alia sicut pars essentialis dicitur esse potestatem in toto. Videmus igitur, quomodo partes essentielles in toto esse dicantur, an potentia, an actu. Certum est, hoc esse dicendum inter partes essentielles, & quantitates, quæ partes quantitatua sunt eiuusdem ordinis, &

naturæ, nec una dicitur esse magis actu, quam alia, vel magis potestatem quam alia, ut in homine pes, & manus. Ad partes essentielles habent inter se ordinem perfectibilis, & perfectientis, & una ad aliam dirigitur, ut materia ad formam, ut potentia ad actum, & perfectibile ad perfectionem, & contentum ad continens, ideo ultima perfectio, quæ alias omnes complectitur, dicitur alias omnes continere, & tenere locum totius, reliquæ autem essentielles partes ab ea continentur, ab ea sumunt notionem, & esse, & definitionem, & sunt loco materiae, & partis respectu illius, quia illa sola simpliciter tenet locum formæ, forma autem est totum, materia uero pars, ut ait Aristoteles in secundo Physicorum trige simo primo. Quoniam igitur postrema forma in composito tenet locum formæ, & forma est actus, ideo ea absolutè actu est, reliquæ uero omnes formæ ab ea contentæ unâ cum materia sunt partes, & modo aliquo actu inesse dicuntur in illo composito, modo etiam aliquo potentia. Insunt actu, quatenus secundum suam substantiam in eo insunt, potestatem uero quatenus contentæ, & absconditæ quodammodo sunt sub forma ultimata, quæ dicit totalem perfectionem, & à qua sola sumitur nominatio totius, cui attribuitur omnes operationes, ut homini, nominantur enim à forma imperante, & dicitur homo non solum intelligere, sed etiam sentire, & moueri, has enim omnes operationes exercere dicitur anima humana quatenus sub se alias partes a se continet. Et quædam modum facit illud uiuens non esse uiuens cõe, sed hoïem, ita operationes uiuētis facit esse humanas, quare oēs ipsi attribuantur. licet per diuersas substantias partes edat illas diuersas operationes. Hoc cum ita sit, possumus locum hunc dupliciter interpretari, primò ut per vegetatiuum, & sensitiuum intelligamus non animas, sed animata corpora; nam in animali, quatenus est animal, sensitua anima est forma, quæ continet omnia, proinde sensitiuum est totum ipsum animal ex dicta anima constans, & ex reliquis omnibus partibus tanquam ex materia. Vegetatiuum igitur est pars sensitua animalis, & habet locum materiae, & dicitur esse in potentia cum sensituo quatenus sub eo continetur, & quodam modo clauditur, & ab eo determinatur. Consona est hæc expositio uerbis Arist. qui dicit: *Et in figuris & in animatis*, quare comparat figuras cum animatis, non cum animabus, nec est ita absurda expositio, ut multi putant. Sed dato etiam quæ comparatio ab Aristotele fiat figurarum cum animabus, non cum animatis, possumus daæ uerbis Arist. sensum conuenientissimū, nã plures anime in eodẽ composito possunt intelligi duobus modis sicut in text. decimonono dictum est; uno modo, ut sint plures formæ non subordinatæ, sed omnes ultimatæ, & tenentes locum actus, quæ

senten-

sententiam Aristoteles Platoni attribuit; altero modo, ut sint subordinatae, & una tantum tenent locum actus & formae respectu aliarum, illae vero respectu illius tenent locum materiae, & potentiae, & hoc modo fit ex eis omnibus una anima nominata a summo actu, & huius dicuntur ceterae esse partes, & in ea contineri potestate, quatenus non sunt diuisae ab illa, & stat sub eius determinatione, & imperio.

Hoc significat comparatio cum figuris ab Aristotele facta, triangulum enim ita inest in quadrangulo, ut sit pars substantiae ipsius, & tanquam materia respectu totius, quae non ita inest potestate, ut aliquo modo, etiam non inest actu. Actum enim inest in quadrangulo illa pars, sed quia habet tantum locum materiae & stat sub terminatione quadranguli, eatenus dicitur potestate inesse. Sic inest anima vegetatiua in sensitua, quatenus non tenet locum determinantis, sed determinati. & ita potestate inest quodam modo, & quodam modo actu; est enim in potentia ad esse separatum, non ad esse simpliciter. Hoc idem in numeris inspicere possumus, inest enim ternarius in quaterario partim parte, partim actu, nam est actualis pars eius. Sed quia tenet solum locum materiae, est in potentia ad proprium esse formale, quod habet quando per se, & separatus consideratur. Ita videtur locum hunc interpretari Simplicius, dicens. Triangulum in quadrangulo non ita actu inest, ut quando per se erat; & nutritium non ita est actu in sensituo, ut quando erat per se. Significat igitur partim potestate inesse, partim actu; nam si intelligeret in pura potentia, sic non unus circulus est potestate in quadrangulo, cum in eo formati possit. Hoc idem significauit Aristoteles in textu precedente dicens: *Similiter in distis animabus*, has enim non solum potentias vocat, sed animas, sunt enim animae quatenus sunt plures formae substantiales, sed quatenus omnes in eodem animato consueunt unum quoddam, quod dicitur anima tota, eatenus sunt partes animae, non sunt plures animae, sed earum vltima tum secundum seipsam dicitur anima, tum respectu aliarum, dum enim consideramus, exempli gratia in homine totum harum partium aggregatum, quod nominatur a parte intellectiua, sic intellectiua significat animam totam, quod si intellectiua sola sumatur, & ad locum aggregatum referatur, dici et potest pars animae, licet ut formam dicimus partem compositi, & quandoque etiam per formam significamus totum compositum, & è conuerso Aristoteles saepe nomine compositi significat formam, ut quando inquit, qui dicit celum; dicit formam. Ideo quando in principio tertij libri Arist. dicit. *De parte autem animae, quae & cognoscit, anima & sapit*, sumit intellectiuam ut partem totius aggregati, quod ibi nomine animae significauit. *Quare secundum unumquodque*

quarendum, quae una sit vniuersalisque anima. Haec est conclusio omnium dictorum de ordine partium animae, quoniam enim anima est commune analogum, quod dicitur secundum prius, & posterius, ideo non sufficit cognitio animae in communi, neque sufficit leuis, & confusa cognitio singularum, sed oportet cognoscere distincte animas, ut his verbis significat Aristoteles, & ita proponit in sequentibus agendum de singulis animae partibus, quas tres esse significat, vegetalem, quam plantae solum habent ex omnibus praenominatis, sensitiuam, qua omnes bestiae participant, & intellectiuam, quae est hominis propria. Ideo notare in his verbis possumus, Aristotelem has non solum vocare potentias, sed animas, cum dicat, *vniuersalisque anima*, de motiua vero nihil dicere, quia haec non est anima ab illis tribus distincta, sed solum potentia quaedam animae sensituae, & modo etiam aliquo partis intellectiuae, *Propter quem autem causam*. Quoniam in partibus animae ordinem declarauerat, nunc inquit, causam huius ordinis esse considerandam, nec tamen eam in praesentia considerat, sed id faciet in calce tertij libri; hic enim dicere hoc voluit excusationis gratia quia aliquis perire poterat, ut ordinis huius causam assignaret. Sed remissa ad alium locum consideratione huius causae, nunc ipsum tantum ordinem iam declaratum repetit dicens, primam omnium esse partem vegetatiuam, quia haec sine sensitua esse potest, proinde sine ceteris omnibus, ut patet in plantis, non tamen è conuerso, quia sensitua non potest esse sine uegetali, quare uegetalis est secundum naturam prior. Deinde ordinem significare volens inter sensitiuam, & motiuam secundum locum, considerat ordinem inter tactum, & alios sensus nobiliores quem etiam in textu decimo septimo considerauerat. Tactus ait datur sine perfectioribus sensibus, ut in Zoophyris, sed alij sensus non possunt esse sine tactu, quare tactus est illis prior. Quoniam igitur ubi sunt sensus perfectiores, ibi est motus progressiuus, & ubi hic, ibi illi, ideo sensus est secundum naturam prior motu. Nominans autem Aristoteles sensus perfectiores, omittit gustum, & solos tres nominat, visum, auditum, & olfactum (Auctores autem habuit codicem deprauatum, in quo alia quaedam verba addita sunt, quae videntur respicere sensum gustus) cur autem omittat gustum, ratio est, quia ipsum confundit cum tactu, quia animalia omnia cum habeant sensum, & sumant alimentum, sensum alimenti habeant necesse est, proinde gustum aliquem saltem imperfectum. Sed hanc questionem distinctionem Aristoteles hic facere nolens, ut etiam in textu decimo septimo notauimus, gustum dimisit, & ipsum cum tactu confundit, satis habens nominare tres reliquos nobiliores sensus.

Iacobi Zabarellæ Patavini

fus, cum quibus semper est coniunctus motus progressivus. Auerroes in Commentario de gustu loquens dicit, quod si quæ animalia ex rebus sapore carentibus nutriuntur, illa habent gustum imperfectum, quia discernunt solas tactiles qualitates calidum, frigidum, humidum, & siccum, ideo talis gustus est quidam tactus. Sed in his verbis dubitatur, quia alimentum non potest esse corpus simplex, sed necessarium est mistum ex elementis, quare etiam sapidum, quia omne mistum habet aliquem saporem. Ad hoc responso sumitur ex ipso Auerro, & ex Aristotele in tractatione de quinque sensibus, præsertim in capite de Visu, ubi dicitur, quod aliquid dicitur invisibile, quia vix visibile est; sic ergo dicamus, quod omne mistum habet aliquem saporem, sed aliqua habent saporem ita debilem, ut vix sentiantur, ideo nos quædam vocamus insipida, quia eorum sapor ita debilis est, ut vel non moveat sensum, vel vix moveat. Io. Gram. hic quasi addere aliquid volens, quod ab Aristotele fuerit prætermisum, considerat etiam ordinem inter tres sensus nobiliores, & ostendit olfactum esse priorem naturæ auditu, & auditum visu, quia visus non potest esse sine illis, illi verò possunt esse sine ipso; sic potest olfactus esse sine auditu, sed non auditus sine olfactu. Mihi tamen vanus esse videtur Ioannis labor, quia cum solus tactus necessarius sit animali ad esse, alij verò sensus dati sint ad bene esse, nullus est in eis necessarius ordo, quo fit, ut non solum detur auditus sine visu, ut in talpa, sed etiam visus sine auditu, ut in apibus. Quod si dicat, Aristotelem testari in capite quadragesimo libri noni de historia animalium, dubium esse, an apes audiant, necne, hoc tamen habemus contra ipsum, quod apud Aristotelem non est necessarium, ut ubi est visus, ibi sit auditus, hoc enim dato, non esset dubitandum, an apes habeant auditum, necne.

TEXTVS XXXII.

Et sensitiuorum alia quidem habent secundum locum motuum, alia verò non habent: vltima autem & minima ratiocinationem, & intelligentiam, quibus enim inest ratiocinatio corruptibilem, his & reliqua omnia, quibus autem illorum vnum quodque, non omnibus ratiocinatio; sed quibusdam quidem

neque imaginatio, alia autem hac sola viuunt. De speculatiuo autem intellectu alius sermo est. Quod igitur quæ de horum vnoquoque ratio, hæc propriissima & de anima, manifestum est.



ROSEQVITVR declarans ordinem partium anime & eundem, quem dixit esse inter tactum, & alios sensus, nunc dicit esse inter sensum, & motum progressivum.

Sensus enim amplè sumptus æqualis est ambitus cum tactu, & sic motus progressivus cum tribus perfectioribus sensibus, ut iam diximus tum in textu precedente, tum in decimosextimo. Inquit igitur, quod eorum, quæ habent sensum, alia habent motum, alia non habent, proinde sensus est prior naturæ motu, quia potest esse sine motu, at non motus sine sensu. Postea autem quando dicit, *Vltima autem, & minime ratiocinationem, & intelligentiam*, ponit vltimum vitæ gradum, qui est posterior alius secundum naturam, quia non potest esse sine illis, & illi possunt esse sine ipso, sique est gradus humanus, quem Aristoteles vocat vltimum, quia postremus omnium est, & quasi vltimum naturæ opus in hoc inferiori mundo, & aliorum operum finis, in quo natura videtur quiescere. Habet igitur vltimum, & præstantissimum locum in hoc inferiori Mundo: dicit *minimus*, id est, paucissima, paucissimis enim animalibus datus est diuiculus, & visus rationis, quia hominibus solis. Dicitur illa, *intelligentiam*, melius uerteretur, *discursum*, cum Græcè habeamus *λογισμὸν ἢ διάνοιαν* ratiocinationem, & discursum, quibus duobus uocabulis indistinctè Aristoteles utitur ad significandum quartum, & vltimum vitæ gradum, sicut etiam supra notauimus, quem uocauit etiam *ἄνθρωπος*, & *ῥητορ*; his enim omnibus uocabulis cum & in superiori parte, & in tertio libro Aristoteles utatur ad significandum intellectum nostrum possibilem, & quartum gradum vitæ, certum est hic quodque significari partem intellectiuam, sed non cogitatuam, ut Auerroista dicunt. Hanc quartam animæ partem, dicit Aristoteles, esse alius posteriorem naturæ, quia ubi hæc est, ibi cæteras omnes esse necesse est, sed addit *corruptibilem*, ut cælum excipiat,

piat (quod similiter excepit supra in textu de-
cimo tertio) in quo est potentia intellectiva ab-
sque sensitiva, & nutritiva, unde etiam colligi-
mus *1. 2. 1. 1.* & dicitur non significasse nisi
partem intellectivam. Vbi vero sunt reliquæ
ibi non necesse est, partem intellectivam inesse,
vt patet in plantis, & in brutis animalibus,
quare illæ sunt natura priores parte intellectu-
tiva. Quod autem ubi sunt aliæ potentia, ibi nõ
semper fit ratiocinatio, probat Aristoteles ar-
gumento sumpto ab imaginatione, & est argu-
mentum à maiori ad minus. Magis videtur,
quod imaginatio insit omnibus, quam quod
ratiocinatio, quia patet ratiocinationem esse
multo nobiliorem imaginatione, proinde cũ
paucioribus communicata, quia nature mu-
ta, quanto nobiliora sunt, tanto maiora sunt,
& paucioribus tributa a natura; atqui imagina-
tio non omnibus inest, ergo neque ratiocina-
tio inest omnibus. Quod autem non omnibus
insit imaginatio potest duobus modis intelligi
vt innuit Ioannes Grammaticus, primò enim
possunt intelligere, non omnibus viventibus.
sic enim clarum est non omnibus inesse ima-
ginationem, quia non plantis, secundò possunt
intelligere non omnibus animalibus; vt
illud dictio, quibusdam, refertur ad illam dictio-
nem, *sentiuuntur*, vt Aristoteles dicat, quibus-
dam sensitiuis neque imaginatio inest; quæ
positio mihi videtur probabilior, quia adeo cla-
rum est de plantis, quod non habent imagina-
tionem, vt supenuacium sit id Aristotelem ex-
primere; secundum hanc autem expositionem
erat intelligenda imaginatio illa perfectior, quæ
retinet speciem obiecti absentis, de qua in textu
vigesimo diximus; hanc enim non habent
nisi perfectiora animalia, imperfectiora verò
imperfectam quidem habent imaginatiuam,
sed non hanc perfectam, vt Aristoteles hic si-
gnificat. Quando autem dicitur, *Alia verb hæc so-
la vivunt*, non est intelligendum, quod aliqua
habeant solam imaginatiuam sine vlla alia ani-
mæ potentia, id enim impossibile est, sed hoc
dicitur ad exclusionem nobiliorum tantum po-
tentiarum, nempe potentia intellectiva, vt si-
gnificetur, dari imaginationem sine ratiocina-
tione, proinde esse natura priorem ratiocina-
tione. Neque absurdum est, quod Aristoteles
dicat, *hæc sola*, licet adsint aliæ quoque poten-
tiæ ignobiliores, quia vnumquodque denomi-
natur ab illo, quod in ipso supremum, ac nobi-
lissimum est, sic dicimus hominem solo intel-
lectu vivere, quia intellectio est perfectissima
omnium humanarum operationum; quare et-
iam bruta, quæ habent illam perfectiorem
imaginationem, dicuntur hæc ratione vivere
hæc sola, id est hæc solam in ijs esse summam
animæ potentiam. Illis autem verbis. *De spe-*

culatino aut intellectui alius sermo est, excepit Ari-
stoteles à presenti consideratione intellectum
speculatiuum, de quo dubium est, vt etiam in
textu vigesimo primo dixerat. De qua exce-
ptione illud dicitur, quod est in loco di-
ximus, intellectus enim speculatiuus non est
quid diuersum à quarto gradu vitæ, seu a par-
te illa animæ, quam Aristoteles modo intelle-
ctum, modo discursum appellauit, sed quia in-
tellectus varias habet operationes, & in aliqui-
bus diuinitatem quandam, & separabilitatem
a corpore præferat, in aliquibus verò non ite,
ideo Aristoteles præcedentibus verbis ipsum
considerans & ratiocinatem, & discursum
asseruerat dixit, esse inseparabilem ab aliis
animæ partibus, quoniam hæ operationes nul-
lum hæc in re dubium faciunt. Postea verò
eundem considerans vt speculantem essentias
rerum, quæ est ipsius operatio præstantissima,
dubium esse dicit, an sit separabilis à cæteris
animæ partibus, an inseparabilis, & alium de
ipso manere sermone, videlicet in tertio li-
bro, quare hic nihil de ipso determinat. Sunt
qui dicunt, Aristotelem per ratiocinationem,
& discursum significasse intellectum practicũ
vt distinctum à Speculatiuo, & cum dixisse in-
separabilem: quam expositionem an admittamus,
necesse parum tetert, eadem enim est sub-
stantia intellectus nostri siue agentis, siue con-
templantis, siue imperfecte, siue perfecte cog-
noscens, & omnibus his modis acceptus æ-
que est vel separabilis, vel inseparabilis, licet
non ita videatur sub vna operatione, vt sub
alâ propter diuersam ipsarum nobilitatem, &
propter causam a nobis consideratam in textu
vigesimo primo. Possunt igitur per ratiocina-
tionem, & discursum intelligere intellectũ
practicum; possunt etiam intelligere eundem
vt in rerum cognitione versantem, sed cum di-
scursu, & debilitate, & imperfecte, & cum labo-
re, his enim omnibus modis operans nullam
secundum Aristotelem habet diuinitatis, seu
æternitatis speciem; sed aliquam tamen habet.
vt rerum essentias contemplans; quare præce-
dentia verba dicta sunt ab Aristotele secundũ
mentem propriam, ideo asseruerant, hæc ve-
rò dicuntur sub dubio, quia secundum appa-
rentiam tantum, & secundum hominum opinio-
nem. Tandem ex omnibus dictis concludit
Aristoteles, quod venissima, ac perfectissima
animæ definitio est illa, quæ singule partes ani-
mæ seorsum propriis definitionibus definiuntur;
quamuis enim communem quoque ani-
mæ definitionem assignare oportuerit, tamen
scientialior, ac perfectior hæc est quæ particu-
lariter singularum partium animæ natura, &
essentia seorsum declaratur. *Abripitæ p. 1. 2. 1. 1.*

93
LIBRO DE FACULTATIBVS ANIMAE
IACOBI
ZABARELLAE
PATAVINI

Libro

DE FACULTATIBVS ANIMAE.



Propositio, ac diuisio dicendum.
Cap. I.



VVM animæ naturam declarandam susceperit Aristoteles in tribus de Anima libris, neque alia ratione consideratam quã prout causã, & principiu aliorum est, duas eius tractationes in ijs libris ab eo factas notare possumus. quoniam enim anima tum corporis animati principium est, vt forma ipsum constituens, tum operationum vt effectrix, per vtrumque respectum declarare voluit quid sit anima. Prius etenim eam definiuit per respectum ad corpus animatum, cuius est forma, dicens eam esse primum actum corporis naturalis instrumentalis; qua communi definitione omnem animam complexus, significauit eam esse omnis animæ conditionem, & naturam, vt sit actus, & perfectio, qua corpus viuens constituitur, & in specie collocatur. Deinde verò eandem considerare statuit etiam prout respectu operationes, quemadmodum in contex. 33 hb. 1. videre est; & de singulari animæ parte ab eo loco ad finem usque lib. 3. hac ratione diligentissime pertractauit. Quod igitur ad priorẽ animæ considerationem attinet, eam nos in præsentia ad eos, qui libros Aristotelis vel voce, vel scriptis interpretentur, remittimus, quia eorum officium sit Aristor. verbo, & ipsam animæ definitionẽ, & singulas eius particulas declarare: sed & nobis alia fortassis occasio dabitur, qua aliquid de ea definitione dicamus: nunc de altero animæ respectu quædam, qua prolixiorẽ disputationem postulare videtur, quã vt in commentarijs exponi conueniat, scribere

constituimus: quum enim plures operationes animæ sint, quarum edendarum naturalis facultate præditam esse animam constat; ipse factum est, vt respectu diuersarum opinionu diuersis etiam facultates philosophi omnes animæ attribuerint. Quum igitur Aristoteles in libris de Anima solitus sit animam, & eius partes facultatum nominibus appellare: tam certum est, vegetatiuum, sensitiuum, motiuũ, appetitiuum, intellectiuium, & alia eiusmodi nomina facultatum esse, & varias operationes respicere: illud nobis considerandum proponitur, de quo solent philosophi nostri controversari, quomodo hæc facultates tum ad ipsam animæ substantiam, tum ad seinuicem referantur: queritur enim, an à substantia animæ distinguantur, an potius sint idem, quod illa; queritur etiam, quo discrimine ipsæ discrepent inter se, & quot sint. hæc igitur considerata sit statim in primis, id, quod paulò antè tetigimus, nomen facultatis in præsentia à nobis sumi propriè prout respicit operationem, & significat potentiam operandi, vnde Latini potentias animæ eas appellare consueuerunt: quum eadem potentia respiciat actum, duplex etiam est facultas, vna est, qua respicit actum primum, eaque est matærie potentia; altera verò, qua respicit actum secundum. & est potentia formæ, cuiusmodi sunt facultates animæ; de quibus in præsentia sermonem habituri sumus.

An facultates ab essentia anime distinguantur, opinio Scoti, & Greg. Ariminens. cum eorum argumentis. Cap. 11.

CONSIDERANDVM primo loco est, an facultates distinguantur ab ipsa anime substantia, an in eadem, quod illa: sed ad omnem tollendam ambiguitatem, sciendum est, posse duobus modis intelligi id, quod Latini dicunt realiter differre: primum enim sumitur pro eo, quod est differre subiecto, ut quando cum Aristot. dicimus, materiam & privationem non esse distinctas re, id est subiecto, sicuti neque pomum & albedo, quum simul sint subiecto, distingui dicuntur, sed solum ratione. Altero modo sumitur pro eo, quod est esse res diuersas, & secundum essentiam distinctas, etiam animo non cogitante: sic autem dicimus materiam & privationem esse distinctas re, sic etiam pomum & albedinem, quum eum toto genere differant, maxime dicuntur distingui re, hoc est essentias habere diuersas: questio autem presens nullum habet locum iuxta priorem acceptionem: quum enim in eodem viuent in sint facultates, & anima ipsa, certe non distinguuntur subiecto; sed loci habet iuxta posteriorem tantum acceptionem, querimus enim quum simul sint in eodem, an potentie sint quid reale distinctum essentialiter ab ipsa anime substantia, an idem sint, quod illa? Scotus lib. 1. Sentent. distinct. 16. & Gregorius Ariminensis ibidem quest. 3. nituntur ostendere potentias anime esse ipsam rem anime substantiam, quae quum varias operationes respiciat, variis etiam nominibus appellari solet, quae dicuntur potentie anime, prouide hæc sunt idem re, quod ipsa anime substantia, & hæc sententiam sequitur magna pars recentiorum philosophorum. Contra vero Thomas existimauit, potentias esse qualitates secundæ speciei, manantes ab essentia anime, prouide ab ea distinctas re, sicut apud est variis in locis legere possumus: præterea verò in 1. part. Sum. q. 77. artic. 1. & in 1. Sentent. distinct. 4. quest. 1. Hanc eandem sententiam sequutus est Aegidius in Quolibeto 3. quest. 1. & Ioannes Gandauensis in lib. 2. de Anima. Præsententia Scoti hæc ab ipso, & ab alijs argumenta afferuntur. Primum est, de quo dicitur definitio, de eodem dicitur & nomen definiti, atque de forma prædicatur definitio potentie actiue, ergo & nomen anime igitur est sue potentie: maior clara est, minor probatur auctoritate Aristot. in 9. Metaph. ubi potentiam actiuam ita definit, potentia actiua est principium transmutandi aliud quatenus est aliud; atque forma est huiusmodi principium, ergo forma est potentia actiua. Secundo sic argumentatur sicuti se habet potentia passiuæ ad patientem, nescitque ad materiam primam, ita & potentia actiua

ad agens, nempe ad formam, at potentia materie passiuæ est materia ipsa; ergo etiam potentia actiua est ipsamet forma: probant similitudinem per ea, quæ dicitur ab Aristot. in 9. Metaph. quæ nunc recensenda non sunt: assumptum autem ita probant, si potentia materie esset aliquid diuersum a natura materie, esset accidens; ergo aliquid accedens in materia reciperetur ante formam substantialem, quod est absurdum. Tertio, sicuti se habet forma merè naturalis ad suas operationes, ita etiam anima ad suas; at forma merè naturalis est immediatum principium suarum operationum absque vlla potentia media, ergo & anima; nullè igitur sunt potentie distinctæ ab essentia anime, sed sunt anima ipsa: similitudo est manifesta, quia non debet anima esse minoris perfectionis, quàm forma inanimata, imò debet esse maioris, forma autè inanimata potest exire in actum secundum absque vlla potentia media: quod probatur & de substantiæ forma, & de accidentali: forma enim substantialis est natura, at natura est principium motus immediatum; ut denotat dictio illa, primo, in definitione naturæ: tales etiam sunt formæ accidentales, nam calor ignis est immediatè causâ calefaciendi alia sine vlla potentia media, sic granitas & leuitas sunt causæ immediatæ mouendi elementa ad sua loca; igitur anima multo magis debet esse immediatè causâ suarum operationum; ergo non per potentias medias. Quarto, natura nihil frustra facit, nec abundat in superuacaneis, atque ipsa anime substantia iustitias est ad producendas omnes operationes seclusâ ope cuiuslibet extra se; ergo frustra ponuntur potentie ab ea distinctæ. Quinto, agens nunquàm agit in extremum, quin prius agat in mediū, si mediū habeat; itaque si anima efficit operationes per medias potentias, necesse est ut prius agat in ipsas potentias, quod est absurdum, & inexcogitabile. Sexto, si potentie sunt diuersæ ab essentia anime, & ab ea manant, ergo ab ea pendunt ut a causa, in quo igitur causæ genere certè non vta materia, neque vt a fine, neque vt a forma, ut patet, ergo vt ab efficienter; igitur anima aliquid immediatè producit, quod aduersarij negant, producit enim ipsas potentias: quod si dicant has produci per alias potentias medias, procedemus in infinitum, quod dicendum non est. Septimo, si nullum agens potest immediatè aliquid producere, sed solum per potentiam mediam; ergo neque ipsa potentia poterit immediatè operationem producere, nisi per aliam potentiam mediam, & sic illa per aliam, quare procedemus in infinitum. Octavo, si anima, ut operetur, requirit potentiam a se distinctam; vel eam requirit ob suam perfectionem, vel ob suam imperfectionem at neutro modo requiritur, ergo nullo, non ob suam imperfectionem, quia hoc posito, formæ accidentales,

ales, quum sint imperfectiores, magis requirerent huiusmodi potentias, at non requirunt, ut ante dictum est de calore, & leuitate ignis, non etiam ob suam perfectionem, quia substantiæ a materia abiunctæ, ac Deus ipse, quum sint perfectiores, magis requirerent, quod tamen dicendum non est. Postremo sententiam hanc confirmant auctoritate Aristotelis in libris de Anima in pluribus locis: nam in cõtex. 9. lib. 2. inquit, si esset oculus animal, potentia visiva esset forma eius, ergo potentia est idem quod anima: deinde in contextu decimo, inquit, anima est sicuti potentia instrumenti; postea vero passim in ijs libris ita potetias animæ considerat, ut patet se de ipsis animæ partibus loqui; dicit enim naturas, & gradus animatorum ab his potetijs constare, quod falsum esset, si potetiz essent qualitates, quoniam igitur ubique potetias cum anima ipsa confundit, non censuit eas esse aliquid præter ipsam substantiã animæ, sed esse ipsammet animam.

Opinio Thomæ, & Aegidij, & eorum argumenta.
Cap. 111.

ECONTRARIO autẽ ad probandum potetias animæ esse qualitates, per quas anima suas operationes edat, multa argumenta a Thomæ, & ab Aegidio, & a Ioanne Gandauense afferuntur, ut apud eos videre est, ego verò pauca præcipua seligam: & quia sententiam hanc veriorẽ esse puto, afferam etiam responsiones, quibus ad singula aduersarij vtuntur, & quantum roboris habeant, considerabo. Primum argumentum, quo opinio Thomæ comprobatur, tale est: potetia naturalis, seu aptitudo ad operandum ponitur ab Aristotele in secunda specie qualitatis, at potetiz animæ sunt essentialiter in secunda specie qualitatis, pinde sunt re distinctæ ab anima, quæ est substantia. Ad hoc respondent aduersarij, nõ omnem potetiam operandi poni ab Aristotele in secunda specie qualitatis, sed solam potetiam ad bene, seu facile operandum, vel ad facile resistendum. Sed hæc responsio nullius momenti est, & iam abunde reprobata a nobis fuit in lib. 1. de materia prima, quoniam differetia per magis & minus non variat speciem, multo igitur minus potest variare genus: & quemadmodum actus currendi non differt genere ab actu bene currendi, ita neque potetia currendi differt genere a potetia bene currendi, potetia enim respicit actum, quare vt habeat actum ad actum, ita & potetia ad potetiam. Sumitur etiam alia huius confirmatio ex habitu, & dispositione, quæ specie non differunt, sed solum secundum magis, & minus fixum: quare neque potetia bene currendi differt specie a potetia currendi absolute. Se-

cundo ita argumentantur: si anima esset idem, quod suæ potetiz, ipse quoque potetiz inter se essent idem, quia quæ alicui tertio sunt idem, etiam inter se sunt idem, igitur potetia visiva erit idem, quod potetia motiua, & quod potetia olfactiua, & quod reliquæ omnes: hoc tamen nemo assereret, quia potetiz sunt plures, non vna. Ad hoc alij respondent, potetias animæ dupliciter considerari posse, vno modo secundum internam rationem, altero modo secundum externam: ideo si secundum internam rationem cõsiderentur, eorum argumentum esse obcedendum, hæc enim ratione omnes sunt ipsamet anima, quæ vna est, & hoc solum eo argumento ostenditur: si verò considerentur secundum rationem externam, dicunt argumentum nihil habere roboris, quia quatenus eadẽ anima respicit varias operationes, appellatur nominibus diuersarum potetiarum ratione diuersorum respectuum: quam suam opinionem declarantes dicunt potetiam esse animam ipsam, & nihil aliud ei supraddere, quàm respectum quandam, quoniam anima est substantia quedã non otiosa, sed (vt auiunt) virtuosa, & apta ad multasiam operandum; quare ista aptitudo nihil aliud est, quàm anima ipsa vt respiciens hæc, aut illam operationem. Sed contra hanc responsionem ita argumentari possumus, illæ aptitudines, quæ secunduam externam rationem respiciunt varias operationes, & in quibus potetiarum distinctio consistit, vel sunt aliquid, vel nihil, si nihil, nulla igitur erit potetiarum differentia, quare argumentum cõtra esse viget: si verò aliquid, vel sunt substantiæ, vel accidentia, substantias quidem nemo diceret: sic enim non possent esse, nisi diuersæ formæ substantiales; si verò sunt accidentia, vt reuera sunt, considerandum est, in quamam sint Categoria, in Categoria quidẽ relatiuorum poni non possunt, quia non est relatio, nisi inter illa, quæ simul actum sint, nõ est enim pater nisi qui actum filium habeat, quo fit vt semper necessarium sit vno relatiuorum eum stare, alteru quo que existere, at in anima sunt actum istæ facultates etiam nulla existente operatione. Neque dicere possunt esse relationem rationis, quoniam etiam animo non cogitante habet anima potetiam videndi distinctam a potetia ambulandi, nulla etiam existente actu visione, aut ambulatione: igitur hæc potetiz non habent esse respectuum, sed absolutum, pinde in nulla alia Categoria statui possunt, nisi in Categoria qualitatis, vt cõsiderantibus manifestum est: itaque aduersarij hoc dicentes veniunt in ipsamet opinionem Thomæ, quæ enim dicunt potetias omnes secundum internam rationem idem esse, nil aliud est, quàm dicere vnã esse animæ substantiam, a qua omnes emanant: quum autem dicant eas distingi secundum varios respectus, statim coguntur

guntur eas vel esse qualitates, vel nullo modo distingui, & ita argumentum aduersus eos validum esse. Alia quoque ratione potest eadem ipsorum responsio impugnari; nulla est magis interna, seu magis essentialis consideratio, quã quã significatur per hanc duplicatam, quatenus: quod patet testimonio Aristotelis in 1. Poster. ubi docet hanc esse præcipuam, & supremam conditionem, quæ in propositione faciat necessarium, & essentialem conexum; ergo nulla esse potest intimior ratio potentie vilitat, quã quã significatur dicendo, potentia visiva quatenus est potentia visiva, itaque si nulla est magis interna ratio quã hæc, & potentie secundum internam rationem omnes idem sunt, sequitur potentiam visivam, quatenus est potentia visiva, esse potentiam abstractivam, & potentiam ambulativam: patet igitur vanam esse eorum distinctionem internam, & externam, nisi intelligatur eo modo, quom dixerunt, nempe vnam esse animæ essentiam, potentias verò esse diuersas aptitudines ad varias operationes, & externas dici, quia sunt extra animæ essentiam, quom sint qualitates eã insequentes, quarum singula quatenus talis, absolutum quoddã est, & ab alijs distinguitur: hoc videtur cõsistere Ludouico Buccaferrus, qui prædicta distinctione vtitur, sed tandem veritate coactus abserit essentiam animæ esse quoddam prius, potentias verò esse posteriores, quod est concedere eas distingui a substantia animæ. Præterea aduersus id, quod illi dicunt, animam esse substantiam quandam virtuosam, tali argumento vti possumus ex eorũ verbis desumpto: anima est virtuosã, ergo non est virtutes ipsæ, quia neque concreterum potest predicari de suo abstracto, neque abstractum de concreto; neque enim album est albedo, neque albedo est alba, igitur si anima est ipsæmet potentie, seu virtutes, vt illi dicunt, non rectè vocatur potes, seu virtuosã, vel, si rectè ita appellatur, aliud est ipsa anima habens virtutes, siue potentias, & aliud potentie ipsæ. Præterea sic pro opinione Thomæ argumentari possumus: potentia operandi respicit actum, id est operationem ipsam, sed semper nobilior, & perfectior est actus potentia ipsum respiciente, ergo si potentia essentialiter, & secundum internam rationem esset anima ipsa, operatio, quæ est accidens, esset perfectior, quã anima, quæ est substantia. Aliud quoque argumentum constituere possumus ex duobus, quæ a Thoma vt distincta ponuntur in prædicto loco primi Sententiarum: sicuti se habet posse ad esse, ita potentia ad essentiam, sed in anima differat posse ab esse, ergo & potentia ab essentia, quod differat posse ab esse, probat ibi Thomas ratione supernaturali, quæ aliena est a nostra consideratione, nos autem id probare possumus ratione naturali, quod est aliud Thomæ argumentum in eodem lo-

co: nam anima secundum suum esse, respicit totum corpus vta se formatum, & constitutum, at secundum suum posse, respicit operationes, & distinctas eiusdem corporis partes tanquam instrumenta, quibus vtitur ad operandum: hoc autem discrimen in aliqua corporis nostri parte notare possumus; aliquis enim oculos habens cæcus est, quare in eiusmodi oculo est anima secundum suum esse, quia oculus est animatus, & habet substantiam animæ in seipso, non est autem ibi anima secundum suum posse, quia non potest operari, & videre: quoniam igitur ibi est substantia animæ absque potentia visiva, aliud est ipsa visiva potentia, aliud est substantia animæ. Alijs quoque argumentis vtrum in memoratis locis Thomæ, & Aegidij, & Ganduensis, quæ quom infirmiora videantur, dimittimus, præsertim quia apud eos legi posunt.

Vera sententia, & eius declaratio.
Cap. 1111.

EGO in hac controuersia, licet magis ad Thomæ, & aliorum prædictorum opinionem accedã, eam tamen penitus recipere non possum, sed adhibendam ei esse puto quãdam correctionem, arbitror enim totã huiusce rei veritatem in duobus dictis esse constitutam: alterum aduersus Scotum tale est, facultates animæ sunt re distincte ab ipsa animæ substantia, & sunt qualitates secundæ speciei: alterum verò aduersus Thomam, & alios est, facultates animæ non sunt agentia media inter animam, & operationem, vt Thomas, & Aegidij existimant, sed sunt solummodo conditiones quædam, & aptitudines animæ ad operandum. Horum prius fati probatur argumentis antea pro Thoma adductis, quibus reuera nil aliud ostenditur, nisi facultates esse qualitates ab animæ essentia distinctas, ar non ostenditur eas esse agentia media, sicut illi existimasse videntur. Alterum autem dictum probatur argumentis Scoti, eorum enim plura contra Thomam efficacissima sunt, nec solui posse videntur, dum dicimus potentias esse agentia media inter animam, & operationes, sed a nobis hoc negantibus facillimè soluentur. Vt igitur veritas clarior fiat, & omnia aduersantia argumenta soluantur, notanda sunt quædam. Primo loco sciendum est, potentiam operandi esse accidens quoddam medium inter priuatiuum, & positium: quom enim notet priuationem actus, videtur esse priuatiuum potius, quã positium, non est tamen pura priuatio, sed est quoddam reale, & absolutum, est enim aptitudo, ac prope nio quædam ad talem actum, quam Arist. in genere qualitatis collocauit directè tanquam eius speciem: quod si esset mera priuatio, in nulla Categoria poni posset, nisi per reductionem;

Iacobi Zabarellæ Patavinii

nem; adeo vt hinc colligere possimus, facultatem operandi esse quidem rem quandam positiuam, & absolutam, sed debilis admodum, ac tenuis entitatis. Secundo loco notandum est hanc potentiam, siue aptitudinem præsupponere in eadem re aliam naturam priorem, quam insequatur: hoc autem satis videtur con siderantibus esse manifestum, quia omnis operatio fit ab actu quare aptitudo operandi, quum sit potentia, præsupponit necessario priorē aliquam actualem naturā, a qua provenit, & potest inductione declarari: nam potentia recipiendi omnes formas, quæ inest primæ materiæ, ipsam materiæ naturam insequitur, & in elementis grauitas, & leuitas nil aliud sunt, nisi potentia naturales, quibus elementa propensa redduntur ad sua loca naturalia, hæc autem ipsas elementorum formas consequuntur: alia quoque plures eiusmodi potentiæ naturales consequuntur alia accidentia priora, vt illæ, quæ exempli gratia nominantur ab Aristotele in capite Qualitate, cuiusmodi dicitur, qui naturalem habet potentiam bene currere, sed hæc necesse est vt ab aliqua causā priore proveniat, veluti ab optima partium corporis inter se proportionem, vel a conueniente qualitatū temperie, seu a bona rotius corporis habitudine, vel ab alia aliqua eiusmodi causā, quæ necessario differt specie ab ipsa potentia, & quandoque etiam genere: nam si dicatur esse temperies, ea vel est in prima, vel in tertia specie qualitatū, non in secunda; si verò figura, ea est in quarta specie, quod si dicatur esse situs partium, distinguitur toto genere ab ipsa potentia, quum sit in Categoria positionis: potentia verò primæ materiæ differt ab ea toto genere, quum sit qualitas, materia verò substantia. Tertio scire oportet, tales potentias non alio modo pendere ab alia causā priore, quā vt a causā effectrice: sed eam non posse esse effectricem proprie dictam, quæ est per transmutationem, & cum resistentia patientis, sed per solam emanationem; emanatio enim dicitur, quando absque vlla resistentia patientis, & sine vilo efficientis conatu effectus ipsū insequitur quasi sponte sua, sicut vmbra corpus, quemadmodum alio in loco declarauimus. Quarto notandum est, potētiam hanc naturalem, licet sit modo quodam media inter causam, quam insequitur, & operationem, non esse tamen causam mediam, sed causam illam priorem esse immediatam causam operationis, vt si quis actu currat, non dicimus potentiam currēdi esse illius cursus proximum causam, animam verò, seu instrumentum operationis, seu quodlibet aliud, a quo illa potētia emanare dicitur, esse causam remotam, sed potius proximam, & immediatam: etenim potētia non est causā operationis, sed solum aptitudo causæ ad operandum, quod potest argumento prædicto comprobari: ope-

ratio enim fit ab actu, non a potentia, nisi prout potentia præsupponit aliam quandam actualem naturam, a qua emanat, illi igitur tribuenda est actio, non ipsi potētia, quæ non est nisi conditio causæ ad operandum: pater autē hoc de potentia passiuā primæ materiæ, est enim conditio materiæ ad recipiendum, non est tamen recipiens medium, non enim potētia recipit, sed materia immediatē recipit: hoc idem in qualitatibus elementorum motricibus manifestum est, grauitas enim & leuitas sunt aptitudines, & propensiones naturales elementorum ad propria loca, promde qualitates secundæ speciei, & omnium cōsensione distinctæ a formis elementorum, nemo tamen dixit elementa moueri a grauitate & leuitate tanquam motoribus a forma distinctis, sed vt acceptis loco formarum latentium omnes enim, qui de motore elementi controuersantur, vel a forma moueri elementum dicunt, vel a generante externo; nemo tamen dicit a grauitate & leuitate prout sunt qualitates a forma distinctæ, esse autem qualitates testatur Aristoteles in 1. cap. lib. 2. de Partibus Animalium. Ex his colligere possunt, debile esse argumentum Aegidij in prædicto loco, quod indicat eum non sano modo hanc sententiam accepisse, ac defendisse: inquit enim, non potest anima edere immediatē operationem, quia est naturæ nimis remotæ ab operatione, natura autem non transit ab extremo ad extremum sine medio: anima quidem est substantia, & permanens; operatio verò, siue sit immanens, siue transiens, est accidens non permanens, ideo cōueniens fuit vt operatio ab anima produceretur per mediam potentiam, quæ est quidem accidens, sed permanens, & ita medium inter conditiones extremorum. Videtur enim considerasse Aegidium id, quod ab Aristotele & clarius ab Auerrore dicitur in lib. 8. Phys. ascultationis, motorem penitus immutabilem non posse immediatē producere effectum nouum, & mutabilem, nisi per motorem mediū, qui partim mutabilis, partim immutabilis sit, cuiusmodi est Cælum, quod secundum substantiam immutabile est, secundum locum autem mutabile. Sed hæc similitudo non est omnino par, quia primus motor agit in Cælum, & Cælum agit in hæc inferiora, quare Cælum est agens medium, at potentia non est agens medium inter operationem, & animam, neque est instrumentum anime, sed conditio, & aptitudo ad operandum, quæ eius naturam insequitur per emanationem: argumentum igitur Aegidij, licet ingeniosum & probabile sit, necessitatem tamen non habet: nulla enim ratio prohibet quin anima, quæ est substantia permanens, possit esse immediata causā accidentis fluxus. Postremo notandum est, potentias provenire quidem ab anima, vt a principio, & origine, non tamen in ea recipi vt in subiecto, sed in corpo-

re ani-

re animato: quemadmodum enim operationes attribuantur animato vt subiecto, animæ vero vt principio, & causæ, ita etiam potentie, totum enim animatum dicitur potens operari propter animam tanquam causam, a qua potentie emanant.

Contrarium argumentorum solutio.

Cap. V.

HIS ita constitutis, nitendum est ad argumenta contraria respondere. Ad primum Scoti sumptum ex Aristotele in 9. Metaphysicorum, dicere possumus, Aristoteli nec definire solam potentiam, quæ est qualitas, nec solam formam sine potentia, sed totum coniunctum, hoc est, formam potentem, seu agens potens, hoc enim dicitur principium mutandi aliud quatenus est aliud. Dicere etiam possumus, eam definitionem competere potentie, & nomen illud, principium, ibi non significare causam agens, sed rationem agendi; sic enim potentia actiua est principium, id est, ratio principij. Ad secundum negamus potentiam passiuam esse ipsam materiam substantiam, dicimus enim eam esse accidentem manans a natura materie, ad probationem autem respondemus non esse absurdum, si aliqua accidentia indeterminata, & potentialia in materia præcedant formam, quum ab his materia ad nullam certam naturam restringatur, vt alibi declarauimus; accidentia quidem terminata non debent formam præcedere, quum eam insequantur; at potentia passiuam non est huiusmodi, sed est necessaria materia: vt possit esse rerum principium, & recipere formas. Thomas autem in prædictis locis aliter hoc argumentum soluit, quum concedat potentiam passiuam esse ipsam substantiam materiam, sed nos alias hanc eius opinionem reiecimus: ideo standum putamus solutioni, quam nunc attulimus. Ad tertium respondet in memoratis locis Thomas negando similitudinem quantum attinet ad formas accidentales, propterea quod non ita se habet calor ad suam operationem, vt forma substantialis ad suam; calor enim non est causa primaria, sed agit tanquam virtus formæ, quam insequitur, quare similis potius est potentie animæ, quam animæ ipsi: itaque de formis substantialibus negare videtur Thomas aliquam ipsarum agere sine potentia media, cui ego assentiendum puto, ac de accidentibus formis eius sententiam non approbo; in eo namque errauit, quod confessus est potentiam esse agens medium inter formam, & operationem; hoc enim si dicamus, innumeris vrgemur difficultatibus, vt antea dictum est. Ergo igitur de omnibus formis naturalibus, tam substantialibus, quam accidentalibus vniuersè negandum esse puto, quod agant sine potentia media tan-

quam ratione agendi; quemadmodum vniuersè de omnibus asserimus, quod agant sine potentia media tanquam causa media, ideo vt in præsentia admittamus dictionem illam, primo, in definitione nature significate immediate, quod quidem fortasse verum non est, dicimus naturam producere motum in eodem corpore sine vlla causa media; neque per hoc stare quin naturam insequatur potentia motrix, per quam moueat non tanquam per causam mediam, sed tanquam per conditionem necessariam: sic formam accidentalem actiuam consequitur sua potentia, quæ ab ea distincta est, vt calorem insequitur potentia actiua, quæ est in secunda specie qualitatis, quum calor sit in alia specie: sed cauendum est ne in iudicandis formis accidentalibus actiuis erremus, nam grauitas & leuitas reuera non sunt actiue, & cum aduersarij ex his argumentum sumunt, decipiuntur nam formæ elementorum mouent elementa immediate, grauitas autem & leuitas non sunt causa mediæ, sed sunt propensiones ad propria loca a formis emanantes, & potentie naturales, quas æquum est ponere in secunda specie qualitatis, quare grauitatem & leuitatem non insequuntur alię potentie: & id, quod dici solet, elementa moueri a grauitate, & a leuitate, sano modo intelligendum est, nempe ea moueri a suis formis per grauitatem, ac leuitatem, tanquam per potentias mouendi, non tanquam per causas medias. Ad quartum negamus animam esse aptam operari per seipsam sine ope alicuius extra essentiam ipsius, hoc enim manifestè falsum est, etiam reiectis potentis, eget enim anima corporeis instrumentis, sine quibus operari non potest, sed vt cõuenit de alijs sese res habeat, fat est si in præsentia dicamus, quando inquit, secluso quocunque extra ipsam, si intelligant seclusis potentijs, eos falsum sumere, & petere principium, nos enim dicimus, nullum agens posse agere seclusa potentia actiua. Ad quintum dicimus, eos supponere potentias esse causas medias, quod quidem nos negamus, de solis enim medijs, & instrumentalibus causis verum est id, quod sumunt agens agere prius in medium, quam in extremum, at potentie non sunt cause mediæ, neque instrumenta media, sed sunt aptitudines ab ipsa animæ essentia emanantes. Dicimus præterea ineptam, & incongruam in hoc argumento loquutionem esse, ab anima enim tum potentie emanant, tum operationes producuntur per potentias, nec tamen anima in potentias agere dicitur, neque in operationes. Ad sextum dicimus, nullum agens materiale posse immediate producere aliquid per transmutationem sine potentia media, at per emanationem potest aliquid esse effectus ab agente immediate prouenire, sic igitur potentie emanant immediate ab essentia animæ, non per alias potentias. Ad septimum respondere

Iacobi Zabarellæ Patauini

spondere alij debent, qui dicunt potentiam esse operationum causas proximas, at nobis, qui id negamus, argumentū non officit, non enim dicimus potentiam, prout est quiddam distinctum ab anima, producere operationem. Ad octauum dicimus potentiam insequentem, & animæ, & formis naturalibus esse necessariam, ob earum imperfectionem; nam formæ a materia abiunctæ agunt per essentiam, ideo & potentia, & ipsam et operatio in eis idem est, quæ essentia, at formæ materiales ob suam imperfectionem agunt per potentias ab essentia distinctas, quum non possint agere per essentiam: ideo quando dicunt, ergo etiam formæ ignobiliores agunt per potetias medias, hæc omnia concedimus. Ad Aristotelem autem, qui passim in libris de Anima sumit potetias pro ipsamet animæ essentia, dicimus, naturam animæ esse absconditam, & innominatam, ideo Aristotelem eam significasse nominibus potentiarum consequenti, quæ nobis notiores sunt; quum præsertim ibi consideret animam ut principium operationum, sic enim convenientissime vocari potest nomine potetias ab ea emanantis: sic etiam in libris de Cælo formas elementorum nominauit per grauitatem, & leuitatem, quia formæ non sunt nominatæ, ipsæ tamen grauitatem, & leuitatem, quas ibi dixerat esse formas elementorum, postea qualitates esse asserit in primo capite libri secundū de Partibus animalium. Ad hoc autem confirmandū considero verba Aristotelis in contextu libri secundi de Anima, quæ ipsi contra nos adduxerunt: ibi namque non absolutè dicit, potentiam visiuam esse animam, sed hoc constituto, si oculus esset animal totum, quia vidit potentiam visiuam non esse animam ipsam, sed esse accedens consequens animam, qua oculus informatur: at quia non per animam, sed per potentiam visiuam distinguitur oculus ab alijs membris, ideo dixit, si oculus esset animal totum, potentia visua esset anima eius: putauit igitur eam non esse animam, sed quid distinctum ab anima, quum reuera oculus nō sit animal totum. Argumenta verò omnia, quæ pro Thesæ, & aliorum opinione adducta sunt, nil aliud probant, quam potentias esse re distinctas ab essentia animæ, & esse qualitates, autem nos quoque asserimus, at non probant esse causas medias: quare fuit a nobis omnia concedenda.

De distinctione facultatum Anima inter se due aliorum contraria opiniones. Cap. V.

HACTENVS ostendimus facultates animæ ab ipsa animæ substantia distingui, ut accidentia a suo principio Considerandum restat quomodo ipse inter se distinguantur: illud quidem manifestum est, earum differentiam ab actionum discrimine deuari, ita ut quæ est

ipsarum operationum differentia, eadem sit etiam facultatum, ut enim distinguitur visio a nutritione, ita & visua facultas a nutritiua: quæ igitur noscat proprios singularum operationum fines, & vtilitates, quarum gratia sunt a natura institutæ, is & operationum, & facultatum discrimen, quod a sine sumitur, optime intelliget, idque nos tanquam difficultate carens alijs considerandum relinquimus: sed alia est vtriusque communis difficultas, quam nunc considerare decreuimus, de ipsarum tam operationum, quam facultatum principio, & origine, quoniam enim sunt qualitates ab ipsa animæ substantia manantes, sicut antea demonstraui-mus, & plures sunt animæ tanquam plures formæ secundum essentiam distinctæ, quod quidem concedere omnes videntur, minus erit illarum facultatum inter se discrimen, quæ vnæ & eandem animæ substantiam insequuntur, illæ verò, quæ a diuersis animabus, tanquam a diuersis principijs procedant, maiore inter se discrimine distidebunt. Est igitur in primis considerandum quæ sit animarum distinctio in viuentibus, hoc enim declarato cognoscemus, quarum facultates vnæ & eandem formam consequantur, & quæ diuersas. Dux hæc de re opiniones existunt, vna est Latinorum ferè omnium, altera plurium recentiorum, præcipue verò Auerroistarum. Latini non concedunt in eodem viuente plures animas tanquam formas substantiales distinctas, sed solum in diuersis viuentibus, in homine enim vnā tantum esse dicunt animæ substantiam tanquam vnā formam, rationalem vocatam, in quolibet brutum vnā tantum vocatam sensibilem, & in quolibet planta vnā vocatam vegetātem, & hæc inter se essentialiter differre tanquam formas diuersas; quum autem in eodem viuente vnā tantum esse animam secundum substantiam dicant, illam præditam esse animam omnibus facultatibus animarum ignobiliorum, ut in brutis non esse animam vegetantem, & sentientem ut duas distinctas formas, sed vnā tantummodo præditam omnibus facultatibus, & vegetantis animæ, & sentientis, sed a præstantiore facultate appellari sensibilem: sic in homine vnā tantummodo esse animam rationalem, quæ prædita est tum proprijs facultatibus, tum illis omnibus, quæ attribuuntur & vegetanti, & sentienti animæ, sed a nobilioribus suis facultatibus vocatur rationalis, seu mens, seu intellectus, ita ut eadem anima humana per facultatem rationalem intelligat, & sapiat, per sensibilem sentiat, per vegetantem nutriat, & augeat, & generet aliud simile. Secundum hæc igitur opinionem omnes facultates animæ in homine in sunt, & in eo vnā & eandem animæ substantiam insequuntur, prout verò in diuersis specie viuentibus considerantur, a diuersis animarum substantijs emanant: facultates enim

sensibiles.

ſenſibilis, & facultas nutritiua in bruto p̄cedent ab eadem anima bruti, quæ dicitur anima ſenſibilis, ſed ſi ad differentiam ſpecie viuētia referatur eadem facultas, inſequitur diuerſas animas tanquam diuerſas formas, vt facultas nutritiua in bruto inſequitur animam bruti, quæ dicitur anima ſenſibilis, in planta verò inſequitur animam plantæ, quæ vocatur vegetans, & in homine animam humanam, quæ dicitur rationalis: ob id aliud eſſe dicunt animam ſenſibilem, aliud facultatē ſenſibilem, ſic aliud animam nutritiuam, aliud facultatem nutritiuā, & ſenſibilem animam in ſolis brutis ineſſe, nō in homine, eſſe tamen & in homine, & in brutis ſenſibilem facultatem, & nutritiuā animam in ſolis plantis ineſſe, nō in animalibus, in omnibus tamen & plantis, & brutis animalibus, & homine ineſſe facultatem nutritiuam. Hæc dicentes illud meo quidem iudicio mirabile pronunciare videntur, omnes facultates in eodem viuente inſequi vnam tantum formam ſubſtantialem, ſingulam verò facultatem in diuerſis viuētibus diuerſas etiā formas inſequi; proinde maius hac ratione eſſe diſcrimē vnius facultatis in pluribus viuētibus quam plurium facultatum in eodem. Hæc igitur Latinorum ſententia eſt. Plures autem Auerroſiſte putarūt partem vegetantem, & ſentientem; & intelligentem eiſe diſtinctas formas ſubſtantiales, etiam in eodem viuente, vt in homine, ſic in bruto duas eſſe formas, ſenſibilem, & vegetantem, ita vt eadem ſit anima ſenſibilis in homine, & in brutis, & eadem vegetans in plantis, in brutis, & in homine: ſecundum quam opinionem ſingula facultas animæ vnam & eandem animæ ſubſtantiam ſemper inſequitur, nunquam plures, vt facultas nutritiua ſolam animam vegetantem, ſiue in plantis, ſiue in brutis, ſiue in homine cōſideretur, adeo vt in quo viuente ſint ipſæ partes animæ, in eodem ſint etiam facultates illarum partium propriæ, proinde in quo eſt potentia nutritiua, in eodem ſit anima nutritiua diſtincta ab alijs partibus animæ, ſi quæ in eodem ſint, & in quo eſt facultas ſenſibilis, in eodem ſit etiam anima ſenſibilis. De hac igitur controuerſia nos ſecundum principia philoſophiæ Ariſtotelis diſputaturi, & quæ eius ſententia fuerit inueſtigaturi, vtriuſque opinionis argumenta ſeorſum referemus, deinde quid putemus ſenſiſe Ariſtotelis exponemus.

Argumenta pro opinione Latinorum.
Cap. VII.

LATINI, quum ad probandum nō poſſent in eadem materia plures ſimul formas ſubſtantiales ineſſe, pluribus argumentis vt ſolent, & horum aliqua iam in libro, quem de communi rerum generatione conſcripſimus,

Lacobi Zab. de Anima.

conſiderauimus, nunc ea tantum, quæ peculiariter ad animā & eius partes attinētia adducūt, in mediū afferemus. Primum ſic argumentantur: fruſtra ſit per plura, qđ æquē abſolui poteſt per pauciora, at in bruto vna anima ſenſibilis ſufficit ad omnes edendas operationes animæ vegetantis, ergo fruſtra in bruto ponitur anima vegetans diſtincta a ſenſibili: demum dicendū eſt in homine de parte vegetante, & de parte ſenſibili, quæ ponantur diſtinctæ a rationali, fruſtra enim ponuntur, ſi vna rationalis ſufficit ad eorum omnium operationes edendas. Secundo ſi in bruto eſſent duæ illæ diſtinctæ formæ, vegetans, & ſenſibilis, & in homine tres, vegetans, ſenſibilis, & rationalis, duobus interitibus obnoxium eſſet brutum, & homo tribus, diuerſæ namque formæ diſtinctis interitibus deſtrueretur, ſiquidem vnus ſubſtantialis interitus vnus tantum ſubſtantialis formæ deſtructione terminatur, prius igitur interiret in bruto anima ſenſibilis, deinde vegetans, ſic in homine prius opoteret animam rationalem ſeparari, deinde ſenſibilem, ac tandem vegetantem: ter igitur homo moreretur, & brutum bis, hoc tamē nemo aſſeret. Tertio ſi eſſet in homine anima vegetans re diſtincta a ſenſibili, & hæc re diſtincta a rationali, homo eſſet planta, & eſſet animal brutum, quoniam anima vegetans, vt ab alijs diſtincta, plantam conſtituit, & anima ſenſibilis, vt ab alijs diſtincta, conſtituit brutum. Quarto aliqui ita argumentantur, ſi anima vegetans eſſet in homine diſtincta ab alijs partibus animæ, nō eſſet niſi communis, & eadem, quæ in plantis eſt, ergo operationes quoque eſſent communes: qualis enim eſt forma, tales ſunt operationes cōſequens tamen falſum eſt, quia non idem eſt nutritionis modus quo alitur homo, & quo planta, ſed modus nutritiuius hominis eſt hominis proprius, & nutritio plantæ eſt propria plantæ, igitur etiam principium nutritionis humanæ eſt aliquid propriū hominis, proinde eſt anima rationalis, non alia communior, quare anima rationalis habet alticem facultatem, & alias omnes. Vtuntur etiam maximè auctoritate Ariſtotelis in context. 1. lib. 2. de Anima, vbi dicit vegetatiuum contineri in ſenſitiuo, vt triangulum in quadrangulo, at quadrangulum non habet actū triangulum, ita vt ſint duæ diſtinctæ figuræ, ſed vna tātum eſt figura actū, quæ dicitur quadrangulum, & continet triangulum virtute, non actū, ſic igitur non eſt vegetatiuum actū in ſenſitiuo, eſet autem actū, ſi eſſet forma diſtincta, ſed ſolū poteſtate, & virtute, quia ſenſitiuum habet vim vegetatiuam, & aptum eſt omnibus vegetantis animæ muneribus fungi. His argumentis, & alijs, quæ miſa facio, nituntur ostendere, non poſſe in eodem animato eſſe plures animas tanquam diſtinctas formas, ſed vnam tantum fungentem muneribus aliarum.

Nn Argu-

Jacobi Zabarellæ Patauini

Argumenta pro opinione Averroistarum.
Cap. VII.

CONTRARIA verò Averroistatum opinio, quam ego Aristot. fuisse arbitror, illis argumentis maxime comprobatur, quibus aliàs ostendimus animam, & formam, mixtionis in eodem viuentē esse duas te distinctas formas: quum enim in illis res ita manifesta sit, vt eam negare vanum esse videatur, inde colligimus nihil esse absurdū, si plures quoque in eodem simul existere formas asseramus; nam si rationi & rerum naturæ non repugnat duas esse re distinctas formas substantiales in eadem materia, certè neque tres, neque decem, neque centum simul esse repugnant: sed multis causis erroris sunt similitudo partium animæ inter se, quæ multo maior est, quam formæ mixtionis, & animæ, harum enim tanta est dissimilitudo, vt negari nõ posse videatur eas esse duas distinctas formas, sicut eo in loco demonstraui: sed animatum inter se maior est similitudo, vt in eorum communi definitione manifestū est: omnis enim anima est actus corporis naturalis heterogenei, & variis instrumentis præditi: iccirco multi, quum animæ & formæ mixtionis distinctionem confessi sint, eam tamen in partibus animæ negauerunt. Sed his aliquā poterat fidem facere de distinctione animarū inter se illa continua, quam in nobis experimus, pugna sensus cum ratione; quod enim sensus appetit, ab eo ratio frequenter abhorret, & quæ ratio vult, id persæpe sensus fugit vt molestū; ita vt eadem res molesta sensui, & iucunda rationi sit, vel sensui iucunda, & molesta rationi; alia igitur est animæ substantia qua sentimus, & alia, qua intelligimus, & volumus: hoc argumento vtitur Galenus in lib. 5. de Hippocatis, & Platonis decretis, ad probandū diuersas esse animæ partes, rationalem & concupiscibilem, & irascibilem, & integrum ex Platone sumit in lib. 4. de Republ. putatque esse efficacissimū. Si quis autem dicat hoc indicare solum facultatū discrimen, non animarum, propterea quæ inuicem pugnant facultates eandem animam insequuntur: hoc certè absurdissimū est, quia non possunt ab eadem animæ substantia prodire duæ contrariæ, & inter se pugnantēs facultates, quarum vna alteri resistere, & ei impedimento esse, & præualere contendat: neque est quod aliquis nobis obijciat facultatem motricem, quæ est apta mouere ad contraria loca, quia hæc est quidem facultas libera, at dum ad hunc locū mouet, non mouet ad contrarium; sed sensus & ratio simul eodem tempore mouent ad contraria, & pugnant inuicē tanquam duæ distinctæ facultates; quare non recta est comparatio: nam facultas motrix vna tantum est, quæ contraria respicit sine aliqua pugna cum

seipta; at appetitus sensibilis, & voluntas sunt duæ distinctæ facultates, vt ipsimet aduersarij concedunt, eoque inter se pugnant, quare non possunt ab vna & eadem animæ substantia deriuari, sed necessarò a pluribus, ac diuersis animæ partibus prodire: quod ne aduersarijs absurdum, ac rationi repugnans videretur, satis illis erat considerare dicrimen manifestissimū formæ mixtionis, & animæ in eodem viuentē, quia (vt modo dicebamus) si duas distinctas formas tolerat natura simul in eadem materia, potest eadem ratione & tres, & quatuor, & plures toletare. Sed ad maiorem huius sententiæ probationem, libet nunc alia quædam argumenta ad animam attentius considerare, præter illa, quæ aliàs ad probandū formæ mixtionis, & animæ distinctionem adduximus: qui autem plura videtur cupit, is legat quætionē Ioannis Gandauensis 8. lib. 7. Physic. vbi fusillima disputatione hæc sententiam tuetur. Primum quidem ad hanc sententiam sequendam illud me maxime mouit, quod forma simplex est essentia, & dat vnum tantum esse, non plura, quæ igitur dat esse hominem, eadem non potest dare esse animal, igitur si homo per animam rationalem est homo, non potest per eandem esse animal, & esse viuens, sed per rationalem est homo, per sensibilem est animal, & per vegetatam est viuens: hoc significauit Aristoteles, dum frequenter formam appellauit essentiam, & *τὴν ἰδίαν*, id quod nostris, quod quid est, seu quidditatem vocare consueuerunt, aliud namque est quid est animal, aliud est quid est homo: absurdum igitur est aduersariorum sententia, qui dicunt eandem formam esse simul in eodem, has omnes quidditates, & tribuere simul plura esse, & eandem rem simul in specie, & in genere collocare. Incidunt autem in aliud quoque absurdum non minus graue: sicut enim dicunt, plura esse ab vna & eadem forma tribui, ita etiam dicunt vnum & idem esse tribui simul a pluribus diuersis formis; nam secundum eos tã forma propria hominis, quam forma propria equi, & forma propria leonis, dat esse animal: hoc autem ipsum per se cuiuslibet consideranti absurdum est manifestum, tum etiam hoc argumētum reprobari potest: quia si vnum, & idem esse prouenit simul a pluribus formis, ergo a singularis prouenit per accidens, vt animalitas per accidens a forma hominis, per accidens a forma equi, & a qualibet alia; illa enim est alicuius causa per accidens, sine qua illud esse potest: atqui animalitas existere potest, & existit actu sine forma humana; ergo ab ea prouenit per accidens, & eadem ratione a qualibet alia per accidens, idque a nullo tē philosophante negari potest. Ex hoc autem possumus tale argumentum colligere: omne quod est per accidens, est reducendum ad aliquod per se, vt ait Aristot. in 2. Physic. contex. 66. & 67. ergo necesse est

est

est aliam esse formam ab omnibus specierum formis distinctam, quæ per se tribuat esse animal, eamq. vnam & eandem esse in omnibus animalibus, proinde communem formam generis distinctam esse a formis specierum: quod eo quoque argumento confirmatur, & sic seruatur vniucatio generis, quæ secundum illorum sententiam (seruari non potest; illa enim verè conueniunt in vniucoco, quibus vna aliqua natura communis, qua participant, respondet, atque secundum eos homo, & bruta non participant aliqua eadem communi natura, qua sint animalia, siquidè homo est animal per animam rationalem, equus verò est animal per propriam equi formam, ergo animal non est eis genus vniucocum; at si in omnibus animalibus vnam & eandem inesse animam sensibilem naturam fateamur, animalis vniucocationem optimè seruamus; sic etiam per vegetantis animæ participationem dicimus in viuentè tanquam communi genere cõuenire animalia omnia, & stirpes, ideoq. viuens esse illis omnibus genus vniucocum. Ad hæc omnia solent aduersarij responderè, confugiendo ad diuersos eiusdem animæ gradus, ideo hos diligenter considerare oportet; ego enim, vt liberè dicam, quum ex eorum scriptis nunquam poterim intelligere quid sint illi gradus, non potui nõ suspicari eos quoque, licet ad hos gradus confugiant, id tamen, quòd dicunt, nõ satis intelligere. Vt igitur hæc in re veritatem cognoscamus, sumamus exempli gratia animam humanam: hæc illi dicunt vnam tantum esse, & vocari rationalem, & dare homini tum esse hominè, tum esse animal, tum esse viuens, non tamen per eundem gradum, sed per gradum vegetabilem dare esse viuens, per gradum sensibilem dare esse animal, & per gradum rationalem dare esse hominè; & quamuis ea sit forma vna, & diuersa a forma equi, eam tamen in eorum illa conuenire inquit, quod continet gradum sensibilem, sicut illa, licet igitur in nulla vna communi forma conueniant homo, & equus, conueniunt tamen in eiusdem gradus sensibilis participatione: sic animalia, & plura nullam habent communem animam, conueniunt tamen in participatione eiusdem gradus vegetabilis, quæ continent omnes tum animalium, tum stirpium formæ, & hac ratione seruatur horum generum vniucatio. Ego verò ex ijs intelligere cuperè, quidnam sint isti gradus; quatenus enim distincti sunt, necesse est vt vel substantiæ sint, vel accidentia: nam si dicerit neutrum horum esse, dicerent esse nihil, proinde & id, quod de his gradibus dicunt, nihil esset, nulla enim ab ijs distinctio nulla vniucatio provenire posset: accidentia autem dici non possunt, quia id, quod substantiam constituit, non potest esse accidens: restat igitur, vt sint substantiæ, & vt sint plures distinctæ formæ, non possunt enim esse aliæ

substantiæ, quàm a formæ; si autem sunt formæ, iam illi incidunt in sententiã nostram, vt cuiuslibet eam consideranti manifestum est: istudè mirum proleçto est, quomodo aduersarij multas simul in eadem materia formas concedere vereantur, nec tamen vereantur dicere formas distinctas in varios substantiales gradus, quod quidem vel absurdum est, vel est idem a quo ipsi met abhorrent: cur autem abhorreant non video: erenim si formæ essent corpora, vtique veteri deberemus ne plures simul in eodè existere ponentes, diceremus corpus a corpore pernetrari, sed quum secundum se incorporæ, ac simplices sint, neque aliud sit apud Aristotalem forma, quàm eisenia, & quidditas rei, nõ video quid absurdi dicamus, cum ponimus plures subordinatas quidditates in eadè re, quum pateat eundem hominem esse & animal, & viuens, & hominem, quæ plures eiseniæ colligatæ sunt: ea ratione, quatenus vna ad aliã refertur vt potestas ad actum, nam ex potestate & actu vnum sit. tum igitur naturam, & conditionem formæ diligenter consideramus, cognoscimus nil aliud esse illos ab his positos gradus, quàm formas, idq. Thomam veritate cõsensu ai quando confessus est, vt postea ostendemus. Præterea, aliud absurdum eorum opinionem consequitur: dicunt enim rationalem, & sensibilem, & vegetabilem in homine non tres formas esse, sed tres facultates vnius & eiusdè forme, artem harum singula apud Arist. plures habet facultates, vegetantis facultates sunt nutritiua, accretitiua, & generatiua, & sentiens visiva, auditiva, & aliz plures, sic rationalis facultates sunt intellectus, & voluntas, igitur facultas habet aliam facultatem, & facultatè facultates insequitur, hoc autem dicere vanum est, soli namque substantiæ animæ attribuendū est, vt habeat varias operandi facultates, quum nil aliud sit facultas, quàm potentia, seu aptitudo animæ ad operandum; dicendum igitur est, vegetantem, sensibilem, & rationalem in homine tres partes animæ esse, & tres formas, & earum singulam varijs præditam esse facultatibus, & hæc sententiam significauit Aristoteles in 1. cap. libri de Vita & morte, quando dixit: *Necesse est vnam & eandem esse anima partem in animalibus, quæ animal est, et vniui, ipso autem esse plures ac diuersas.* Nam esse ibi non potest significare, nisi eiseniam, quare potuit eas essentialiter esse distinctas, licet ex cõnexu potestatis, & actus, vna ex eis anima fiat: nam statim ratione subiungens inquit. *Quia non idem est esse animal, & esse viuens.* Significat ergo distinctas eiseniæ, quæ distinctas formas denotant, in 2. etiam cap. eiusdem libri ait. *Necesse est in corde esse principium, & sensitiuum, & nutritiuum animæ.* vtraque enim vocat animam in animalibus, quare vult duas esse animas, non vnam quæ & nutritiua, & sensitiuua dicitur. Sed classis

Jacobi Zabarellæ Patavini

significavit hanc sententiam Aristot. in 2. lib. de Ortu animal. c. 1. quando dixit, conceptum in vtero prius habere animam vegetantem, postea recipere sensibilem, qua est animal, ac demum rationale, qua est homo, sic enim asseruit has esse diversas animæ partes, & neque ad id cõfugere aliquis potest, vt dicat Aristotelem ibi ordinem naturæ considerare, non ordinem temporis, nam Aristoteles manifestissimè de tempore loquitur, & inquit, nõ simul fieri animal, & hominem, nec simul animal, & equum: ideo plures ex aduersarijs hoc videntes, & negare non audientes, dixerunt Aristotelem ibi non de ipsa animæ substantia loqui, sed de operationibus, & harum tantummodo ordinè significare; anima namque humana momento tẽporis aduenit, non tamen simul est apta edere omnes operationes, sed prius edit illas, quæ ad partem vegetantem pertinent, deinde illas, quæ ad sensibilem, tandem illas, quæ ad rationalem. Sed hæc interpretatio a verbis Aristot. alienissima est, ibi namque non de operationibus, sed de ipsa substantia animæ loquitur, & adeo manifestum est quæstiones ibi ab Aristotele proponi de substantia animæ, non de operationibus, vt id negare pertinacis admodum hominis esse videatur: clara etiam sunt verba illa. *Non simul animal fit, & homo, nec simul animal & equus.* Forma enim est, quæ dat esse, & rem constituit, nec fit homo, vel animal ab operatione, sed a forma. De hoc igitur non est vltimo pacto dubitandum, sed alia potius difficultas ex ea Aristotelis sententia oriri videtur: quia si prius aduenit anima vegetans, deinde anima sensibilis, ac tandem rationalis, forma igitur generis exiit sine vlla forma specifica, & datur genus extra omnes species suas, siquidẽ erit ibi viuens, quod nec est planta, nec animal, deinde erit ibi animal, quod non est aliqua species animalis, hoc tamen fallum videtur, & communi omnium opinioni, & rationi repugnãtissimũ. Sed quisquis rem ipsam, & ibi verba Aristotelis bene consideret, facile hoc dubium soluet. Videtur dici posse conceptum prius viuere anima matris, quàm propriam recipiat animam, prout de viuere tãquam membrum quoddam illius femine, non tanquam aliud indiuiduum illius speciei, omnes igitur partes animæ habet vt sibi communicatas a forma vtero gerente, ideoque conceptus humanus semper est homo, prius quidem est homo vt hominis pars, deinde verò vt homo integer; sed hæc tamen solutio non habet locum in illis animalibus, quæ pariunt ouum, animal enim quod ex ouo generatur, si prius animam vegetantẽ recipiat, vt Aristoteles omnino necessarium esse dicit, non potest esse animal per animam animalis incubantis, quum sit separatum: ideo secundo dicere possumus, conceptum in vtero esse speciem speciatissimam, non quidem perfectam,

sed imperfectam, & (vt aiunt) in fieri, non in facto esse, conceptus. n. humanus, quando accipit animam vegetantem, vel sentientem: est homo in fieri, & in via, & ita negandum est consequens, non. n. sequitur dari animal, quod non sit aliqua species animalis, forma autem generis ibi existens abiq. forma speciei restringitur saltem ab accidentibus, & a dispositionibus conferentibus ad formam speciei, ab his enim sicula species potestatem proxima, quum ex eo conceptu non possit aliud animal fieri, quàm homo: illud igitur, quod dici solet, formã generis non posse existere sine forma speciei, intelligendum est de re perfecta, & quæ iam sit in facto esse, non de re imperfecta, quæ adhuc sit in fieri, & in via, licet tunc quoque dicatur modo aliquo restricta ad aliquam speciem, nempe ab accidentibus & dispositionibus, vt dictum est. Sed aduersus ea, quæ de illis gradibus diximus, fortasse obijcere nobis quispiam posset illud, quod non aliàs de forma elementorũ tutatissimum, eas habere varios gradus, ratione quorũ intendi ac remitti possunt: si enim forma elementari, quæ simplex est, plures habet distinctos gradus, cur anima, quæ non ita est simplex, plures habere gradus non potest? nos autẽ ad hoc dicimus, non tandem esse quonem; nam forma elementi simplex est, neque habet actu plures gradus, quibus plura simul cõstituat, & de re plura esse; dum enim constituit aquam, nullam aliam rem constituit, remitti tamen potest, & ita remissa constituit vnum aliquod mistũ tantummodo, vt aurum, & definit aquã constituturam (secundum illos) anima hominis habet similes actus plures distinctos gradus, quibus simul diuersa constituit, quum simul de re viuens, & esse animal, & esse hominẽ quo fit, vt per eadem formam & differat homo a brutis, & conueniat cũ eis; nam ratione gradus rationalis est distincta, qua distinguitur homo a brutis, ratione autem gradus sensibilis eadẽ est natura cõmunis, in qua cõueniunt homo & bruta, quæ est manifesta repugnãtia in natura, imẽ de forma, quæ apud Aristot. simplex essentia est, id ne imaginabile quidem esse videtur, non igitur non talem elementi formam esse statuis: formam enim quæ non dicimus, & aquam, & aurum eodem tempore constituturæ, & simul aquam ab alijs corporibus distinguere, & esse rationem conuenientiam inter illa eadem. Adde, quod formæ elementorũ remittuntur per gradus, non quatenus sunt formæ cõstitutrices, sed quatenus sunt materię. id est, quatenus sunt cõditiones materię mistorum, quod significauit Aristoteles in context. 1. c. 3. Metaphysic. aliàs a nobis declarato, aduersarij autem tribuunt animæ gradus, vt fungẽti officio formæ, & vt rem in specie constitutentem, quod Aristoteli aduersatur, qui in prædicto loco inquit formã, quatenus est forma, esse indiuisibilem:

lem: patet igitur lōgè diuersam esse graduum rationem in anima, & in forma elemētū: quōd si ita attribuantur animæ gradus, vt nos formis elementorum, dicunt animam intendi, ac remitti posse, ita vt anima rationalis per remissionem fiat anima sensibilis, & hæc per intentionē, & additionem gradus fiat rationalis, qđ quidem ridiculum est. Hanc, quam hæctenus demonstrauimus, fuisse Auerrois sententiam non est dubitandum. nam sæpe Auerroes dicit omnes partes definitionis esse formas, & genus esse formam vniuersalem, differentia verò esse formam particularem: dicit etiā genus esse compositum, & ex materia & forma cōstare: quare putauit aliam esse formam, qua constituitur genus, & aliam esse, qua constituitur species: legere autem de hoc Auerroem possumus in comment. 28. lib. 2. Physic. & in 17. primi Metaphysic. & in 11. tertii, & in 41. septimi, & in 6. & vltimo octauo, & in Epitōme Metaphysica, traē. 2. c. 13. nobis enim in præsentia in considerandis omnibus Auerrois verbis nō est immorandum. Id solum apud Auerroem est notandum, in comment. 41. lib. 7. Metaphysic. Auerroem dicere genus non esse actū in specie, sed potestate, sic etiam differentias remotiores potestate esse in specie, non actū; solum autem vltimam esse actū: hoc nō. Auerrois dictū si crassa Minerua intelligamus, in errore labi possumus: quia si in homine non esset actū naturalis, homo nō esset actū animal: quum igitur homo sit actū animal, inest actū natura generis in specie; proinde dictum Auerrois est iano modo intelligendum: quoniam enim sola vltima differentia tenet locum actus, ceteræ verò communiores, quæ cōstituant superiora genera, locum habet potestatis, quatenus restituntur, ac determinantur ab vltima, eatenus dicuntur inesse potestate, sic n. etiam materia in composito inest potestate, quia est sub forma, & ab ea perficitur, & ad determinatam naturā contrahitur, vltima verò differentia non amplius ab alio perficitur, sed perficit alia, ideo absolute fungitur officio actus absque potestate, præterquam respectu operationis, sed nos de primo tantum actū, non de secundo in præsentia loquimur: per hoc tamen non stat, quin materia in composito inest actū, & differentia ac formæ communiores inest actū in specie; proinde & natura generis, quæ a propria eius forma constituitur. Hanc igitur fuisse Auerrois sententiam non est dubitandum, sed Auerrois verba, quæ in pluribus locis leguntur diligentissimè perpenduntur a Ioan. Gandauensē in prædicta sua quæstione, quæ omnia apud eum legenda, & cōsideranda relinquo. Galenus quoque huius sententia fuit, in 5. enim & in 6. lib. de Hippocratis & Platonis decretis, licet attribuat Aristoteli, vt dixerit esse facultates tantum eiusdem animæ; ipse tamen asserit esse

partes animæ specie distinctas, non tantum facultates, idque proponit probandum in sequentibus libris, vt apud eum videre est: quōd autem in indicanda Aristotelis sententia deceptus sit Galenus, ex eo patet, quōd Aristoteles in eo tantum Platonem carpit, quōd eas locos separauerit, non in eo quōd specie distinctas esse asseruerit.

Vera sententia conclusio, & contrariorum argumentorum solutio. Cap. IX.

HAEC igitur omnia considerans probebi liorem semper existimai plurium Auerroistarum sententiam, ad quam tuendam sunt nobis illa eadem fundamenta statuenda, quæ alias in libro de Comuni reum generatione tetimus, ac declarauimus: proinde hic repetenda non sunt: id solum notare volo, Aristotelem in libris de Anima solum esse totam animarum collectionem in eodem viuentē appellare animam totam, illarum autem singulam appellare partem animæ: quum enim ex potestate & actū vnum fiat, ex materia & forma fit vnum, & ex materia & pluribus formis fit vnum, & plures quoque formæ ita subordinatæ, & inter se colligatæ: eo nexu actus, & potestatis dicuntur esse quoddammodo forma vna, quæ plures habet substantiales partes, quas illi gradus vocabant, dum formas appellare verentur: huic igitur toti animæ omnes operationes attribuitur ratione diuersarū partium: ideo Aristoteles in primis verbis 3. lib. de Anima hoc respiciens dixit. *De parte autem animæ, quæ cognoscit animam, & sapit.* Totam enim animam vocat omnium animæ partium collectionem in homine, quæ per partem vegetantem dicitur nutrire, & augere, & generare sibi simile, per sensibilem verò sentire, & per rationalem contempleri, & sapere: in alijs quoque locis hunc eundem loquendi modum annotare possemus, sed cum vnum reuigisse satis sit, quia per illum alij argumentis considerabuntur. Ad horum igitur solutionem venientes, ad primum negamus minorem, qua dicebatur, in bruto animam sensibilem absque vegetante sufficere ad edendas omnes operationes animæ vegetantis: dicimus enim nullam formam posse operationes edere ad aliam formam pertinentes, proinde necessariam esse in bruto animam vegetantem a sensibili distinctam, sic in homine vegetantem, & sensibilem distinctam a rationali. Ad secundum negamus consequentiam: ratio autem negationis est, quoniam, vt ex Aristotele colligimus in libro de Vita & morte, cuiuslibet viuentis mors est præcipue, & immediatè destructio

Jacobi Zabarellæ Patauini

animæ vegetantis, absque hac autem animæ parte non possunt, reliquæ partes, sensibiles, & rationales, in corpore remanere; ideo ex illis intentu, aliter quoque per necessariam cõsequutionem simul intereunt, vel a corpore separantur; vnus igitur est viuens inuentus, & vnus mos, non plures neque ob id fit, vt vna & eadem sit anima, qua est homo, & animal, & viuens: quæ enim non sit vna, lumitur argumētum a generatione, quum non simul omnes adueniant, sed prius anima vegetans, deinde sensibilibus, postmodum verò rationalis, quæ fuit Aristotelis sententia in 2. libro de Ortu animal. c. 3. a nobis antea declarata: itaq; a generatione viuētis sumitur pro nobis argumētum validissimum, ab intentu autem nullum, neque enim pro nobis, neque pro aduersariis, quum viuens omnibus simul animæ partibus eodem momento desituatur. Tertium verò argumentum, vt liberè dicā, est puerile, & Philosophis indignū: quæ si anima vegetans constitueret plantam, & sensibilibus brutum, vtique si homo has vt distinctas formas haberet, esset plāta, & esset brutum; sed anima vegetans reuera non plantam cõstituit, sed viuens, quod est commune genus animalis, & plantæ, & anima sensibilibus non brutum constituit, sed animal genus cõmune bruti, & hominis, nil ergo aliud eo argumēto ostenditur, nisi quòd si in homine sint hæc tres distinctæ formæ, homo est simul viuēs, & animal, & homo, hoc autē quis negare potest: ex his colligo necessarium esse, vt quot sunt formæ in homine, tot sint et in quolibet bruto: sicut enim in homine est anima vegetans, qua est viuens, & anima sensibilibus, qua est animal, & rationalis, qua est hominitas: equo necesse est præter vegetantem, qua est viuens, & sensibilem, qua est animal, esse etiam propriam formā, si enim solam sensibilem haberet, non differret specie equus a forinica, sed solis accidentibus: hoc significauit Aristoteles in 2. libro de Ortu animalium, capite 3. quando dixit, non simul fieri animal, & equum; sic enim asseruit per aliam formam esse animal, & per aliam esse equum: sic in qualibet planta necesse est præter animā vegetalem, in cuius participatione omnes plantæ, & omnia animalia conueniunt, esse etiam propriam formam, qua distinguitur specie ab alijs plantis nam si per solam animā vegetantem omnes plantæ constituerentur, non differrent specie lactuca, & quercus, sed hæc vltima differentia sunt nobis incognita, eas tanq̃ dari fatendum est, eaque esse vocandas animas: omnem enim formam nobiliorem animam animam esse necessarium est, nobilior autem est forma speciei quam forma generis: ergo si anima sensibilibus, quæ est forma generis, est anima, propria quoque equi forma, quæ est nobis incognita, est anima, neque abstrusum est plurimas animarū species constitueri, si quidem ad-

uersarij quoque id fateri coguntur; quæ enim dicant, aliam esse equi animam, aliam asini, & aliam cuiusque speciei animalis, tot animas ponunt, secundum essentiam distinctas, quorū animalium, ac stirpium species sunt: nisi dicant eiuſdem esse speciei eandem, & equum, & omnia bruta, quod si dicant, cum ijs disputandum non est. Sunt autem hæc in re consideratione digna verba Thomæ in 1. par. Summæ, q. 50. art. 4. ad primum, vbi inquit animalia bruta differre specie per diuersos gradus animæ insensitivæ; deinde paulò post ad secundum inquit, magis & minus, prout ex eiuſdem formæ intentione, ac remissione proueniunt, non variant speciem, sed quatenus proueniunt a fortis diuersorum graduum, sic variant speciem: fateatur igitur id, quod nos antea ex eius opinione colligebamus, hoc gradus animæ sensibilibus esse diuersas formas, & vnā esse alia perfectiorem, cuiusmodi esse etiam numeros alias cum Aristotele diximus: quare necesse est vt dicat animam sensibilem esse naturam cõmūnem, & generalem, varios autem eius gradus esse diuersas formas specificas, a quibus coarctatur, quæ est nostra sententia. Aliud tamen est animaduertendum, duplices esse operationes formæ specificæ: etenim tū propria ipsa edit operationes, quas non edit forma generalis, vt propria hominis forma habet proprias operationes, contemplari, & sapere; distinctas penitus ab operationibus animæ sensibilibus, tum etiam coarctat, & restringit operationes formæ generalis, & illius speciei proprias reddit; anima enim rationalis in homine vt vegetantem, & sensibilem coarctat, & eas reddit humanas, ita & eius operationes restringit, & facit hominem modo humano sentire, & modo humano moueri, & modo humano nutiri, & augeri, & generare hominem, non equum, neque animal commune, neque viuens commune; ita vt nutritio in homine tum a parte vegetante, tum a rationali prouenire dicatur; nam ipsa per se nutritio a vegetante prouenit, modus autem & coarctatio, qua fit nutritio humana, adicitur a rationali, quod si per rationalem animam intelligamus humanam animam totam ita appellatam a parte nobiliore, illi attribuuntur omnes operationes ratione diuersarum partium, vt nutritio ratione partis vegetantis. In illis igitur, quas ignoramus, vitium fortis brutorum, & stirpium, hoc secundum modum inspicimus, nempe coarctationem operationum formarum generalium, sed proprias earum operationes distinctas ab operationibus formæ generis non cognoscimus, has enim si notas haberemus, ex ijs in formarum naturam duci possemus: vel dicendum est, nullam esse earum propriam operationem, nisi coarctationem operationum formæ generalis, hoc enim fortasse sufficit, ut ille no-

his incognitæ formæ dici possint otiose, & operationibus carentes; siquidem omnes operationes tribuitur formæ specificæ, quæ alias omnes complectitur, atque restringit. Ex his sumitur etiam quartus argumenti solutio: quæ admodum enim non datur uiuens, quod neque sit planta, neque animal, ita neque nutritio cõmunis datur, sed cuiusque nutritio, vel est humana, vel equina, vel huius plantæ propria, vel illius: dicimus igitur, neque animam vegetantem, quæ in homine est, neque eius operationem esse cõmuni: quoniam anima humana tũ generales formas cõcedat, tum earum operationes, sicut quæ omnes esse humanas: quod autem anima vegetans, vel anima sensibilis dicatur cõmuni, id fit per mentalem abstractionem, nam si eam mente concipiamus abiunctam ab omnibus conditionibus restringentibus, est cõmunis, & est illa eadem natura, quæ in aliis uiuentibus inest; etenim non est in rebus inuisibile, nisi per mentalem abstractionem, quod significauit Auerroes in commentario octauo primi libri de Anima, quando dixit, intellectum esse, qui facit inuersionem in rebus. Postremo loco adduxere aduersarij verba illa Aristotelis in contex. 31. secundi libri de Anima, vegetatiuum inest in sensitiuum potestate, sicut triangulum in quadrangulo: sed si hæc bene perpendamus, cognoscimus ea restringari potius illorum sententiæ quàm suffragari; cõsiderandum enim est quid ibi significet ea nōmina, vegetatiuum, & sensitiuum, an animas, & formas substantiales, an facultates animæ; ostendo enim neutrum sensum ius uerbis accommodari iuxta eorum opinionem: formas quidem significare non possunt, quia secundum eos anima sensibilis est una simplex forma, in qua nullo modo inest ipsa substantia animæ vegetantis: sed neque facultates, quoniam secundum eos anima sensibilis habet actum omnes facultates, quas habet, ut enim habet actum facultatem sensibilem, ita & nutritiuam & generatiuam habet actum; at tamen Aristoteles denotat esse actum sensitiuum, in quo sit potestate vegetatiuum; reliquum est, ut dicant nomen potestatis ibi non respicere actum primum, nempe vel formam, vel facultatem, sed operationem, & actum secundum, ita ut nil aliud significet, quam vim, & potestatem edendi operationes attinentes ad vegetantem, & uerborum sensus sit hic, in sensitiuum inest potestate vegetatiuum, id est, anima sensitiua habet potestatem edendi omnes operationes animæ vegetantis. Sed hoc quoque ab Aristotele alienum est, quia cõparatio cum figuris conueniens non esset, oportet enim ita competere quadrangulo proprietates trianguli, ut animæ sensibili inest uis edendi operationes animæ vegetantis, id tamē dicere nō possumus, quia quadrangulo non cõpetunt proprietates trianguli. Itaque secundum

illorum opinionem manifestum est, nullum esse eorum uerborum conuenientem sensum, si illa bene perpendamus, nec sola eorū superficie uelimus esse contenti. Ad iuxta sententiã nostram facilis est illorum uerborum interpretatio; nam Aristoteles ibi non de facultatibus loquitur, sed de ipsa substantia illarum partium animæ, quum eas in contextu præcedente uocasset animas, & dixisset non conuenire in aliqua una cõmuni natura uniuersa: idcirco recta est earum comparatio cum figuris, hæc nam quæ distinctæ sunt specie, sed ordinem habent inter se, & præcedens continetur potestate in sequente, ut triangulum in quadrangulo quomodo autem continetur potestate, possumus in numeris cõsiderare, in quibus id manifestius est; nam ternarius est pars quaternarij, & in illo inest, ut patet: neque per id stat, quin quaternarius sit unus numerus, utendum enim est ipsa distinctione uulgata, materialiter, & formaliter; ternarius enim in quaternario inest materialiter solum, at non formaliter, siquidem est pars quaternarij, pars autem est materia; formaliter uero non est ibi ternarius, quoniam una tantum est ibi formalitas, qua unus numerus fit, qui dicitur quaternarius; quoniam igitur res a forma constituitur, & una tantum ibi est formalitas, una etiã est species numeri, nō plures, nec ibi est ternarius, ut species numeri sed solum ut pars quaternarij: sic de figuris dicendum est: quadrangulum est una figura, nō plures, quia licet inest in eo triangulum, inest tamen solum ut pars, & materialiter, sed non formaliter, & ut alia species figuræ, ducto enim diametro diuiditur quadrangulum in duo triangula, quæ illius partes sunt: non igitur proprietates trianguli in quadrangulo inest, sed ipsa met (ut ita dicam) eius substantia in quadrangulo est, quoniam area trianguli est pars totius areæ quadranguli: ratio igitur clara est cur dicatur triangulum in quadrangulo esse potestate, inest enim ut pars, & ut materia: materia autem in composito inest potestate: quia subsistat forme tanquam potestas actui, à quo perficitur, ac determinatur: quare inest quidem triangulum in quadrangulo, sed determinatur a formalitate quadranguli, tanquam materia à forma: hac ratione antea dicebamus, genus & differentias remotiores in specie inesse potestate, quatenus tenent locum materię, sola uero ultima differentia dicitur actum inesse, quia fungitur officio actus & formæ, & perficit, & contingit cætera omnia ad determinatam naturam, sicut optime declarat Auerroes in comment. 2. lib. 7. Metaphysic. & in Epitome Metaphysica, trac. 1. in cap. de Potentia & actu. Quoniam igitur Aristoteles animam totam solet nominare ab ultima parte, quæ continet alias tanquam forma materiam; & actus potestatem, id est ubi duæ partes animæ inesse cõsiderantur, vegetantis,

Iacobi Zabarellæ Patavini

tans, & sensibilis, totam vocat sensibilem, a qua dicitur vegetantem contineri potestate, vbi verò & hæc, & rationalis, totam vocat rationalem, & hæc dicitur continere alias potestate: quamvis eum sunt plures substantiales formæ; tamen sola ultima dar nomen toti animæ, & dicitur alias continere potestate, quia illæ respectu eius funguntur officio materiæ, ipsa verò formæ. In prædicto igitur loco sumit Aristoteles sensivum eo modo quo reuera existit, non existit autem sine anima vegetante, ideò sumit tãquam animam totam, quæ vocetur sensivum, sed contineat etiam vegetantem potestate, id est, tanquam determinatam ab ipsa, & habentem locum partis & materiæ: ea igitur ratione anima vegetans inest potestate in anima sensibili, qua secundum Auctorem antea declaravimus solam ultimam differentiam esse actum in composito, & omnia continere, & esse totum, reliqua verò omnia esse potestate, & esse partes: hæc est illius loci vera intelligentia, neque alium sensum illa verba recipiunt; sic autem intellecta fauent nostræ opinioni, ut considerantibus manifestum est.

De facultatibus Animæ vegetantis.

Cap. X.

SATIS demonstratum est (ut arbitror) tres esse distinctas animæ partes, etiam in eodẽ viuentem, vegetantem, sensibilem, & rationalem, idque rationi omnino consentaneum est, ut quod est earum discrimen secundum proprias naturas, id perpetuum, ac semper idem sit, siue illæ in diuersis viuentibus, siue in eodem considerentur. Quoniam igitur ab harum singula propriæ facultates emanant, considerandum breuiter est, quasnam, & quot singula facultates habeat, ut harum omnium numerum, & differentiam quantum præsens occasio postulat, cognoscamus. Ut à vegetante anima ordiamur, huic tres facultates attribuit Aristoteles; altricem, autricem, & generatricem; has enim solas tanquã præcipuas nominare satis habuit, & alias, quas Medici considerant, tanquam secundarias, & illis ministrantes in libris de Anima commemorare neglexit, nempe attracticem, reitenticem, expultricem, & concoctricem, etenim sine harum ministerio hæc anima neque nutriti, neque auget, neque generat; iis autem tribus sublatis, cæteræ corrumpunt, quia ipsæ per se sine illis tribus præcipuis viuenti nõ prolant: at illæ tres, licet ordinem inter se habeant, & via ad aliam tanquam principaliorẽ dirigatur, singulæ tamen possunt appellari præcipuæ, quoniam quæ minus præcipua est, ea existere etiam potest, & operari sine principaliore; altricem enim facultas dirigitur ad autricem, & ambæ ad generatricem, nam generare aliud simile, est huius animæ operatio maximè

omnium præcipua in mente naturæ vniuersalis, quia confert immediatè ad conseruationem speciei; huius gratia dedit viuentibus facultatẽ autricem, qua auferentur, donec ad perfectam ætatem peruenirent, ac debitam quantita tẽm adipiscerentur, ut possent aliud simile generare; accretio igitur fuit penitus necessaria viuentibus propter generationem: quoniam enim semen à viuentem abscissum modicæ est quantitaris, & viuentia omnia in principio parua admodum, proinde ad generandum inepta oriuntur, oportuit ea augeti, & perfectam quantitatem consequi, tanquam necessariam ad aliud simile generandum: accretio autem fieri nõ potest absque nutritione, imò neque generatio; ideo propter utramque est necessaria nutritio, ut considerantibus per se manifestum est: sed quamuis ad has nutritio dirigatur, & illis inferatur, tamen ipsa quoque per se existere potest absque illis, & est necessaria propter conseruationem individuũ, ut patet in illis viuentibus, quæ non amplius augetur, neque generant; videmus enim plures homines esse natura steriles, & ad generandum ineptos, sic etiã plura animalia bruta, & plures stirpes, quibus, postquam augeti desierunt, necessaria est nutritio ut seruentur usque ad tempus eis a natura præscriptum, & alias edere possint naturales operationes, quales sunt in homine contemplari, & sapere, & alios regere, has enim nobilissimas operationes edere potest homo etiam ad generandum ineptus, & quando non amplius augetur; oportet igitur eum post absolutam accretionem, diutius seruari harum operationum gratia, seruat autem, & quandoque etiã diutius per nutritionem. Hæc igitur tres facultates tanquam præcipuæ ab Aristotele nominatæ sunt in secundo libro de Anima, alie verò quatuor neglectæ, uel sub illis tribus implicitè comprehensæ, quoniam illæ res absque aliis secundariis exerceri minimè possunt, & earum ministerium necessario præsupponunt & continent; his autem tribus sublatis, cæteræ auferuntur, quia sunt prorsus inutiles, nihil autem est frustra in natura. Est autem summoperè animaduertendum, non talem esse ordinem in his facultatibus, ut una posterior aliam priorẽ insequatur, & dicatur esse facultas facultatis, quod antea Latinis tanquam absurdum obiecimus; non enim dicitur facultas habere aliam facultatem, sed sola animæ substantia dicitur omnes facultates habere, imò & omnes eã immediatè insequantur, non vna facultas aliã facultatem: sed ordo in solis operationibus intelligendus est, una enim ad operandum præsupponit operationem alterius, ut à natura animæ vegetantis immediatè emanant hæc tres facultates, altricem, autricem, & generatricem; sed generatrix non potest operari, seu anima ipsa non potest per hanc facultatem generare aliud simile,

mile, nisi præsupposita eius operatione tum altricis, tum auctricis facultatis: sic igitur dungi vnam ad aliam dicimus ratione operationum, sed non ratione emanationis ipsarum: a substantia animæ, quod quidem etiam de facultatibus animæ sensibilibus, quas postea considerabimus, est intelligendum, hoc enim semel annotasse satis est. Hæc sunt vegetantis animæ facultates, quas dum inter se conferimus, & eam inter se ordinationem, ac pendentiam quam modò declarauimus, consideramus, facili cognoscimus eas ab vna & eadem animæ substantia provenire: at si eas cum sensibilibus animæ facultatibus comparemus; tanta est illarum ab his distantia, ut satis aptè delectæ eas a diuersis animæ partibus emanare, quàm illarum operationes ad operationes harum non glirigantur, neque illis inuiant, nisi quatenus animali ad vsum sensuum necessaria est vitæ conseruatione, quam per nutritionem acquisiunt.

Dubia de facultatibus Animæ vegetantis, & eorum solutio.

Cap. XI.

CAETERVM de his, quæ modo dicta sunt, dubia quedam oriuntur; quæ ad eorum plenam intelligentiam soluere oportet. Primum quidem de nutritione & accretione dubitatur, ignis enim combustibilis alitur & augetur, ergo hæc non sunt propria operationes animæ vegetantis, proinde nec propria eius facultates, alitrix & auctrix. Multò magis de generatione dubitatur, quia neque omnibus viuentibus, neque solis competere videtur: quòd non omnibus competat, manifestum est, plures enim homines infocundi, ac steriles nascuntur, sic alia plura animalia, & plures stirpes; imò etiam aliqua fecundum totam speciem infocunda sunt, ut muli, & illa animalia, quæ ex putri materia generantur. Quòd autem solis non competat, manifestum est in multis inanimatis, a calido enim generatur calidum, a frigido frigidum, ab igni ignis, ergo etiam inanimata generant sibi simile; quomodo igitur dici potest hanc facultatem manare ab ipsa animæ vegetantis natura? nam si id verum esset, oporteret in solis viuentibus, & in omnibus hæc facultatem inesse; id enim, quod à propria alicuius rei natura emanat, necessarium illi rei est; neque aliam naturam insequi potest. Ad hæc & primò ad primum de nutritione, & accretione dicimus negadum esse eas competere igni; & rebus inanimatis, quia propriè loquendo sola animata nutriuntur & augentur; res enim conditiones in accretione propriè dicta requirunt, ut Aristoteles docet in primo libro de Generatione & Interitu; vna est, ut ex materia extrinsecus accedente res augetur; secunda, ut idè numero sequente, id, quod augeti dicitur,

recta demoni, ut non solum totum, sed etiam singulis particulis facta sit additio magnitudinis, ita ut omnes separatim acceptæ dicatur maiores factæ: in ignis autem incremento sola prima conditio adesse videtur, reliquæ duæ abiquo dubio desunt, quia non vnuerisem numero ignis, qui auctus dicitur, sed fit alius, & alius; neque omnibus eius particulis fit additio magnitudinis, sed toti tantummodo nouus ignis accedit; iseluti si frusto, ceræ aliam ceram adiungamus, totrenim ceræ fit maior, at partes singulæ nullum faciunt incrementum. Ob eandem rationem neque nutritio propriè dicta competat igni, quoniam conditiones prædictæ etiã in nutritione requiruntur, quoniam neque idè numero manet, neque singula particula nutriti dicitur, vera autem nutritio est, quando omnium partium substantia reparatur atque instauratur; igitur propriè sumendo nutritionem, & accretionem cum tribus memocatis conditionibus, sola viuentia nutriuntur & augentur, & hæc sunt propria operationes animæ uegetantis. Ad secundum de generatione, quæ nõ omnibus viuentibus competere videtur, dicimus negari non posse plura esse viuentia, quæ nequeunt generare, sed hæc generandi impotentia, vel competit in diuiduis quibusdam, non toti speciei, vel etiam speciei totæ: si quibusdam diuiduis in diuiduis competat, non toti speciei, id nullam debet difficultatè facere, quia certum est res naturales recipere impedimentum præter consilium & intentionem nature; ideo sic contingit ut homo sine oculis nascatur, vel cum oculis ad videndum inepus, ita contingere potest ut nascatur homo sterilis, seu propter malam temperem, seu ob alicuius instrumenti defectum, hæc enim nocantur monstra, & præter naturæ consilium facta, in quibus concocendum est esse aliquid frustra. Si verò hæc impotentia competat toti speciei, id est, omnibus eius in diuiduis, id uel est aliquo tantum tempore, & semper, aliquo tempore, ut omnibus hominibus nullo excepto competit ut tempore pœntiæ, & tempore senectutis nequeant generare; & in his non possumus dicere organa esse frustra: in puero enim non sunt frustra, quia facta est in aliquo potèri generare, neque in senè, quia facta est si aliquando generare potuit ille idem homo; per hoc autem non stat, quia facultas generandi insequatur animæ uegetantis naturam: quod enim ad ipsam animam attinet, ea semper habet omnes vires suas, sed quia ad eas exercendas plurimum aliorum instrumentum requiritur, ideo propter aliquem horum defectum, fit quandoque, ut animal generare nequeat, cuiusmodi defectus in omnibus pueris, & in omnibus sensibus necessariò inest. Vbi autem tota species per omne tempus hæc impotentiam habet, minus dubium est, quod quidem contingit in multis, & in animalibus

Jacobi Zabarellæ Patavini

ex patri materia genitis : sed de mulis dicere possumus non esse mirū si non generent, sunt enim numerādi inter animalia monstruosa, quæ præter naturæ consilium sunt, natura enim voluit equum coire cum equa, & asinum cum asina, non asinum cum equa : sicut igitur concedimus facultatem generandi, aut etiam instrumenta generationis esse frustra in semina sterili, & in viro infecundo ; ita de tota mulorum specie dicendum est, eos frustra habere organa, & facultatem generatricem, quum sint animalia monstruosa, & aliquo viuo affecta, ob id non est fortasse eis assignanda propria species, quum nil aliud sit mulus, quam equus imperfectus, & asinus imperfectus, vt ait Ioan. Grammaticus in contextu 34. libri secundi de Anima : vt igitur tueamur naturam nihil frustra facere, satis est si dicamus equum perfectum, & asinum perfectum generare sibi simile ; nā mulus, licet habeat facultatem generatricem, quatenus habet animam vegetalem, habet tamen in partibus instrumentalibus, vel in qualitatibus temperie aliquem defectum, qui facit ne illa facultas possit exire in adum, & ita facultas generatrix in mulo sit frustra tanquam in animali monstruoso: quod autem in mulo sit potentia generatrix saltem ratione suæ originis, quæ est anima vegetans, cognoscere possumus ex eo, quod scribitur ab Aristotele in 6. libro de Historia animalium, cap 34 inquit enim inueniam esse mulam prægnantem, sed eam non potuisse forum perficere, & edere prolem perfectam, hoc igitur est signum, & vestigium quoddam facultatis generatricis infrequentis animam vegetantem : inquit etiam in eodem capite Aristoteles, & postea in cap 36. esse in Syria mulos & mulas coeuntes, & generantes prolem perfectam ; sed addit, eos non esse eiusdem generis cum his mulis nostris, sed habere tantum similitudinem faciei, propter quam appellantur muli. differre tamen specie a mulis genitis ex asino & equa. De animalibus verò esse putri materia genitis dicendum est, ea non esse quidem monstra, sed habere tamen naturalem quandam imperfectionem, quæ impedit facultatem generatricem ne exeat in actum : euenit enim sæpè vt aliquod alicui competat ratione generis, quod tamè repugnet naturæ speciei ; nam forma speciei adueniens formæ generis, plura illi superaddit, quæ illam, & eius operationes ad certos quosdam modos restringunt, aliqua etiam demit, hoc est, affert aliquod impedimentum alicui eius operationi ; quod hic dicere possumus de his animalibus ex putri materia genitis, propria enim eorum forma facit in eorum natura talem defectum, vt potentia generatrix non possit edere suam operationem ; imo in his quoque aliquod apparebit vestigium facultatis generatricis, quia (vt ait Aristoteles in primo libro de Ortu animalium, cap.

sexto decimo) hæc animalia non carent omnino actu generandi, generant enim aliud, sed imperfectum, quod neque est mas, neque femina, neque est eis simile secundum speciem, quare habent aliquam generationem, sed imperfectam, quæ ad speciem conseruandam nõ prodest, indicat tamen esse ibi aliquam facultatem generatricem : & hæc in eis non potest dici frustra, tum quia aliquam habent operationem, quamuis imperfectam, tum etiam quia ne facultas aliqua animum frustra sit, satis est si in aliquo uiuente ducatur perfecte ad actum : simile enim etiam in sensibus notare possumus : vbi enim est anima sensibilis, ibi sunt omnes eius facultates, saltem ut in origine, licet non semper omnes ut in subiecto : vt si dicamus apes auditum non habere, habent quidem apes facultatem audituum ratione iolum originis, sed propter naturam propriam habent aliquem defectum illis naturalem, qui prohibet ne illa facultas possit exire ad actum : neque ob id dici potest, ibi esse frustra, quia in quibus infrequentatur necessariò animam sensibilem, quæ in omnibus animalibus æquè inest, falsi est, ne frustra esse dicatur, si in aliquo animali perfectam possit edere operationem. Ad tertium dubium, quod generare sibi simile uideatur etiam igni, & aliis inanimatis non potest, illud idem dicitur etiam esse, quod de accretione paulò ante dicebamus, non enim utrunque generare sibi simile est proprium animæ uegetantis, sed modo quodam proprio, & cum flatibus quibusdam conditionibus, quæ inanimatis competere nõ possunt proprio autè hic modus tangitur a Thomæ in 1. par. Summæ, quæst. 78. artic. 2. ad secundum, sed non perfecte explicatur : ipse enim dicit, generationem similes in rebus inanimatis fieri penitus ab extrinseco, & in uentibus autem fieri quodam altiori modo per aliquid ipsius uentis, quod est semen, in quo est principium corporis formatiuis, ideoque oportere aliquam esse rei uiuentis facultatem, per quam semen præparetur, eamque esse uim generatricem : sed hanc Thomæ responsionem postea ueritate declarata perpendemus ; nos dicimus differentiam in hoc esse constitutam, quod ignis ignem generat, agendo in aliam materiam extra se, & ex ea educendo aliam ignis formam ; at uiuens non ita generat aliud simile, ut agat in aliam materiam extra se, sed largitur quodam modo altiori aliquid de suamet materia, & aliquid de suamet forma cum facultate actiua, quæ exhibet semen generationi : nam semen plantæ, dum est in ipsa planta, est animatum animam uegetante, quæ etiam planta, tota, & ab ea separatum retinet uim prolificam, & alterius plantæ generatricem, non quidem ex illa materia, sed ex illa ipsa, quæ est semine, quæ prius fuit portio quoddam materię totius plantæ ; à qua semen produci separatur igitur à planta aliud

de propria materia, & aliquid de propria forma cum facultate generatrice, quæ est agens proximum, a quo ex illa materia fit alia numero planta: huic proportionem respondet semen in animalibus, est enim materia quædam abscessiva ab ipsomet animali generante, retinens vim actiuam & generatiuam alterius similis animalis. semen enim humanum proprie dicitur totum illud, quod constat ex semine viri, & menstruo sanguine femine, soletq; appellari conceptus, & est simile feminibus plantarum, quoniam habet insitam vim actiuam, quæ, vt inquit Aristotel. in secundo Physicor. est natura humana non tanquam forma, sed tanquam artifex, & agens proximum; habet etiam in se materiam, ex qua potest homo fieri, nempe sanguinem mensuram feminæ: hæc enim fuit ratio distinctionis maris & feminæ, propter eorundem diuersa officia in generatione, nam maris officium est exhibere vim actiuam, & generatiuam alterius animalis similis; feminæ verò exhibere materiam conceptui: quæ munera distinctiue oculatissimus Philosophus Aristoteles, neque illa confundit, quod Medici faciunt; dum dicunt & semen viri esse materiam facti, & feminam quoque semen vi actiuam præditum emittere; ita vt & virile semen vtroque munere fungatur, tum agentis, tum materie: & femina tum sanguinem menstruum exhibeat vt materiam generationis, tum semen præditum vi generatiua; quod quidem si verum esset, oporteret euenire aliquando vt femina sine viri congressu concipiat, quod tamen nunquam conuenit. Sed repugnantissimum etiã illud est rationi, quia natura non abundat in superuacaneis, nec propria rerum munera confundit: quare si statuit a mare prodire vim actiuam, a femina verò materiam, non debuit feminæ dare semen cum facultate generatrice, neque virili semini materie officium tribuere: voluit igitur feminæ officium esse, exhibere conceptui materiam, ex qua a facultate actiuâ feminis generetur alterum animal simili & hoc genitum viuat prius anima matris, postea viuat anima propria; quemadmodum etiam ramus in planta uiuit eadem numero anima, qua uiuit tota planta, sed postea auulsus fit alia planta numero, & ita uetus illa planta generat alteram similem, largiẽdo aliquid de sua propria materia, & de sua propria forma. Hæc igitur est alterius similis generatio, quam Aristoteles dicit esse propriam uergetantis animæ operationem, cuius propria conditio est, ut generans exhibeat aliquid de sua materia, & aliquid de sua forma; nam in semine tum materia inest, tum vis quædam vitalis a forma uiuentis proueniens, & fungens officio agentis: hoc significauit Aristoteles in lib. de Vita & morte, cap. 14. dum generationem uiuentis ita definiuit: Generatio est prima participatio animæ

nutritiuæ cum calore naturali; generans enim communicat aliquid de sua anima nutritiuâ, quatenus exhibet semen animatũ, vt ipse Aristoteles asserit in secundo lib. de Ortũ animal. cap. 3. est enim semen præditum facultate uitali, quæ eadem in generante erat; sed simul communicat aliquid de sua materia, quia forma non potest migrare de materia in materiam, quare necesse est, vt uiuens generans exhibeat portionem suæ materie una cum portione anime nutritiuæ, & caloris sui naturalis: fit autem postea alia numero anima, & aliud uiuens eiusdem speciei. Inanimata uerò ita generant aliud simile, vt solam conferat vim actiuam in aliam externam materiam: at neque de propria materia, neque de propria forma aliquid exhibeant, sed aliam numero formam eiusdem speciei ex illa externa materia educant. Illud autem, quod in memorato loco Thomas dixit, uerum est, sed ipse materiam considerare nõ videtur, quæ tamen in hac generatione est maximè consideranda; inquit enim generationem animatum esse penitus ab extrinseco, agens enim agit in materiam extra se, uiuens autem generationem esse per aliquid ipsius uiuentis, scilicet per semen; quæ omnia uera sunt. sed postea dicens in semine esse principium formationis, uidetur considerare semen vt habes vim actiuam, non ut materiam: attamen nisi materiam quoque in semine consideremus, non satis apparet in hac facultate actiuâ discerni, quo generatio uiuentis ab inanimati generatione secernatur, siquidem etiam inanimatum habet vim generatricem alterius similis: sed res ita clara est, vt omnino dicendum esse uideatur eam Thomæ incognitam non fuisse, quamuis eam non expressent. Sed illud quoque mihi dubium est, quod ibidem a Thomæ subiungitur, oportere aliquam esse rei uiuentis facultatem, per quam huiusmodi semen præparetur, eamque esse vim generatricem: etenim duæ generatrices facultates hic considerari posse uidentur, una qua uiuens generat semen; altera, qua semen generat aliud uiuens simile, ipse quidem Thomas significare uidetur vim illam generatricem, quæ secundum Aristotel. est præcipua facultas animæ uergetantis, esse priorem illam, qua semen generatur: ego tamẽ puto esse potius alteram posteriorem, quæ in semine inest tanquam artifex, & ex illa materia generat aliud uiuens; feminis enim generatio nil aliud esse uidetur, quàm concoctio quædam ultimi alimenti, proinde non est illa generatio alterius similis, de qua in præsentia loquimur: neque ob id negamus esse in ipsomet uiuente uim generatricem alterius similis: nam dicendo eam in semine inesse, dicimus in uiuente, a quo est abscessiuum semen, & a quo hanc vim recepit: uiuens igitur non ea ratione dicitur habere vim generatricem, quatenus potest

Iacobi Zabarella Patauini

ex alimento generare semen, sed quatenus semen in viuente genitum habet vim generatricem alterius viuents similis. Alia plura de his vegetantis animæ facultatibus & operationibus dici possent, quæ consultò omittimus, tãquam ad singularum facultatum, & operationum distinctam declarationem pertinentia; nunc enim consilium nostrum est generalem tantummodò harum facultatum partitionem & enumerationem facere: hac eadem ratione de aliarum animæ partium facultatibus nunc aliqua dicere aggrediemur, aliàs foras de singulis diligentius atque accuratius locuturi.

De facultatibus Anima sentientis. Cap. XII.

SENTIENTIS verò animæ facultates in duas classes diuidi solent, in externos, & internos sensus, externi sunt illi, qui ab obiectis 'p'fis materialibus, patiuntur, ique sunt quinque; visus, auditus, odoratus, gustus, & tactus: de internorum autem numero ambigitur, quum ab aliis plures, ab aliis pauciores statuuntur: ego duos propriè loquendo esse arbitror, sensum communem, & phantasiam, a nostris imaginatiuam appellatam, vel tres, si memoriam adde re velimus, sed quia nomen sensus cognitionè denotare videtur, memoria verò nõ est cognoscitiua, sed solum conseruatiua imaginum, & tanquam promptuariu imaginatiuæ: ideo dubium est an memoriam liceat sensum appellare: sed qualiscunque sit, certum est esse vim quandam animæ sensibilis, & posse facultatè huius animæ nominari, quæ immediatè inseruit imaginatiuæ: nam ex imaginatione imago imprimitur in organo memoratiuæ facultatis quod est proximum organo imaginatiuæ, & est tanquam liber apertus, in quo imaginatiua inspicere, ac ueluti legere imagines sensuum rerum potest: sed ipsa per se memoria vim cognoscendi non habet, neque habere debuit, propterea quòd facultas cognoscitiua non potest sine cognitione recipere speciem, species enim recepta nil aliud est, quàm cognitio ipsa, plura autem simul cognosci minime possunt, ideo facultatem illam, quæ plura simul retinere apta esset, cognitione carere oportuit, immediate tamen inuenire cognitioni, & hac tantum posse appellari cognoscitiuam. Sensus communis ad quinque externos eam habet rationem, quam habet centrum quod vnum est ad quinque distinctas lineas ab eo prodeuntes: est enim tanquam ipsorum radix atque principium, & comparat inter se plurimum sensuum obiecta, & illorum distinctim cognoscit, nõ tamen operatur, nisi præsentè obiecto externo, quemadmodum neque ipsi externi sensus. At imaginatiua res quoque absentes

imaginari potest: etenim necessarium quidem est eam moueri primum ab aliquo externo sensu, sed postquam semel apprehendit, & idolum impressit in memoria, potest postea illud idem sepe imaginari, etiam absente obiecto materiali. Præter hos verò ponunt aliqui alios internos sensus, vt estimatiuam, & cogitatiuam, seu ad ratiocinandum, & discurrendum a noto ad ignotum in particularibus: seu ad ea comprehendenda, quæ a sensu cognosci nequeunt: uouis uidens lupum, sentit ñolos colores, & magnitudinem, & figurà lupi, & hæc omnia imaginatur; neque tamen propter hæc fugit lupum, sed propter inimicitiam & periculum, quod simul cognoscit per facultatem estimatiuam, licet sub externum sensum non cadat: ob hæc igitur rationem ponit hæc facultatem Thomas in 1. part. Summæ, quæst. 78. artic. 4. & inquit appellari in brutis estimatiuam, in homine autem cogitatiuam, quia perfectius in homine, quam in brutis, prædictum munus exercet, etenim bruta res, quæ a sensibus rō appieheaduntur, non concipiunt per eam: in ter se collationem, sed naturali quodam instinctu. homo verò per collationem ipsarum inter se. ideo accedere in hoc videtur Thomas ad opinionem Auerois, qui præter facultatem imaginatiuam posuit in homine cogitatiuam, cui tribuit virtutem affirmandi, & negandi, & ratiocinandi. Ego verò hæc in te arbitror non esse ab Aristotele recedendum, qui præter sensum communem, & phantasiam, & memoriam, non posuit aliam internam animæ sensibilis facultatem, quæ ad cognitionem pertinere; etenim enuntiandi vim multo autem magis ratiocinandi & discurrendi propriam esse voluit solius animæ rationalis, vt in 3. lib. de Anima videre manifestè possumus. Vanū igitur est, & ab Aristotele alienū, ponere illam animæ sensibilis facultatè ratiocinatricem, vel enuntiatricem: ad concipiendas autem res sensiles est absentes sufficit sola imaginatiua facultas, quare aliam ponere superuacaneū est: at quæ imaginatio secundum Aristot. est uocatur ab externo sensu factus, proinde nihil potest imaginari, quod prius in sensu non fuerit: ideo multi considerantes fieri aliquando imaginationem est illorum, quæ nunquam succere in sensu, imò & eorum, quæ nihil penitus sunt (imaginamur enim montem aureum, & animam monstrofa) alias facultates, quarum id minus esset, introduxerunt. Attamen certum est hæc oia præstari a sola imaginatiua, phantasia enim fuit aliqui sub sensu, scilicet ratione partium suarum separatim, licet non ipsum totum, sensum namque & montem scorsim apprehendimus & aurum; quæ igitur sensus separata cognouit, hæc a phantasia coniunguntur, & ita montem aureum imaginamur: sic etiam vidimus magnitudinem montis, & vidimus animal, ideo magnitudinem cum animali coniungentes, imaginamur

namur animal magnum instar montis, & alia eiusmodi: hac igitur ratione omnis imaginatio ortum habet a motu facto ab externis sensibus neque credendum est eam enuntiare, quando imaginando montem aureum; non enim affirmando dicit, mons est aureus; sed absque vlla enunciatione duo componit, & concipit simplicia tanquam vnum. Quod vero aliqui dicunt de cōceptu rerum, quæ nullo modo sub sensum cadunt, dignum est aliqua consideratione; quis enim fugit lupum propter inimicitiam, quam nullo sensu cognoscit, sed naturali tantum instinctu; sic aus cognoscit vtilitatem paleæ ad nidificandum, nec rancem aliquo externo sensu illam vtilitatem percipit: ideo illi ducti sunt ad ponendam facultatem estimatiuam, distinctam ab imaginatiua. vt Thomas in loco prædicto. Attamen, si bene consideremus, non oportet ob id ponere aliam animæ sensibilis facultatem distinctam ab imaginatiua; iucunditas enim & molestia non sunt alligata in obiecto sensibili inexistens, sed sunt passionibus quædam rem cognitam insequentes: nam in palea inest quidem color, & figura tanquam res quædam; sed non inest iucunditas, quam dicatur aus sentire, proinde iucunditas illa in palea nihil est; visionem autem paleæ consequitur in aue perceptione iucunditatis, non quod iucunditas insequatur colorem paleæ secundum se, neque naturam animæ sensibilis secundum se, sed quia propriam illius animalis naturam insequitur ille naturalis instinctus, quo percipit iucunditatem ex intuitu paleæ, inditus a natura, vt excitetur appetitus apprehendendi paleam ad nidificandum; sic ex uisione lupi fit molestia quædam in oue, vt excitetur appetitus fugiendi ad se conseruandam; illa tamen molestia in lupo nihil penitus est: ideo notandum est ex Aristotele in 3. lib. de Anima, a context. 28. vique ad 31. in rerum sensuum perceptione hæc ordinatum fieri: primum sentitur res a sensu externo sub ratione obiecti proprii, et color a visu quatenus est color: secundo percipitur iucunditas, vel molestia, siue eadem res quatenus delectans, vel molestantis, quia, vt diximus, nulla est in ipso obiecto iucunditas, vel molestia tanquam res sensilis, sed obiectum in sensu iucunditatem, vel molestiam efficit per impressionem suæ speciei; & Aristoteles perceptionem obiecti sub propria obiecti ratione attribuit sensui externo, perceptionem vero iucunditatis, uel molestiæ sensui communi, qui est communis radix, & centrum omnium sensuum; idque non, sine ratione fecit, quia hæc iucunditas, vel molestiæ perceptio non est propria alicuius sensus, sed omnium communi conditio indita a natura propter animalis conseruationem, ideo iure attribuitur sensui communi, qui est commune principium omnium sensuum exteriorum; ab hoc igitur

Iacobi Zab. de Anima.

apprehenditur obiectum ab externo sensu oblatum, & simul percipitur ut iucundum, vel ut molestum: tertio demum excitatur appetitus, qui in duos diuiditur, prosecutionem, & fugam; iucundum enim appetimus, molestum autem fugimus, & quia a sensu communi offeruntur phantasiæ obiecta sensibilia, quæ in ea producunt phantasmata, phantasia imaginatur obiectum tam præsens, quam absens, tum sub ratione obiecti, tum sub ratione delectantis, vel molestantis, ideo similiter ex imaginatione obiecti absentis excitatur appetitus prosequendi, vel fugiendi. Horum igitur trium duo priora ad eandem facultatem pertinent, nempe ad sensum, uel ad phantasiam: idem enim est animæ operandi modus circa utrumque, quum similiter apprehendatur, & cognoscatur utrumque, seu a sensu communi, seu a phantasia, licet unum ex altero, prius enim apprehenditur obiectum sub ratione obiecti sensibilibus, deinde uero ut iucundum, uel molestum, sed cum hoc discrimine, quod apprehensio obiecti sub ratione obiecti pertinet absolute ad naturam sensus quatenus est sensus, seu phantasiæ quatenus est phantasia, idcirco animalibus omnibus competit, sed apprehensio eiusdem, ut iucundi, uel molesti non amplius ad sensum pertinet quatenus est sensus, neque ad phantasiam quatenus est phantasia, sed quatenus restringuntur, & coarctantur a propria formæ cuiusque animalis, iam enim diximus propriam cuiusque formam coarctare formam generis, & eius operationes contrahere ad quosdam proprios modos, & ad proprias cuiusque animalis conditiones, colorem igitur, & figuram paleæ omne animal uisum præditum uidet, & imaginatur, sed non omne animal percipit ex ea uisione iucunditatem, sed aliqua tantum animalia, quæ egent palea ad nidificandum hæc igitur apprehensio rei, ut iucunde, cōpetit sensui illius animalis, non prout sensus est, sed ut determinatus, & coarctatus a propria illius animalis natura, sed quom hæc sit nobis incognita, solemus eam nomine naturalis instinctus appellare. Tertium uero illorum trium, quod est prosequi, vel fugere; ad aliam eiusdem animæ facultatem, quæ appetitiua dicitur, pertinere existimo, nec dicendum esse eam quibusdam unam, & eandem animæ facultatem esse sensitiuum, & appetitiuum, sed potius duas distinctas, sicut ostendere nititur Thomas in 1. part. Summæ, q. 78. artic. 1. quæ fuit etiam sententia Aristotelis, si bene perpendamus ea, quæ ab ipso in 2. libro de Anima, context. 20. & 22. & 27. scribuntur, & potest etiam ita demonstrari: ubi diuersi sunt modi operandi circa idem obiectum, ita ut in uariis modis anima ab illo obiecto immutetur, ibi diuersæ facultates iudicandæ sunt, quæ ad modum ubi idem est operandi modus circa diuersa obiecta, ibi una & eadē est

O o facult.

Iacobi Zabarellæ Patauini

facultas animæ iudicanda; eodem enim modo operatur sensus in visione albi, & in visione nigri; ergo facultas visiva vna est: atqui non est idem operandi modus, quo anima sentit & iudicat, & quo appetit idem obiectum: ergo non per vnâ facultatem, sed per duas hæc duo præstatur: minor probatur, quia sentire est cognoscere, & sit per transitum obiecti ad animam; in cognitione enim obiectum quodammodo ad animam trahitur, arin appetitu trahitur potius anima ad prosequendum obiectum: quoniam igitur sensus omnes, & phantasia sunt facultates cognoscitantes per obiecti receptionem, dicuntur ab his esse facultates appetitiuæ, cuius operatio, quamuis cognitionem obiecti præsupponat, non est tamen formaliter cognitio, sed potius propositio animæ ad prosequendum obiectum, quod prius cognouit: eadem igitur anima sensibilis per diuersas suas facultates hæc omnia præstat; cognoscit enim tum sensu, tum imaginatione, & cognitionem insequitur appetitu prosequendi, vel fugiendi. Ex appetitu autem incitatur ad motum, ut querat quæ vtilia sunt, & fugiat noxia; ideo tandem hæc eadem anima habet facultatem nutriticam, quæ fuit animalibus necessaria ad ipsorum conseruationem. Vt igitur omnes sensibiles animæ facultates colligamus, tres sunt in animali operationes certo ordine dispositæ, cognoscere rem, cognitam appetere, ad demum ad eam moueri: harum gratia datæ sunt animalia natura plures facultates: ad cognitionem quidem proprie rerum sensibilibus diuersitatem non satis fuit vna facultas, ideo plures in animali sunt facultates cognoscitiuæ, quinq; ex his sensus, & tres interni, nempe sensus communis, phantasia, & memoria; licet enim memoria non sit cognoscitiua, nullum tamen aliud habet officium, quâ inferendi cognitioni; inseruit enim suppeditando obiectum, quod in ea seruat, ut ab ea moueatur phantasia: ad prosequendum autem & fugiendum data animali est facultas appetitiua: demum ad se mouendum facultas motrix, hæc tamen non omnibus inest animalibus: sed perfectioribus tantum; illa namque imperfecta animalia, quæ a Græcis ζώοντα appellantur, non habent facultatem motricem, sicuti tribus quoque perfectioribus sensibus destituta sunt, & duos tantum habent, tactum & gustatum; ob id facultas motrix apud Aristoteli constituitur gradum viuentis distinctum a gradu sensibili; phantasia verò & appetitus non constituunt alium gradum: quoniam enim quatuor graduum distinctionem Aristoteles non aliunde accepit, quam ex maiore, & minore amplitudine, & communitate, appetitus autem & imaginatio sunt æquæ communia, ac sensus, quia vbi sensus, ibi imaginatio, & appetitus, ideo hæc non faciunt gradum viuentis distinctum a gradu sensibili: ac facul-

tas motrix non omnibus sentientibus inest, ideo hæc proprium viuentis gradum constituit, in quo sunt animalia non omnia, sed perfectiora. Hæc de anima sensibili, atque de eius facultatibus in præsentia dixisse satis sit.

De facultatibus Animæ rationalis. Cap. XIII.

ANIMAE rationali tres facultates aliqui attribuunt, intellectum, voluntatē, & memoriam; ita ut intellectus res apprehendar atque cognoscat, voluntate ad eas prosequendas trahatur, memoria verò conseruetur. Aliqui verò memoriam quidem huic animæ ascribunt, sed negant esse facultatem diuersam ab intellectu, ut Thomas in 1. parte Summæ, quæst. 79. artic. 7. Sed de memoria alio in loco opportunius dâ iputabimus: nunc satis sit breuiter dicere, duas tantum esse mentis nostræ facultates, vnâ cognoscendi, alteram appetendi, seu volendi; nil enim aliud est voluntas, quam appetitus animæ rationalis: quem admodum enim cognitionem sensus insequitur propositio ab obiectum, quæ dicitur appetitus, & ita mentis cognitionem proprius appetitus consequitur; quem ut ab appetitu sensibili distinguerent, voluntatem appellantur. Harum duarum facultatum discrimen ex his, quæ paulò ante de sensu diximus, manifestum est; aliud enim est cognoscere, aliud est rem cognitam appetere, & longè diuersus est operandi modus hic ab illo; nam mens nostra cognoscit patendo & recipiendo species à phantasia, per quam receptionem dicitur fieri res ipsæ; obiectum igitur, ut cognoscatur, ad animam fieri oportet, & in ea recipi: sed in volendo trahitur potus mens ad prosequendum obiectum: quod etiam in se diuersitatem habet, nam cognoscitur quatenus ens, appetitur autem quatenus bonum. Ipsa autem facultas cognoscitiua vna tantum itatenda esse videtur, quia hæc animæ pars non habet illam, quam aliæ, ex organis varietatem, quum nullo præter proprio organo vatur; sed in ipsamet anima, non in organo, species recipiuntur, & dicitur recipiendo fieri singularia. Est autem consideratione dignum, quum Aristoteles in tertio libro de Anima distinguit intellectum practicum à speculatiuo, nam hæc dicendi sunt duæ distinctæ facultates, an vna & eadem: Thomas in quæstionibus prædictâ, articulo 1. inquit esse vnâ & eandem facultatem, & hæc tenet ratione: id, quod accidit obiecto sub ratione obiecti, non variat potentiam; at rebus, quæ mente apprehenduntur, accidit ut dirigantur ad opus, vel non dirigantur ad opus; ergo hæc differentia non potest

varias potentias constituit, sed vna tantum est, quæ res omnes eodem modo apprehendit, & harum alias ad actionem dirigit, alias non dirigit, sed simpliciter contemplatur: hoc significare visus est Aristoteles in contex. 49. libri 3. de Anima, dum dixit, intellectum practicum à speculativo distinguere sine, sunt enim ambo cognoscentes eodem modo, proinde vnam, & eandem animæ facultatem denotant: sed speculativus finem habet ipsammet cognitionem, practicus verò eam ad actionem dirigit: sed quævis ratione vltimi finis distinguatur, proximo tamen & immediato fine non secernitur, quia etiam intellectus practicus habet proximum finem cognitionem veri in rebus agentibus. Ego verò arbitror, intellectum practicum, & speculativum, duas notare rationales animæ facultates, quum enim trina in intellectu practico consideraverit Aristoteles, quemadmodum etiam in sensu, apprehensionem rei, affirmationem, vel negationem rei, affirmationem, vel negationem, vel fugam, certum est in duobus prioribus, nullum intellectuum discrimen oriri, quum in illis non potest intellectus alio nomine appellari, quæ speculativus, res. n. contemplatur per vnam & eandem suam facultatem, quæ intellectus est, quia et bonum contemplatur, quatenus est verum, in solo igitur tertio necesse est bonum discerni non esse constitutum, imo & propria intellectus practici conditionem, quæ dicitur practicus in eo solo consistere, ut nomen quoque ipsum declarat, nam in duobus reliquis cognoscitur tunc, & contemplatur in tertio autem actionem respicit, & per hoc solum distinguitur a speculativo, videlicet per propositionem ad prosequendum bonum & fugiendum malum, quæ dicitur voluntas, & differt ab apprehensione, quemadmodum diximus, per hoc autem denotatur diversitas obiecti sub ratione obiecti, quæ licet verum & bonum, ut ibi Thomas inquit, re idem sint, & vni in altero sit inclusi, si differunt rationes, & per has duas distinctas rationes constituunt duo distincta obiecta duarum facultatum, apprehenditur, n. bonum prout est quoddam verum: appetitur autem ut verum, sed ut bonum quum igitur distincte sunt obiectorum rationes, quatenus obiecta sunt, & diversi et modi operandi circa illas, non potest nisi duas rationales facultates significare, non tamen alias, quæ easdem duas, quas antea consideravimus, intellectus, n. est facultas apprehensiva, & cognoscitiva obiecti, ut supra, voluntas verò est facultas prosequutiva eiusdem, ut boni: ille igitur intellectus, qui dicitur speculativus, est prior facultas, seu operatio prioris tantum facultatis, sine altera posteriore, ille verò, qui vocatur practicus, est operatio utriusque, & quatenus horat aliamque facultatem, quatenus est operatio voluntatis, imo hæc propria conditio intellectus practici qua distinguitur a speculativo, quum in apprehensione, seu veri, seu boni ab eo non differat, sed

hanc præsupponens videtur esse formaliter electio, quæ est operatio voluntatis, igitur intellectus practicus, & intellectus speculativus eadem duas autem facultates significant, & quatenus discrimen denotant intellectus & voluntatis: Hanc insani tuetur Io. Gandavensis in q. 19. libri 3. de Anima. Ad argumentum autem Thodæicum de apprehensione rei totum esse concedendum: quum enim possit cognitio tunc dirigi ad actionem, tum non dirigi, accidit ei ut dirigatur, & accidit ut non dirigatur, & proinde hæc sunt apprehensioni accidentalia discrimina, nec potest facultates duas easdem constituere, quæ apprehensio respectu omnium rerum eodem modo fiat: obiectum quoque quatenus apprehenditur, seu ut in omnibus eadem obiecti rationem, quia et si sit bonum, cognoscitur tunc quatenus ens quoddam, cui ut cognoscibili accidit bonitas, illa præsertim, quæ est rei agende, quum hæc possit esse tam bona tum mala, & tam bona, quæ mala, quatenus apprehenditur, apprehenditur ut ens quoddam, & quum affirmatur esse bona vel mala, cognoscitur illa affirmatio ut vera. Per hoc igitur argumentum, nil aliud ostenditur nisi intellectum practicum in ipsa apprehensione non denotare facultatem distinctam ab illa, quæ significatur per intellectum speculativum: enim diximus, hos in apprehensione nullam habere differentiam, nisi accidentalem quæ sumitur æquum differentiam, prout diverse res sunt, sed non prout habent rationem obiecti: At si tertium intellectus practici actum, qui electio est, consideremus, mutatur ratio obiecti, licet enim sit ens, eligitur tamen non amplius ut ens, sed ut bonum: sic ergo neganda est minor argumenti, quia non est amplius illi accidens, ut ad actionem referatur, sed necessarium & essentialiale, propria enim ratio obiecti voluntatis est, quatenus bonum, sicut propria ratio obiecti intellectus est, quatenus ens, bonum autem est per se omnium humanorum actionum finis: quoniam igitur in intellectu practico fit prius apprehensio deinde prosequutio, obiectum non est idem in utraque, quia mutatur ratio obiecti, apprehenditur autem non ut ens, sed ut bonum.

T E X T V S XXXIII.

Necessarium autem est, eum, qui de his perscrutationem facturus est, accipere vnumquodque eorum, quid est; postea sic de attentionibus investigare. Si autem oportet dicere, quid vnumquodque ipsorum, ut quid intellectuum, aut

Jacobi Zabarella Patauini

sensituum, aut vegetatiuū, prius adhuc dicendum, quid sit intelligere, & quid sentire, priores enim potentis actus, & operationes secundum rationem sunt. Si autem sic, his autem adhuc priora obiecta, oportet cōsiderasse de illis primum, vti que oportebit determinare propter eandem causam, vt de alimento, & sensibili, & intelligibili.



BSOLVTA tractatione de

Anima in communi, Aristoteles hic se parat ad particularem tractationem singularū partium, & antequam id facere incipiat proponit primum in hoc contextu methodum seruandam in hac singularum partium consideratione: Et hic textus duas partes habet, in prima proponit tanquam fundamentum dicendorum eum ordinem doctrinæ, quem etiam in textu tertio libri proposuit; in secunda, dubium est, an alterum quendam ordinem doctrinæ proponat, an potius viā doctrinæ, quæ proprie methodus dicitur, qua de re suo loco dicemus. In prima parte proponit Aristoteles ordinem doctrinæ seruandum talem, ut prius cognoscendæ sint propriæ essentia, & quidditates singularum animæ partium; deinde verò accidentia, & operationes ipsarum. Hoc idem dicit Aristoteles in textu tertio primi libri, quare & hic scribitur significat ordinem doctrinæ inter libros de anima, & alios sequentes libros, qui vocantur parui naturales; prius enim in libris de anima docet Aristoteles, quid sit anima, & quid singula eius pars; deinde in paruis naturalibus aggreditur considerationem accidentium consequentium, ut clarè testatur Aristoteles in principio libri de sensu, & sensibilibus; prius enim agendum fuit de forma animalium corporum, deinde verò de accidentibus consequentibus, quæ hic Aristoteles vocat *ἐπιπλάσια* id est coherentia, siue consequentia ipsam animam essentiam, & coniuncta quodammodo cum illa: Sic interpretator locum hunc Themistius & recte: *Αυτοπροσ αυτεαν* non recte, qui in suo codice habuit, *de contingentibus*, & exposuit condiciones essentielles ipsarum potentialium animæ, ut an *potestis intellectionis sit separabilis*, necne: sed deceptus est, quia cum Aristoteles duo hic proponat; con-

ditiones essentielles continentur sub primo, nec sub consideratione essentia, & quidditates singularum animæ partium, ergo non sub secundo, cum Aristoteles dicat, *postea*, & separat hanc tractationem ab illa: *Si autem oportet dicere quid vniquodque ipsorum*. Hæc est secunda pars, cuius variæ sunt opinionis, sed mihi maxime probatur illa, quam offert Auerroes, & multo etiam clarius Themistius, qui dicit Aristotelem loqui in hac parte de via doctrinæ seruanda ad inuestigandas proprias naturas singularum animæ partium, & illud idem dicere, quod communiter de omnibus rebus naturalibus dixit in proemio primi Physicorum, ibi enim in primo textu proposuit ordinem doctrinæ dicens a principis suspicandum esse, deinde in secundo textu viam doctrinæ, qua utendum est ad principiorum cognitionem: Cum enim primo loco de principis agendum sit, ea autem occurrant ignota, viam aliquam tenere oportet, qua cognoscatur, ideo viam tenendam esse dicit Aristoteles ab effectis tanquam a notioribus nobis: Sic enim hic cum in prima parte textus Aristoteles hoc fundamentum constituerit, quod ordine doctrinæ agendum, primo loco est de essentia singularum partium animæ, & quid singula sit, quod quidem explicatur in libris de anima, ideo subdit in hac secunda; quod ad cognoscendum quid singula sit, oportet hæc via vti à nobis notioribus, hæc autem est vt prius agamus de operationibus, quam de ipsis animæ potentis, & prius de obiectis, quam de operationibus, adeo vt ab obiectis ad operationes, & ab his ad ipsas potentias animæ progrediendo, cognoscamus, quid sint ipsæ potentia singulari, notiores enim nobis sunt actus, & operationes potentis, & notiora obiecta ipsis operationibus, quam methodum in tractandis singularum partium ferunt ab Aristotele manifestum est, hæc dubium sit de sola parte intellectuina, vbi videtur incipere non ab obiecto, sed ab operatione, sed hoc dissoluere pertinet ad illos, qui in tertio libro versantur. Hæc est Themistij, & Auerrois expositio cuius etiam Ioannes Grammaticus mentionem facit, quæ facilis, & plana est, præterquam quod hæc difficultate vegetatur, quod Aristoteles dicit operationes esse potentis potiores, *secundum rationem*, at secundum rationem significat secundum naturam, non secundum nos vti patet in textu duodecimo huius libri, & vti quælibet sensu obiecto, & qua dragostimon nono primi Physicorum, vbi Aristoteles sumit notiam, & prius secundo in ratione pro eo quod est prius secundum naturam, cui opponitur id quod est notius secundum sensum. Hæc dicitur ratione Aristotelis referente Io. Grammatico, & Simplicio, dixerunt Aristoteles significatio processit à notioribus secundum naturam, non à notioribus nobis, quæ sunt operationes

sint priores, ac notiores potentiis secundum naturam Græci ita declarant. Potentiæ referuntur ad operationes tanquam ad actus, idque videtur significare voluisse Aristoteles in textu, dum operationes uocat actus, actus autem est natura prior, quam potentia, quia est natura perfectior. patet enim melius esse formam operari, quam esse otiosam, quamuis igitur potentia sit tempore prior actui, tamen actus est prior potentia secundum naturam, id est secundum perfectionem. Addit etiam Ioannes Grammaticus cum Alexandro, & alij recentiores, quod licet operatio sit effectus ipsius potentia, tamen est etiam eius causa finalis, sicut Aristoteles docuit in secundo libro Physicorum, quod efficiens, & finis sunt sibi inuicem causæ. Sed mihi magis placet Themistij, & Auerrois expositio, quod Aristoteles intelligat processum a notioribus nobis. Ut igitur omnis difficultas tollatur, in memoriam reuocandum est id, quod in principio ostendimus, Aristotelem in his libris agere de anima non tanquam de subiecto, sed tanquam de principio; natura autem, & essentia principij, quatenus est principium consistit in respectu ad principia, est igitur declaranda animæ natura per relationem ad suos effectus; hi autem duo sunt, unum ipsum compositum animatum, cuius est causa formalis; alterum operationes, quarum est causa efficiens. In definitione quidem animæ, vniuersaliter acceptæ vterque respectus apparet, in ea enim dictum est, animam esse actum primum, sic enim respicit compositum ut eius forma; & corporis organici, seu potentia vitam habentis, quod significat potentiam ad operationes, sic etiam in textu vigesimoquarto dictum est, animam esse id, quo primo viuimus, sentimus, mouemur, & intelligimus, quibus uerbis distinctius est significatus vterque respectus: significat enim animam esse formam, qua singuli illi iuuentium gradus constituuntur in potentia ad proprias singularum operationes. Sed in tractatione de singulis animæ partibus separatim Aristoteles a se solum respectum ad operationes declarat, quid illæ singulæ sint, propterea quod de altero respectu nihil amplius dicendum manet præter id, quod supra de anima vniuersaliter dictum est. Anima enim sensitua nihil aliud est, quam actus primus, quo animal est animal; & intellectiua actus primus, quo homo est homo, ut Aristoteles significauit in textu vigesimoquarto. Remanet igitur, ut propriæ essentia singularum animæ partium ab Aristotele declarantur in sequenti parte per solum respectum ad operationes, qualis tertia erit tota tractatio sequens tum secundi, tum tertij libri. Hoc significat Aristoteles, nunc dum inquit, quod declaraturos, quid hæc potentia sint, debet prius cognoscere operationes, quia hæc sunt summe in definitionibus singularum, & quia

la cobi Zab. de Anima.

hæc sunt ex actione, & passione, quæ sit inter potentiam, & obiectum, ideo necesse est prius loqui de obiectis ad cognoscendas operationes, deinde de operationibus ad cognoscendum; quid singula anima sit. Consideremus igitur, qualisnam sit iste processus. Certum est, quod procedere ab operationibus ad essentiam animæ, est procedere ab effectu ad causam, & a posteriori ad prius, & a notioribus nobis ad ignotiora nobis, nam operatio animæ est multo euidetior, quam ipsa animæ potentia, quæ non potest cognosci nisi per operationem, & per eam definitur tanquam causa per suum effectum. Attamen quatenus ea, quæ aliquid definitionem ingrediuntur, habent quodammodo rationem prioris respectu rei definitæ, eamuis ipsæ operationes per quandam similitudinem, & proportionem sunt quodammodo priores potentiis secundum naturam, quia secundum definitionem. Hoc significare voluit Aristoteles, dum dixit, secundum rationem, hoc est secundum definitionem, non quidem secundum naturam simpliciter loquendo, sic enim potentia sunt priores operationibus, sed secundum ordinem definitionis, & secundum naturam harum rerum ut a nobis cognoscibilium. Quæritur enim, ac definitur anima ut principium, quare non potest aliter cognosci, quam per effectus suos, quia non habent priora principia; cum sit causa prima in rebus animatis. Non est igitur talis processus a posteriori, qui faciat cognitionem consuetam ipsius animæ, sed distinctam, quantum haberi potest, quatenus anima est principium, definitio enim rem distinctè significat, non potest enim defini anima nisi per suos effectus. Hic itaque uocatur ab Aristotele progressus a notioribus secundum rationem, id est secundum naturam partium animæ ut a nobis cognoscibilium, qui in idem incidit cum progressu a notioribus nobis, est enim reuera a posterioribus, & a notioribus nobis absolute loquendo, sed ratione conditionis animæ est a notioribus secundum naturam & rationem, quoniam alia uia non potest melius cognosci. Propterea possemus etiam interpretari, secundum rationem, id est secundum uiam doctrinæ rationabilem, quod in eundem sensum cadit, est enim rationi consentaneum ita procedere, quia anima respectu operationis non est nisi potentia, cui respondet operatio tanquam actus, actus autem est notior nobis, ideo dum cognoscemus, quid sit ipsa operatio, id est quomodo producat, & qualis actus sit, facile cognoscemus, quid sit ipsa animæ potentia. Hoc modo est intelligendum quod operatio est prior, quam potentia secundum rationem, scilicet definitiuam, sed non ut alij exilimantur. Non enim rectè dicunt Græci, quod operatio est prior, quia sit perfectior, hoc enim falsum est, cum Aristoteles su-

o o g max.

Iacobi Zabarella Patauini

mat potentiam pro ipsa anima, quæ est substantia, sic enim perfectior est operatione, quæ est accidens, id quidem non negamus, animam operantem esse nobiliorem, ac perfectiorem anima otiosa, attamen Aristoteles non intelligit progressum ab anima operante ad animam non operantem, sed ab operatione, quæ est accidens ad ipsam animam substantiam. Deterius etiam dicunt recentiores, quod operatio referatur ad animam, ut causa eius finalis, nunquam enim in his libris comperimus Aristotelem dicere, quod operatio sit causa animæ ut causa finalis, sed in sequentibus appellabit ipsam animam causam finalem, nunquam eam uocabit effectum respectu operationis, ut causæ, oportet tamen secundum eos animam dici effectum, & hac ratione etiam Deum diceremus, habere causam finalem, quod quidem vanum est. Ratio autem huius rei legi potest in secundo libro nostro de medio demonstrationis capite decimo, ubi ostendimus, quod dictum illud Aristotelis finis, & efficiens sunt sibi inuicem causæ, non intelligitur de efficiente primario, sed secundario, & instrumentali, quod pendet ab efficiente priore, nam causæ finalis est causæ eorum, quæ propter finem fiunt, non eorum quæ propter finem agunt, licet moueat illas, sed hæc ibi fusius legas. Patet etiam ex dictis solutio alterius difficultatis, quam ante tetigimus, nam dubium est, & apud interpretes controuersum, an hic processus ab obiectis ad operationes, & ab operationibus ad potentias, sit uocandus ordo, an uia doctrinæ, mihi enim clarum uidetur, quod non ordo est, sed uia, ordo enim est plurium rerum ordinata tractatio, quæ singulari propter se queruntur: ordo enim dicitur, dum unam prius, aliam posterius tractamus; sed quando unam tractamus alterius gratia, non propter se, ea dicitur uia doctrinæ, non ordo, una enim est tractatio de illa re, cuius gratia considerantur reliqua. Cui igitur in his libris non sit intentio Aristotelis agere de obiectis, vel de operationibus partium animæ, sed de ipsa anima, & docere, quid sit anima, idque doceat ex operationum, & obiectorum consideratione, uia doctrinæ est ad cognoscendum quid sint hæc potentie animæ, non ordo. Verba omnia huius contextus clara uidentur; vocat autem obiecta *πραγματα* quasi opposita, est enim inter agens, & patiens oppositio quedam, obiectum autem, & potentia se habent inuicem ut agens, & patiens, sed hoc iam fusius declarauimus in decimo textu primi libri. Hoc unum considerandum est, quod uia hæc quam diximus esse a posterioribus simpliciter, est etiam aliqua ex parte a prioribus, nam ab operatione ad potentiam est a posteriore, sed ab obiecto ad operationem est uere a priori, quia obiectum est causæ operationis, proinde natura prius illa, tamen dum animam

ipsam respicimus, cuius cognitio queritur, uia dicenda est potius a posteriori: Declaratur enim anima per respectum ad operationem, quæ est effectus, de obiecto autem agitur ad cognoscendam operationem. Est tamen tota hæc uia a notioribus nobis; obiecta enim sunt nobis notiora operationibus, cum sint res ipsæ, quæ extra animam actus existunt, nempe alimentum, sensibile, & intelligibile, nam omne ens est intelligibile, notiora autem sunt ipsa naturalia corpora, quæ habent esse permanentem, quam operationes animæ circa illa, quæ habent esse fluxile, & sunt motus quidam; operatio uero tanquam actus est notior, quam potentia animæ ad eam, per quam potentiam ipsa animæ natura, quæ adhuc ignotior est, significatur. Ob id nil aliud debemus in hac methodo considerare, quam quod est a notioribus nobis ad declarandas naturas partium animæ. Nam si contingit, ut simpliciter loquendo sit tum a priori, tum a posteriori, id uidetur per accidens. Non enim ab obiectis progreditur tanquam causis, neque ab operationibus tanquam effectibus, sed ab utriusque uia notioribus nobis ad declarandam naturam partium animæ, & sine quibus non posset essentia animæ cognosci, qua ratione hic uocatur notiora secundum rationem. Id significat Aristoteles, dum dicit, *propter eandem causam*, quia neque operationes cognoscere possumus, quid sint, nisi cognoscimus obiecta, ideo notius secundum rationem hoc in loco, nec omnino eodem modo sumitur, quod in textu duodecimo huius libri, & in quadagesimo octauo, & quadagesimo nono primi Physicorum, nec etiam omnino diuerso, ubi nanque sumit Aristoteles notius secundum rationem, prout opponitur ei, quod est notius secundum sensum, & nobis tantum notius, & nobis præbens cognitionem tantum consulum, proinde pro eo, quod simpliciter notius est secundum naturam, hic autem prout in idem concedit cum eo, quod est nobis notius, & secundum sensum. Tale tamen, per quod ducimur ad cognitionem animæ distinctam.

TEXTVS XXXIII.

Quare primum de alimento, & generatione dicendum est. Vegeta tua enim anima & alijs inest, & prima, & maximè communis potentia est animæ, secundum quam inest uiuere omnibus. Cuius sunt opera, generare, & alimento

mento vti, naturalissimum enim operum, quæ in viuentibus, quæcunque perfecta, & non mutilata sunt, aut generationem spontaneam habent, est facere aliud, quale ipsum, animal quidem animal, plantam autem plantam, vti ipso semper, & diuino participant secundum quod possunt. Omnia enim illud appetunt, & illius causa agunt omnia, quæcunq; agunt secundum naturam.



E OANNES Grammaticus putat Aristotelem, hic aggredi tractationem de anima vegetali, quod tamen verum non est, iam enim Aristoteles dixerat procedendum esse in singulis ab obiectis ad operationes, & ab operationibus ad potentias, & nunc quoque dicit primum de alimento dicendum esse, quod est obiectum animæ vegetalis, tamen postea aggreditur dicere de operationibus nihil dicens de alimento, quare non seruaret illam Methodum, quam proposuerat. Ego igitur puto, tractationem de anima vegetali non hic incipere, sed postea in textu quadragesimo secundo, vbi Aristoteles proponit incipiendum ab alimento, & statim de eo loqui aggreditur. In hac autem parte vsque ad locum illum vult Aristoteles quandam præparationem præponere ad tractatum de anima vegetali, & facere quædam præludia, quæ sunt quædam necessaria fundamenta dicendorum. Tollet enim quasdam difficultates, & quosdam antiquorum errores remouebit, qui impedimento fuissent ipsi tractationi de hac animæ parte. Et quamuis Aristoteles in hac parte aliqua etiam dicturus sit, quæ ad alias quoque partes animæ pertinebunt, ea tamen dicit præcipue propter vegetalem, de qua sermonem statim aggressus erat. His autem tanquam fundamentis stabilitis, incipiet postea in quadragesimo secundo loqui de anima vegetali. In hoc textu Aristoteles duo facit, primo proponit, de qua parte animæ dicendum est primum, deinde antequam de ea loqui aggrediar, incipit facere id, quod modo diximus, videlicet præludia quædam necessaria præmittere pro tractatione de anima vegetali. Prima in duas diuiditur, prius enim facit consequentiam, deinde eam probat. In primis verbis huius contextus videtur Aristoteles duas consequen-

tias facere, cum enim sit aggressus tractationem particularem de singulis animæ partibus, primum colligit esse agendum de anima vegetali, nam dicit oportere primum agere de alimento, quod est obiectum animæ vegetalis, & de generatione, quæ est principalissima operatio eiusdem. Hæc igitur est vna consequentia, qua infert esse prius de hac anima agendum, quam de cæteris. Cum verò dicat, *primum de alimento*, quod est obiectum, postea dicit, & *generatione*, quæ est operatio, indicat alteram consequentiam, qua colligit ex ijs, quæ dicta proxime sunt, quod prius de obiecto animæ vegetalis agendum est, postea de operationibus, quasi dicat, incipiendum ergo est primum a vegetali, ideoque primo loco de alimento, quod obiectum eius est, dicendum est. Secunda consequentia manifesta est ex proxime dictis in trigesimo tertio, ideo Aristoteles primam probat, quæ a remotioribus deducitur, ex ijs, quæ antea de ordine partium animæ dicta erant, quæ etiam hic breuiter reperit. Primam consequentiam deducit, cum inquit, *Nutritiua enim anima*, (Sic enim legendum est, non autem, *vegetatiua*, vt nostri Codices habent, nam *δυστροφία* est nutritiua, licet dicatur pro *συστροφία*, quæ est propria appellatio, qua vniuersè significat huius animæ naturam, non sic nomen nutritiua, quia eam significat quatenus nutrit, at tamen eius operationes, sunt & nutritio, & augmentatio, & generatio,) sed non absque ratione Aristoteles vtitur hic hoc nomine, *nutritiua*, vt sermonem continet de eadem anima, de qua præcedentibus verbis loquebatur, dixerat autem *συστροφία* de nutrimento, ideo stat in eadem appellatione dicens *δυστροφία* quasi dicat, Illa anima cuius obiectum est nutrimentum. Probatio autem Aristotelis videtur sumpta a duobus fundamentis, Vnum est, quod hæc anima inest non animalibus tantum, verum etiam plantis, quod Aristoteles indicat, quâdo dicit, *Et alijs inest*. Alterum verò est, quod hæc est omnium prima secundum naturam, est enim prima ordine naturæ generantis, & eam aliæ necessario præsupponunt, & sine illa esse non possunt, quod significat Aristoteles dicens, *Et prima*. Deinde quando dicit, *Et maximè communis* Declarat primum fundamentum ostendens hanc omnibus viuèntibus inesse, & animalibus, & plantis. Ratio igitur Aristotelis ita formatur. Illa, quæ secundum naturam priora sunt, & illa, quæ communiora, in doctrina sunt anteponenda, & anima vegetalis est, & omnium prima secundum naturam, & omnium communissima, (quia ipsa sola inest omnibus viuèntibus, aliarum autem nulla omnibus viuèntibus inest,) ergo ab hac est incipiendum. Maiorem supponit Aristoteles vt notam. Minorem breuiter declarat, dicens potentiam vegetalem esse omnium communissimam, quia per eam viuens

Iacobi Zabarella Patavini

ners est viuens, quare omnibus viuentibus inest. In maiore notandum, Aristotelem ex prioritate naturæ inferre rationem ordinandi, cum dicat, nutritiua anima est prima omnium, ergo de ea primum agere oportet, quia quæ sunt priora secundum naturam, prius tractanda sunt. Hoc videtur repugnare ipsi, quæ diximus in primo libro nostro de Methodis, vbi ostendimus non ex ordine rerum naturali, sed ex nostra meliore cognitione sumi rationem ordinandi. Sed eodem in loco omne dubium soluumus, nam diximus, quod vbi nulla attendi potest ratio melioris cognitionis, ibi seruatur ordo naturæ, sed si ratio melioris cognitionis aduerfaretur ordini naturæ, ea seruanda esset neglecto ordine rerum naturali. Hoc patet per Aristotelem ipsam, qui antea in decimo septimo, & trigesimo primo dixit, tactum esse natura priorem alijs sensibus, & communioem, (ita vt eadem sit ratio tactus ad alios sensus, quæ est animæ vegetalis ad alias animas) tamen in tractatione de singulis sensibus non incepit a tactu, sed a visu, & tactum in postremo loco posuit, quia ratio facilioris doctrinæ hoc postulat. Itaque si similiter melior cognitio nostra postularët, vt prius de anima sensitiuâ ageretur, quàm de vegetali, vtique Aristoteles sensitiuam præposuisset vegetali, licet priori secundum naturam, & communiori; sed quia vel ratio melioris doctrinæ requisit, vt vegetalis præponeretur; vel etiam nulla attendi potuit ratio melioris cognitionis, ideo Aristoteles sequare voluit ordinem naturalem. Ideo hæc maior vera est, stante hoc supposito, quod nullus attendi possit ordo facilioris doctrinæ hoc enim stante oportet ea antepone, quæ sunt prima secundum naturam, & communissima. Notandum est in verbis Aristotelis, quod prius dicit *Nutritiua anima*. Significans, hanc non solum esse potentiam animæ, sed animam, & hanc, inquit, inesse etiam alijs, quare vult animalibus non solum inesse nutritiuâ potētiam, sed nutritiuam animam, vt distinctam ab alijs animabus, quia hanc animam, dicit, esse primam omnium, & in omnibus inesse. Postea verò eandem vocat potentiam animæ, quare nil aliud intelligit per potentiam, quàm substantiam animæ, & animam ipsam, sed non potentiam, vt distinguitur a substantia animæ, quod patet cum dicat statim, quod per hanc potentiam inest viuere omnibus viuentibus. Nominem igitur potentia nil aliud intelligit, quàm formam, & materiam, quia officium formæ est constituere rem in esse specifico, quare vult animalia quoque per hanc animam esse viuentia, tanquam per animam distinctam ab alijs partibus animæ, sed non per sensitiuam, vt præditam potentia nutritiua, hæc enim non potest vocari anima nutritiua, quia nominatur a sua perfectiore potentia, vt dicunt illi, qui

eam sententiam sequuntur, quod vna tantum esse possit anima in eodem animato. Patet etiam ex his alius error communis, putant enim, plantam cõstitui in suo esse per animam vegetalem, quod si vera esset oporteret per hanc distingui plantam ab animali, attamen Aristoteles vult hanc esse communem animam plantæ, & animalis, & per eam cõstitui non plantam, sed viuens, quod est, quid communius planta. *Cuius sunt opera generare, & alimento vti*. Cum profuerit incipiendum esse a tractatione de anima vegetali, multi putant Aristotelem nunc aggredi hanc tractationem, ideo Ioannes Grammaticus dicit, Philosophum auspiciari a principalissima huius animæ operatione, quæ est generare sibi simile, hæc enim respectu aliarum habet rationem finis, sed hæc aduerfiantur Aristoteli, vt antea diximus, qui iam proposuit agendum prius de obiectis, non prius de operationibus. Ob id dicendum potius est, Aristotelem nondum agere de anima vegetali, sed præmittere quædam præludia, & præhabamina ad eius tractationem, remouendo quædam difficultates, quæ nobis poterant esse impedimento. Primo loco occurrebat hæc difficultas, quod cum hæc anima habeat tres operationes, nutrire, augere, & generare simile, de duabus satis clarum esse poterat, quod sint eius operationes, at de generatione magis obscurum est, quod ab hoc principio deriuetur. Quod enim nutritio fiat ab anima nutritiua, nemo potest rationabiliter dubitare, sed iure dubitare potest, an generatio ab eadem proueniat, ideo Aristoteles vult hoc fundamentum stabilire, quod generatio est operatio animæ nutritiua; hoc enim negato non posset postea de ipsius operationibus agere. Proponit igitur in primis, quod huius animæ operationes sunt. *Generare, & alimento vti*. Quibus verbis multi putant Aristotelem significare duas operationes distinctas, vt alimento vti significet alere, & subintelligatur tertia operatio media inter has duas extremas, quæ est augere. Sed melius est, vt dicamus, quod alimento vti significat communiter omnes operationes huius animæ; quoniam enim in præsentia non de omnibus agere vult Aristoteles, sed de sola generatione, ideo eam solam expressè nominauit, sed ne dicere videatur nullam esse aliam huius animæ operationem, ideo subdit vniuersè loquendo, eius operatio est alimento vti, nullum enim aliud obiectum habet, nisi alimentum, ex hoc vno, & nutrit, & auget, & generat sibi simile, quoniam semen ex alimento fit. Deinde quando dicit *Naturæ alissimum enim operum*. Probat, quod generare sibi simile sit propria operatio animæ vegetalis, & facit Syllogismum talem. Illa operatio, quæ omnibus viuentibus est naturalissima, prouenit

ab illa forma, qua viuens est viuens; at generare sibi simile est operatio naturalissima viuentibus omnibus; ergo prouenit a forma, qua est viuens, proinde ab anima vegetali. Maior tanquam clara ab Aristotele omittitur, sumitur enim naturale pro essentiali, quod fuit a principio interno, & a natura ipsa rei, hæc autem est forma, ut patuit in secundo libro Physicorum, quare illa operatio, quæ maximè omnium est naturalis, maximè etiam omnium dicenda est prouenire a propria natura, & forma ipsius rei solum minoream exprimit Aristoteles, & eam probat tum in hoc; tum in sequenti contextu. In qua minore tria nobis consideranda proponuntur. Primum, ut intelligamus verum sensum ipsius minoris; Secundum, ut declarem quosdam exceptiones, seu limitationes ab Aristotele appositas ad eam verificandam; Tertium ut euident probationem expendamus, quæ duplex est, una per inductionem, altera per causam finalem. Quod ad primum atinet, dubitari merito posset, cur Aristoteles generationem dicat esse naturalissimam omnium operationum, quæ in viuentibus sunt, qua operationes procedentes a propria forma, & natura rei videntur omnes æquè dicendæ naturales, nec videtur vna dici posse naturalior alijs. Ad hoc dicendum est, quod si naturam consideremus ut principium effectuum operationum, æquè producant omnes ab eodem principio, neque potest vna magis vocari naturalis, quàm alia, & sic ab anima vegetali æquè producantur nutritio, & auctio, & generatio; sed qua natura agit propter finem, ideo si consideremus finem intentum a natura operante, potest vna operatio in intentione naturæ principalior esse, quàm alia, ut in præsentia contingit. Nam principalis intentio naturæ est, speciem conseruare, ne pereat, quod facit per generationem, viuens autem non potest generare nisi ad ætatem perfectam perueniat, ideo natura dedit et augmentationem, hæc autè sine nutritione fieri non potest, quæ nutritio, & augmentatio diriguntur ad generationem similis, tanquam ad finem principalissimè intentum a natura; & hæc ratione generatio est naturalissima omnium operationum, quia principalius, quàm cæteræ est intentum a natura operante. Minore ita declarata, considerandæ sunt limitationes quæ ad eam verificandam ab Aristotele apponuntur, hæc autem tres sunt: Prima, quæcumque perfecti; Secunda, quæ non masculata sunt; Tertia, aut generationem spontaneam habent. Per primam limitationem excipit Aristoteles illa viuentia, quæ nondum perfecta sunt: hæc enim nondum possunt generare simile, ut pueri antequam ad perfectam suam ætatem, & quantitatem perueniant, quod etiam in plantis adhuc teneris euenit. Per secundam excipit ea, quæ sunt masculata, per

quæ carent aliquo membro generationi necessario, siue a natura, siue ab aliqua alia causa: hæc enim generare non possunt. Sunt etiam aliqua, quæ licet habeant omnia instrumenta ad generationem necessariam, tamè sunt inepta ad generandum siue ob aliquam malam qualitatem, siue e qua aliqua necessaria qualitate carent, cuiusmodi sunt muli: tales etiam sunt aliqui homines, tam mares, quam femina, qui propter temperaturam steriles sunt: hoc idè de senibus dicimus, quibus propter ætatem facta est talis temperies, ut non possint amplius generare. Hos omnes aliqui putant, per primam exceptionem excludi, sunt enim imperfecti, sicut etiam pueri, ita ut dicendo, *quæcumque sunt perfecta*, excludantur omnia animalia, & omnes plantæ, quæ ob aliquam qualitatem non possunt generare. Sed alij dicunt, hæc excludi per secundam potius limitationem, ut Aristoteles masculata intelligat non solum illa, quæ sunt orbata membris ad generationem requisitis, sed etiam illa, quæ carent temperie debita, siue totius corporis, siue alicuius partis, sine qua non possit fieri generatio; omnibus enim modis dicuntur orbata, siue careant tota ipsa substantia membri necessaria, siue quantitate debita, siue qualitate, & hæc secunda exceptio mihi magis placet, licet sit parum momenti difficultas, cum sit satis intelligere, quod omnia prædicta viuentia ab Aristotele exclusæ sunt. Per tertiam demum limitationem, quando ait: *Aut quæ generationem spontaneam habent*, excipit Aristoteles (ut omnes concordēs dicunt) ea, quæ ex puri materia generantur, hæc enim dicuntur sponte genita non quia casu generantur, & sine vlla certa causa, sed quia cum non generentur a simili in specie, non habent vi generationis causam manifestam: ob id cum propriam, & propinquam eorundem causam ignoremus, referimus ipsorum generationem in causam vniuersalem in calorem solis: tamen necesse est, ea habere etiam causam propinquam, quam cum non cognoscimus, dicimus ea sponte generari, ut culices, vermes, & alia eiusmodi animalia, quæ a simili in specie non generantur, ideo non habent vim generandi simile, ut docet Aristoteles in primo libro de generatione animalium. De genitis autem ex patre, vide tertio de generatione animalium capite vnde cimus: Clara igitur est minor cum limitationibus ab Aristotele appositis, qui postea dicens, *animas quidem animalium, plantam autem plantam*, videtur eam inductionem confirmare, species enim viuentis sunt animal; & plantæ, quare si animal generat animal sibi simile, & planta plantam, patet, quod omne viuens generat sibi simile in specie, est hæc inductio demonstratiua, quia statim cognoscitur essentialis terminorum connexio, videlicet nature viuentis cum ipsa generatione tanquam causæ cum

Iacobi Zabarellæ Patauini

TEXTVS XXXV.

cum effectu, quod ipse Aristoteles significauit, qui non solum dixit, omne viuens generare alterum quale ipsum, sed dixit, naturalissimum esse ipsi viuenti, id est maxime essentiali. Quoniam igitur per se notum, quod omne viuens generat sibi simile, cum per solam inductionem manifestum sit, proinde alia probatione non indigens Aristoteles, subiungit probationem, qua denonstret propter quid, cum ipsum quod per se notum sit, & probatio est per causam finalem, per quam non solum ostenditur, propter quid viuenta generent sibi simile, sed etiam declaratur id, quod dixerat Aristoteles, hanc operationem esse maxime omnium naturalem, & essentiali, hoc est principalissimè intentam a natura, ut nos supra exposuimus. Est autem causa finalis generationis in viuentibus conseruatio speciei, natura enim uoluit indiuiduum conseruari per nutritionem, & augeri uique ad quantitatem perfectam, ut possit generare aliud simile, & ita speciem æternam conseruare. Videtur autem huius finis alium principaliorum, & ultimum finem Aristoteles adducere, qui est assimilatio perfectioni diuinæ, est enim æternitas conditio diuina, omnia igitur entia quærent assimilari Deo, quantum possunt, dum quærent conseruari æternam, corruptibilia enim cum in indiuiduo conseruari semper non possint, quærent saltem conseruari secundum speciem. Ob id natura eis dedit generationem, quare generatio alterius similis dirigitur ad æternam speciei conseruationem, tanquam ad finem, & similiter conseruatio speciei æterna dirigitur ad alium finem, ad participandum conditione diuinæ, & assimilandum te, quantum fieri possit diuinæ perfectioni, & hac ratione dicitur apud Philosophos Deus esse omnium rerum ultimus finis, quod hic significat Aristoteles dum dicit, quod omnia ipsam appetunt, & cum gratia agunt omnia, quæcumque agunt secundum naturam. Sic enim significat omnes omnium entium operationes esse propter hunc ultimum finem. Rectè autem addit: Secundum naturam. Quia contingere potest, ut quæ præter naturam aguntur, ad illum finem non tendunt, multi enim sibi uoluntariam mortem intulerunt, aut filijs, multi etiam abutuntur hoc naturali generandi appetitu, qui seruatus in medicamentis exhibent, ne concipiant, uel ut abortum faciant, & qui in turpiorem Veneream procliuus sunt, hæc namque omnes sunt dispositiones præternaturales, quæ non tendunt ad conseruationem speciei, sed potius ad eius destructionem, & si quærent potius dissimiles fieri Deo, quam similes, sed actiones omnes secundum naturam edite ad eum finem tendunt.

Ipsum autem cuius causa duplex est; hoc quidem cuius, illud uerò cui. Quoniam igitur communicare non possunt ipso semper, & diuino continuatione, propterea quod nihil contingit corruptibilem idem, & unum numero permanere, secundum quod potest participare unum quodque, sic communicat, hoc quidem magis, illud uerò minus, & permanet non ipsum, sed quale ipsum, numero quidem non unum, specie autem unum.



VM causam generationis finalem adduxit; distinguat statim ipsum finem; deinde ad declarandum id, quod dicitur, reuertitur, dicit finem esse duplicem, unum, cuius gratia, alterum uerò cui. Licet enim uterque uocari possit cuius gratia, tamen propriè loquendo, ille cuius assequendi gratia aliquid fit, uocatur id, cuius gratia, ut medicationis finis est sanitas. Finis autem cui, est ille, cui alter ille finis acquiritur, hoc modo finis medicationis est homo ipse, cui est acquiritæ sanitas. De hoc loquens Aristoteles in textu uigesimoquarto secundi Physicorum dicebat, nos esse quodam modo finem omnium eorum, quæ sunt ab artibus omnibus; omnia enim propter nos sunt, sanos igitur finis cui, non finis cuius. Hæc autem uerba declarat Aristoteles, utro modo accipiat finem; satis enim fuit distinguisse, cum manifestum sit æternitatem, & participationem conditionis diuinæ, esse generationis finem ut cuius, non ut cui, ideo Aristoteles tradita distinctione statim prosequitur, declarans quomodo æternitas speciei est causa finalis generationis, sicut prius diximus, & uerba omnia clara sunt. Id autem, quod Aristoteles dicit, alia magis, alia minus participare æternitatem; potest intelligi duobus modis, primo dicere possumus, quod illa, quæ in indiuiduo conseruantur æterna, dicuntur magis participare æternitate, ut corpora celestia secundum Aristoteli, minus uerò illa, quæ secundum speciem tantum conseruantur, ut ho-

mo,

mo, & alia caduca, maior enim est æternitas in diuidiua, quàm species, quoniam illa hanc quoque coniunctam habet, non hæc illam. Secundo dicere possumus, quòd corruptibilem alia magis; alia minus æternitate participant, ubi enim sine vlla interpolatione species seruatur æterna, maior est æternitas, quàm ubi est cum interruptione. Illa quidem animalia, quæ non sunt nisi a simili in specie, speciem æternam habent, sine vlla interruptione, vt homo, semper enim est homo aliquis; illa verò, quæ fiunt ex putri materia, vel saltem non a simili, vt mulus, possunt etiam non continuato tẽpore existere, & cum interpolatione, quia quandoque actus sunt, quandoque autem solum potestate in suis causis, ideo minus æternitate participant. Possumus etiam vtrumque simul nodũ coningentes statuere plures, quàm duos gradus huius participationis æternitatis. Dubitatur præ terea; Non videtur verum, quòd generare sibi simile sit in intentione naturæ operatio omnisi principalissima, quod probatur dupliciter. Primo, quia nutritio magis pertinet ad conseruationem ipsius viuents, cum sine illa, nec species, nec indiuiduum conseruentur, quare debet esse principalior, quàm generatio, quæ confert quidem ad conseruationẽ species, sed non ad conseruationem indiuidui. Secundo, illa operatio in intentione naturæ est principalior, quæ est perfectior, (id enim quod est perfectius, magis habet rationem finis,) sed intelligere est perfectius, quàm generare, ergo principalis intentum a natura, non est igitur verum, quòd generare sibi simile sit opus principalissimẽ a natura intentum in viuentsibus. Ad primum de nutritione dicendum est, quod principalior in intentione naturæ est conseruatio species, quàm conseruatio indiuidui, quoniam conseruatio species æterna est, conseruatio autem indiuidui temporaria, & finita, ideo ipsa per se ipsam spernitur a natura vniuersali, & dirigitur ad conseruationem æternam species per generationem, etiam si hæc sit cum detrimento indiuidui, præfert enim natura durationem species æternam cum debilitatione indiuidui in ipso generandi actu, maiori duranti indiuidui cum destructione species, at si vnum indiuiduum potest perpe tuo idem seruari, vel possit per solam nutritionem esse æternum, vtique natura sperneret generationẽ, quia frustra sit per plura, quod potest fieri per pauciora, quare si in vno indiuiduo potest species æterna seruari, frustra quæreretur eius successiua æternitas per generationem. Quòd autem dicitur, etiam nutritionem conferre ad species conseruationem, quæ sine ipsa non fieret, verum est, sed nutritio non est causa durationis æternæ, vt adæquata, sed vt remota, & sine qua non, ipsa enim sola posita, non poneretur conseruatio species, at generatio est causa adæquata, & proxima, & in

eam dirigitur nutritio, vt prædiximus. Sed posset aliquis obijcere, si duratio species est tantæ perfectionis, vt tanti æstimetur a natura, ergo illa, quæ diutius viuunt, essent perfectiora illis, quæ sunt breuioris vitæ, proinde multa animalia bruta, & multe etiam plantæ essent homine nobiliores, quia diutius viuunt. Ad hoc dicendum est, inualidam esse conseruationem, sed perpetuo durare, quare inter illa, quæ finita habent durationem, maior duratio non dicit maiorem perfectionem, immo secundum Aristotelem competit hoc quibusdam plantis, & quibusdam animalibus ob eorũ imperfectionem, quia habent experientiam terram a prædominio, ideo magis resistunt, & diutius viuunt; terrea autem temperatura dicit imperfectionem. Causa autem deceptionis in hac re est, quòd si æterna vita est perfectissima, videtur vltima diuturnior esse perfectior, quàm vita breuior, quia videtur diuturnior propius accedere ad æternitatem, quàm breuior; at tamen hoc minimè verũ est, quia omnis vita finita, siue longa, siue breuis, æquè incomparabilis est cum infinita, & ab ea exceditur eodem excessu, scilicet, infinito, vt tempus centum annorum equè distat a tempore infinito, ac tempus vnius horæ. Ad alterum de intellectu respõdet quidam, intellectum esse operationem generatione nobiliorem, sed Aristotelem nõ comparare generationem nisi cum nutritione, & augmentationem, quare sic intelligendum est eius dictum. Inter operationes viuents quatenus est viuens, id est animæ vegetalis principalissima est generare sibi simile, quæ responso videtur sententiæ Aristotelis satis accommodata, videtur enim reuera loqui de solis operationibus animæ vegetalis; nam si comparetur cum operationibus aliarũ animæ partium, certum est, quòd omnis operatio animæ sensitivæ est nobilior omni operatione animæ vegetalis, & omnis operatio intellectiue est nobilior omni operatione sensitivæ. Videtur tamen adhuc dubium in hac remanere, quia videtur vigere Aristotelis ratio; generare sibi simile confert ad speciem perpetuandam, quod principalissimè intenditur a natura, intellectio verò nihil cõfert ad æternitatem species, ergo generare est nobilior, quàm intel ligere. Ob id quidam alius alia vnus respõsione, quæ & ipsa secundum se vera est. Dicit, si generatio, & intellectio secundum se ipsas, & secundum proprias rationes considerentur, nobilior est intellectio, vt patet, quare simpliciter loquendo est longè perfectior operatio intelligere, quàm generare sibi simile; sed si considerentur, prout ad aliud aliquid conducunt, potest generatio ad aliud conferre, ad quod nõ conserat intellectio, & hac ratione esse nobilior, sed non secundum se ipsam, & vt talis operatio. Respectu igitur perpetuationis species melior est

Jacobi Zabarella Parauini

est generatio, quam in intellectu, quia intellectus nobis confert ad speciem perpetuandam: at sine hoc respectu nobilior est intellectus, nobilior enim est esse intellectuum. quoniam generatum, ideo multi Philosophi seuerit cotum propter speculationem, & aliqui etiā abseferunt sibi virilia, ne appertus Venerei impedimento essent contemplationi. Sic etiam apud nos Christianos magna virtus est virginitas, quia spernere operationes materialiores, & viores, vt altioribus incumbamus, laude dignum est, & operatio propria hominis nobilior est, quam illa, que est ei communis cum brutis, & cum plantis, sicut ut nobilior est esse hominem, quam animal, vel viuens. Nos igitur possumus vtranque simul resolutionem coniungentes dicere, quod dum inter se conferimus solas operatioes animæ vegetalis, generatio est simpliciter perfectior alijs, quia est finis aliarum, aut etiam viuens, vt ad ætatem perfectam perueniens possit generare sibi simile, numero autem dirigitur ad conseruationem individuū, que ignobilior est conseruatione speciei, ideoque ad illam dirigitur. Si verò etiā aliarum partium animæ operationes consideramus, qualibet earum simpliciter loquendo, est nobilior generatione, sed dum referuntur ad hunc finem, ad speciem perpetuandam, ad eum nihil conferunt, generatio autem confert, ideo secundum quid, id est ratione huius finis dicitur principalior, quam illa in intentione naturæ. Alia quoque ratione dicere possumus, quod generare sibi simile sit nobilior, quam intelligere, quamuis enim sit operatio viuens, quatenus est viuens, tamen viuens commune non generat viuens commune, sed hæc planta hæc plantam similem specie, & hic equus hunc equum, & hic homo hunc hominem. Ideo dum consideramus generationem hominis, ea est propagatio, & perpetuatio potentie intellectiue, potentia autem intellectiua nobilior est, vt per propagationem perpetuata, quam vt in hoc individuo homine corruptibili. Ideo generare quatenus est propagare virtutem intellectiuam dici potest nobilior, quam intelligere, & verè dicere possumus, quod natura magis intendat potentiam intellectiuam, vt perpetuatam, quam vt caducam in hoc homine, ætatem temper dicendum est, quod ipse actus intelligendi est simpliciter nobilior ipso actu generandi secundum se considerato. Est vltima difficultas in hac parte, que Ioanni Grammatico magnum negotium facillit. Videmus, animal generare animal quale ipsum, vt hominem generare hominem, generat ergo potentiam sensiuam, & potentiam intellectiuam, quaritur igitur a qua virtute generetur sensus, & intellectus in homine, nam si a sensu, & ab intellectu, vt videtur, quia simile debet fieri a simili, ergo non est propria operatio partis ve-

getalis generare sibi simile, sed cõpetit etiam sensitiuæ, & intellectiue, quare saluum est dictum Aristotelis, Si vero a parte sola vegetali, etiam hoc est absurdum. quia sic pars vegetalis ageret supra proprium gradum, quod fieri non potest, pars enim ignobilior non potest generare nobiliorem, cum præsertim simile generet simile, non dissimile, vt esset, si vegetalis generaret sensitiuam. Ad hoc dubium Ioannes Grammaticus multa dicit, sed adeo leuia, imò adeo absurda, vt difficultatem potius augere, quam tollere videantur. De productione quidem animæ intellectiue ipse nihil dicit, quia supponere videtur eam extinctis accedere, sed de sensitiua ostendere nititur, quod non eget facultate generatiua, propterea quod seruatur æterna secundum numerum, inquit etiam, quod sicut ramus ab arbore abscissus retinet omnes simul animæ potetias, & similiter qualibet pars animalis annulosa diuisa retinet sensum, & motum: ita semen ab animali separatum retinet potentiam sensitiuam eandem, quam habebat prius in animali emittente semen, id est partem illius sensitiuæ, que postea separata a tota sensitiua incipit esse alia numero anima sensitiua, que prius erat eadem numero. Sed hæc responsio non tenendum se vana est, tum difficultatem non tollit. Quod enim in semine sit sensus est omnino saluum, sic enim sequeretur, quod semen esset animal, omne enim per se subsistens, & habens sensum animal est, ætatem quomodo potest habere, animam sensitiuam, si est corpus simile, non organicum? Dicendum est igitur, quod in semine animalis emissio non inest anima vt forma, sed anima, vt artifex, id est retinet potentiam agendi, & generandi aliud simile impressam ipsi ab anima animalis generantis, quare anima sensitiua in genito educitur de potentia materiæ a potetia feminis generatiua, sed non est eo delata a semine eadem numero. Sententia igitur Ioannis falsa est, sed ea quoque admissa, dubium non tollitur, imò augetur, quicquid enim ipse dicit de sensitiua, dicit potest etiam de vegetatiua, inest enim etiam hæc similiter in semine, quare seruatur æterna. Hoc eodem modo secundum numerum, & a generante communicatur ipsi genito, sicut ipse fingit de sensitiua. Igitur si hoc est generare sibi simile, etiam sensitiua generat sibi simile, si verò non est generare sibi simile, nec vegetatiua generat sibi simile, quod quidè Aristoteli aduerfatur. Illi qui putant vnam tantum esse animam in animali, que fungatur officijs omnium partium animæ, quia in bruto inest anima habens potentiam sentiendi, & potentiam generandi, & nutriendi, putant hoc dubium facillit. solum dicendo, quod sensitiua bruti generat sensitiuam, non tamen quatenus est sensitiua, sed quatenus in se continens gradum vegetalem, & si-

& similitur intellectiva hominis generat intellectivam, vel saltem inducit dispositiones ad recipiendum alteram intellectivam, non tamen quatenus intellectiva, sed quatenus habens in se potentiam vegetandi, & nutriendi, cuius est proprium generare sibi simile. Sed hoc si bene consideretur, difficultatem non tollit: nam si in equo una est anima secundum substantiam, hæc vocatur propriè sensitiva, non vegetalis, licet retineat omnes potentias animæ vegetalis. Naturam igitur, & substantiam animæ sensitivæ consequitur potètia generativa, quomodo igitur Aristoteles dicit, hanc esse propriam potentiam animæ vegetalis? Nec satis est dicere, quod habet potentiam generativam ratione gradus vegetalis, cum enim sit forma, proinde substantia simplex, quicquid habet, habet ratione sui, vel saltem sequeretur, quòd nõ esset apta producere sensitivam, sed solum alteram vegetalem, quomodo igitur agens ratione solum gradus vegetalis potest producere sensitivam? Alij quidam tolli hanc difficultatem putant, effugiendo ad semen, animal enim non nisi per semen generat animal simile, semen autem generatur a sola potentia nutritiva, quæ est animæ vegetalis. Dicunt igitur, negari non posse, quòd sicuti vegetalis generat vegetalem, ita sensitiva generat sensitivam, & in se lectiva intellectivam, sed Aristoteles tribuit potètiã generativam soli vegetali habita ratione seminis, quod ex sanguine fit a sola vegetali. Mihi tamen videtur hac ratione minime dubium solui, quia licet generare semen sit solum vegetalis, hoc tamen non facit, quoniam secundum eos etiam sensitiva habeat vim generandi sensitivam, & intellectiva intellectivam, cur igitur Aristoteles hoc nunquam docuit? & cur soli vegetali tribuit vim generativam? Præterea, hoc dicere nil aliud est, quàm difficultatem transferre a generatione animalis ad generationem seminis. de hac enim similiter dubitabitur, nam vel in semine est vis sensitiva generativa sensitiva; vel non est; si est, quomodo a sola vegetali est genitum semen, ut ipsi dicunt? sic enim vegetalis ageret ultra proprium gradum, dum generaret semen cum virtute sensitiva; si vero non est, quomodo semen non habens vim sensitivam, potest producere sensitivam? sic enim similiter sequeretur, quòd vegetalis, quæ est in semine, ageret ultra proprium gradum, quare hæc sententia dimittatur. Ego puto solvendam esse hæc difficultatem sic: Quamvis anima vegetalis sit communissima pars animæ, & constituat vivens, quatenus est vivens, tamen extra animam non reperitur communis, id est, quæ constituat vivens commune, quod non sit nec planta, nec animal; sed reperitur solum contracta, & limitata ad certam viventis speciem, & est semper vegetati-

Lucobi Zab. de Anima.

ua equi, vel hominis, vel huius plantæ, vel illius. Quid igitur mirum, si homo generet hominens, & equus equum? vegetativa enim humana non potest nisi hominem generare, & equina equum, si simile generat simile. Hoc significavit Aristoteles in contextu dicere, animal generare animal, plantam generare plantam. At dices, si sola vegetativa generat, quomodo generat sensitivam? vel si hæc non generat, quomodo generat animal? dicendum ad hoc est, quod sicuti forma propria hominis, vel equi contrahit illud vivens ad hanc speciem viventis specialissimam, & facit esse tale vivens, quod dicitur equus: ita etiam contrahit omnes operationes pertinentes ad animam vegetalem, & facit eas esse humanas, vel equinas, sed non communes omni viventi, nutritio enim in equo fit, ut convenit equo, & modo equino, & in homine fit modo humano; quare contrahitur etiam generatio, & fit generatio equi, vel generatio hominis, anima igitur vegetalis generat sensitivam equi, quatenus est contracta per sensitivam. Considerandum enim est quòd ex aggregato omnium graduum animæ, in eodem composito sit una anima tanquam ex perficiente, & perfectibili, quæ tota nominatur a gradu nobiliore, ut in homine vocatur rationalis, seu humana, & hæc generat alteram animam humanam, ratione parvis vegetalis, quam continet in seipsa, adeo ut generare simpliciter tribuatur vegetali, contractio autem generationis tribuatur parti animæ nobiliori contrahenti vegetalem. Ideo si quis querat causam, cur animal generet animal, non una causa assignanda est, sed duæ, nam causa cur generet, est, quia habet animam vegetalem, causa autem cur animal, ut equum, est, quia habet eam contractam per sensitivam equi, adeo ut non sensitiva equi producat sensitivam, sed solum contrahat, & restringat generationem illam ad generationem equi.

TEXTVS XXXVI.

Est autem anima viventis corporis causa, & principium. Hæc autem multipliciter dicuntur; at tamen anima secundum determinatos tres modos causa dicitur, etenim anima causa est unde motus, & cuius causa, & ut essentia animatorum corporum. Quod

Pp igitur

Jacobi Zabarellæ Patavini

igitur sit substantia manifestum est, causa enim ipsius esse omnibus substantia est.



N hoc textu, & in trigesimo-sepimo sequente docet Aristoteles, animam esse causam viventis corporis in triplici genere causæ, videlicet vt formam, vt finem, & vt effectricem, sed præcipuus eius scopus est ostendere, quòd est causæ efficiens respectu operationum, continuatio autem cum præcedentibus, & cum sequentibus talis est. Acturus erat Aristoteles in primis de anima vegetali, cuius tractatio incipit in textu quadagesimo secundo, ob id in hac parte præmittete voluit quædam præludia, (vt antea diximus,) necessaria ad tractatum de anima vegetali, non enim poterat de ipsius operationibus agere, nisi ostenderet prius, quænam sint eius operationes, quoniam igitur non erat satis clarum, quòd generatæ sibi simile sit operatio huius animæ, ideo hoc Aristoteles in præcedentibus declaravit, in sequenti autem parte vult Aristoteles docere, quòd & nutritio, & augmentatio sunt operationes huius eiusdem animæ, & refellere errores quorundam antiquorum, qui negabant has procedere ab anima, & eas referebant in alias causas, quam in te hunc ordinem seruat. Prius in his duobus textibus ipsam rei veritatem declarat, docens animam esse causam effectricem harum operationum, deinde hac veritate cognita refellit in quatuor sequentibus antiquorum errores. Non est autem ignorandum, quòd satis erat Aristoteles hic ostendere, quòd nutritionis, & augmentationis causæ est animæ pars vegetalis, ipsæ tamen vt tractationem faceret vniuersalitem, voluit id ostendere de omni anima, abhorret enim tractare particulariter illa, quæ vniuersaliter competunt, quam in primo Posteriorum vocauit tractationem Sophisticam. Ideo licet huius considerationis occasio sit tractato de parte vegetali, cuius gratia hæc dicuntur, tamen quia esse causam effectricem operationum, non competit vegetali tantum animæ, sed omni animæ, ideo de omni anima hoc declarat, & ob eandem rationem docet etiam, animam esse causam formalem, & finalem, vt tractatio esset vniuersalis, & perfecta, & omnes modos cognoscere mus, quibus anima dicitur causâ in corporibus viventibus. Hoc videtur hic considerasse Themistius, qui de causâ formali, & finali hic nihil dicit, sed solum ostendit, quòd anima est causâ efficiens, quia cognouit hanc esse præcipuam Aristotelis intentionem, & propter animam vegeta-

lem, vt diximus: de ipsa enim acturus erat in relatione ad suas operationes, ideo nihil dicere poterat, nisi prius statutum esset, quòd omnes prædictæ sint eius operationes, quòd in hac parte statueret vult. Sed notandum est, quòd Aristoteles non sine ratione separare videtur nutritionem, & augmentationem a generatione, de qua hæcenus dixit: nam si res simpliciter, & secundum se consideremus, sine vilo Phyllophorum antiquorum respectu, de nutritione, & augmentatione non est dubiū, quòd sint operationes animæ, est enim res euidens; at de generatione non ita est euidens, ideo Aristoteles supra de sola generatione probauit, quòd sit operatio huius animæ, non de nutritione, & augmentatione, qua supra posuit, de his rem esse manifestam. Sed si aliorum Phyllophorum dicta spectemus, illi etiam res euidētissimas negare ausi sunt, vt motum, & numerum entium, quamuis igitur per se notum sit, quòd nutritio, & augmentatio sunt animæ opera, quia solis competunt animatis, idque secundum se nulla eget probatione, tamen quia Empedocles, & alij quidam antiqui id negare visi sunt, ideo Aristoteles vult eorū errores refellere, sed prius vult ipsam rei veritatem statuere, quòd anima est harum operationum causæ, quòd in his duobus textibus facit, vbi enim patet, quòd eorum causæ est anima, patet etiam, quòd est anima vegetalis, cum tam plantæ, quàm animalia augeantur. Propriè igitur Aristoteles id, quòd ostendere vult, & inquit, animam esse causam viventis corporis, deinde declarat eam esse causam in triplici genere causæ, mox omnia probat in hoc, & in sequente contextu. Dux illæ dictiones. *Causa, & principium*, hic sumuntur, vt idem significantes ad maiorem declarationem. Dicit autem: *Viventis corporis*. Non dicit animalis, quia considerat animam non vt animalis causam, sed vt viventis in vniuersum. *Hæc autem multipliciter dicuntur*. Causa, & principium dicitur quatuor modis, vt in secundo libro Physicorum ostensum est, at tamen (inquit Aristoteles) non his omnibus modis anima dicitur causâ, sed tribus tantum, est. n. & forma, & finis, & efficiens, nam essentia est ipsa forma, & Aristoteles nomine essentia formæ semper significat. Inquit autem hic quoque, *animatorum corporum*, vniuersaliter, non dicit, animalium, quia vniuersaliter de omnibus viventibus loquitur, & vniuersaliter de omni anima, & omnem animam vult esse essentiam, & formam dantem esse animato corpori, sicut etiam dixit in textu octauo. Quòd autem dicit, *Secundum determinatos modos tres*. Significat secundum tres et modos causarum de determinatis iam in secundo Physicorum, præsertim verò respicit id, quòd dixit in textu septagesimo illius libri, quòd tres modi causarum quandoq; in eodē eocurrunt, quæ-

quælibet enim forma materialis est, causa formalis respectu compositi, est finis respectu materię, & est efficiens respectu operationum, quod hic Aristoteles asserit de ipsa anima. *Quod igitur sit et essentia.* Incipit probare, quod anima tripliciter sit causa, & primum probat duobus argumentis, quod sit causa formalis, primo sic. Illud, quod est causa ipsius esse, est essentia ipsa, & forma rei, anima est causa ipsius esse viuenti corpori, ergo est forma eius. Minorem probat sic: Viuere est esse ipsius viuentis, anima est causa ipsius viuere, quare & ipsius esse. Aristoteles primum ponit maiorem, quando dicit, *Causa enim ipsius esse omnibus essentia est.* In qua notandum est, Aristotelem apponere articulum & subiecto, & prædicato, quod significat reciprocatione terminorum, si enim causa ipsa ipsius esse est ipsa essentia rei, etiam ipsa essentia est ipsa causa ipsius esse; causam autem ipsius esse intelligit eam, quæ dat rei esse specificum, & eam constituit in suo esse, hæc autem est forma. Hinc colligimus, quod materia non est pars essentię, seu quidditatis rei cum Aristoteles per articulum prædicato appositum significet solam formam esse ipsam rei essentiam.

TEXTVS XXXVII.

Ipsum autem viuere viuentibus esse est, causa autem, & principium horum anima. An prius autem actus eius, quod potentia est ratio est. Manifestum autem est, quod & cuius gratia causa anima, ut enim intellectus gratia alicuius facit, eodem modo & natura, & hoc est ipsius finis. huiusmodi autem in animalibus anima, & secundum naturam. Omnia enim naturalia corpora animæ instrumenta sunt, sicut animalium, sic & plantarum, tanquam gratia animæ existentia. Dupliciter autem dicitur ipsum cuius gratia, & cuius, & cui. At verò & vnde primum, qui secundum locum motus anima est, nō

Iacobi Zab. de Anima.

omnibus autem viuentibus inest potentia hæc. Est autem & alteratio, & augmentum per animam, sensus enim quædam alteratio esse videtur: nihil autem sentit, quod non habeat animam. Similiter autem & de augmento, & decremento se habet, nihil enim decrementum patitur, neque augmentatur naturaliter, nisi alatur: alitur autem nihil, quod non communiceat vitę.



PONIT in hoc textu, dum dicit, *Viuere autem viuentibus est esse.* Probationem minoris, est enim maior syllogismi. Deinde dicens, *causa autem, & principium horum anima.* Ponit minorem tam syllogismi, quam syllogismi, *horum* enim intelligit, id est ipsius viuere, & ipsius esse, anima est causa ipsius viuere, quæ est minor syllogismi, quare est causa ipsius esse, quæ est minor syllogismi probata. In illis autem verbis, *Viuere viuentibus est esse.* Notandum est, quod viuere potest duo significare, significat enim ipsam operationem, ut iam diximus, nam vita est operatio; significat etiam ipsam esse specificum rei viuentis, qui est effectus principalis ipsius formę; primo enim rem constituit; secundo dat operationes, hoc in loco significat esse specificum, nam de operatione esset facta hæc propositio. Viuere viuentibus est esse, ut notat Sanctus Thomas in prima parte Summę, questione quinquagesima quarta, articulo primo, & secundo, quare sumitur hic viuere, prout dicit actum primum; sic enim est ipsum esse specificum rei viuentis. Sic igitur ex eo, quod anima est id, quo viuens habet suum esse specificum, & est viuens, ostendit eam esse formalem causam, & essentiam ipsius viuentis corporis, quæ probatio non est noua, quia supertus fuit rufus explicata ab Aristotele in textu tertio, & quarto, deinde etiam distinctus in vigesimo quarto, & est probatio ab effectu posteriore, ut etiam in dictis locis notauimus, è quibus hic Aristoteles hanc rationem sumit, nam esse, & essentia videntur differre sicut concretum, & abstractum, abstractum autem prius natura est concreto, & habet locum causę formalis, nā albedo est for-

Pp a ma

ma albi, id est ratio formalis, qua albi est albi.
Amplius, actus eius, quod potentia est, ratio est. Af-
 fert secundam rationem ad probandum, quod
 anima sit forma, quæ talis est, Actus, & perfe-
 ctio materiæ habentis potentiam, est ratio, id est
 essentia & forma rei, anima est actus propriæ
 materiæ existentis in potentia ad ipsum, ergo
 animæ est ratio & forma. Patet autem, Aristo-
 telelem hic pro eodem sumere formam, & essen-
 tiam, & rationem, id est definitionem, & quod
 quid est, quod etiam fecit in definitione anime
 vique ad decimum textum. Maior patet, quia il-
 lud, quod adimplet potentiam materiæ, est actus,
 potentia enim respicit actum, actus autem est
 forma, & essentia constituens rem in suo esse
 specifico. Minor clara est ex definitione ani-
 mæ, & ex tota serè præcedenti parte; dictum est
 enim, animam esse actum, & completum, ideoque
 ex ea, & corpore vnum fieri, quia vnum
 sit ex potentia, & actu; & tota ratio clara est,
 quia illud idem, quod adimplet potentiam ma-
 teriæ est forma rei constituens. Differt au-
 tem hæc secunda ratio a prima, quoniam illa
 sumebatur a composito perfecto, hæc autem
 a composito imperfecto, & habet adhuc esse
 potentiale, materia enim hominis est homo
 imperfectus, & potest esse homo, ergo illud, quod
 est eius perfectio, ad quam est in potentia, est
 absque dubio hominis forma: in prima au-
 tem ratione considerabatur, quod compositum
 iam actuatum, & perfectum habet suum esse
 a forma; ideo paruum est harum duarum ra-
 tionum discrimen, est enim officium formæ
 esse id, quo compositum iam perfectum dicitur
 tale, & est officium formæ facere id, quod
 est potentia tale, actu tale. *Manifestum autem
 est, quod & cuius gratia causa anima.* Probat, quod
 anima sit etiam causa finalis, & primo loco su-
 mit ex secundo libro Physicorum hoc funda-
 mentum iusè declaratam in calce eius libri.
 Natura quocumque agit, propter finem agit, &
 hoc etiam hic declarat a simili dicens, *vs enim
 intellectus gratia aliquid agit, nobis enim, qui in-
 tellectum habemus, & per ipsum agimus, scilicet,
 per illum, qui dicitur intellectus præc-
 tus, notum est, & familiare, quod intellectus
 agit propter finem, nos enim ipsi intellectu a-
 gimus propter finem, per intellectum igitur
 tanquam nobis notorem (quantum ad hoc,
 quod agit propter finem) Phylotopius decla-
 rat naturam agere propter finem.* Docuit au-
 tem in Textu octuagesimo primo secundi
 Physicorum, quod his naturæ est ipsa for-
 ma, natura enim disponit materiam propter
 receptionem formæ, & forma est illud, quod
 acquisitum terminat operationem naturæ, ces-
 sat enim operatio naturæ acquisita forma.
 Hoc iacto fundamento, Aristoteles ita ratioci-
 natur. Id, cuius gratia agit natura in produ-
 ctione animatorum, est finis ipsius naturæ,

hoc est causa finalis eorum, quæ in tali produ-
 ctione sunt a natura, at anima est huiusmodi,
 id est, est illud, cuius gratia natura omnia facit
 in productione animatorum, igitur anima est
 finis naturæ, & causa finalis omnium, quæ in
 viuentibus a natura fiunt. Maiorem ponit
 Aristoteles ijs verbis, *& hoc est ipsius finis, id est,
 id, cuius gratia agit natura, est finis naturæ;*
 hinc enim sumitur maior prædicta in animan-
 tibus solis. Minorem ponit, eum inquit, *huius-
 modi autem in animalibus anima.* Omnia pos-
 sèta, quæ sequuntur pertinent ad declaratio-
 nem ipsius minoris. Maior ex fundamento
 iacto manifesta est, sed ad eius plenam intelli-
 gentiam notandum maxime est id, quod
 scripsi aliàs de causa finali in calce secundi li-
 bri tui de medio De demonstrationis. Finis re-
 spectu efficientis dicitur mouere illud ad ag-
 dum, & dicitur causa finalis, non tamen eiu-
 dem efficientis, mouet enim finis efficiens
 primarium, & non est, eius causa finalis, est au-
 tem causa finalis efficiens secundarij, & in-
 strumentalis, sed non mouet ipsum. Faber fa-
 cit ferram gratia incisionis, incisionem mouet fa-
 brum ad efficiendam ferram, non mouet ferram,
 & est causa finalis ferræ non fabri. Nec
 tamen se mutuo consequuntur, si quid eorum
 est finis agentis primarij, illud statim intelli-
 gitur esse causa finalis agentium secundario-
 rum, quæ ipsius gratia fiunt: & e conuerso,
 si est causa horum finalis, mouet etiam agens
 primarium ad eorum fabricationem. Sic igitur
 natura tanquam primarium agens facit
 materiam; vel saltem dispositiones materia-
 les propter receptionem formæ, vt in viuentibus
 facit organicas partes propter animam,
 tanquam propter finem, qui mouet quidem
 naturam, sed est causa finalis ipsius materiæ,
 id est, partium organicarum Aristoteles igitur
 dicit, id cuius gratia agit natura, esse ip-
 sius finem, intelligit vt mouentem sed vt in-
 de, colligamus illud esse causam finalem eor-
 um, quæ a natura aguntur propter formam.
 In propositione autem minore consideranda
 sunt illa verba ab Aristotele adiecta, *secundum
 naturam, quorum putò hunc esse sensum.* Na-
 tura agens propter finem, non semper finem
 illum assequitur, sed quandoque impeditur, &
 ex eius actione fit aliquid, quod ab ipsa non
 intendebatur, ideoque fit quidem a natura,
 sed non secundum naturam, hoc est non se-
 cundum intentionem naturæ, quare non est fi-
 nis. Aristoteles igitur dicit, quod anima non
 eorum terminat operationes naturæ, sed est
 etiam secundum naturam, sic enim dicit, ani-
 mam esse finem a natura intentum in produ-
 ctione animatorum. Deinde quando di-
 cit, *omnia enim naturalia corpora,* declarat
 minorem, & declaratio clara est, ex ijs, quæ
 modò diximus, & sumitur etiam ex ijs,
 quæ

que dicta sunt in primo libro de partibus animalium capite primo, & ultimo, ubi dictum est quod pinnia ipsa animalium corpora sunt instrumenta facta propter animam, quia distincta sunt in varias organicas partes, quibus ut instrumentis anima uti debet. Volens igitur Aristoteles declarare minorem, quae erat, quod anima est finis naturae, in productione animalium, dicit corpora ipsa, id est partes corporeas organicas tam animalium, quam plantarum esse instrumenta animae. & facta a natura propter animam tanquam propter finem; ut nos modo dicebamus. Ideo aduertendum, ne in horum verborum constructione cum latine erremus, qui dicunt omnia naturalia corpora tam animalia, quam inanimata esse propter animam, & ipsi aliquo modo inveniunt. Sed haec non est mens Aristotelis, ut patet in Graecis verbis, intelligit enim naturalia corpora partes instrumentales animalium, quia constructio ita est facienda. Omnia naturalia corpora, sicut animalium, ita & plantarum sunt instrumenta animae tanquam gratia animae existentia; partes enim viventium corporeae propter animam sunt tanquam propter finem, & ita anima est earum causa finalis, quia fuit finis mouens naturam ad talium corporum fabricationem. Cui enim sit praedita variis potentijs, postulat etiam varias instrumentales partes, quae illis potentijs inferuntur; Verba Graeca sunt *καὶ ἄλλοι τὰ σώματα ἔσονται τὰ ὄργανα*; quare articulus τὰ indicat haec verba referri ad illa, *τὰ ἴα τε ποικίλα σώματα*, & est res manifesta. *Dupliciter autem dicitur ipsum eius gratia.* Quia dixerat, animam esse finem, & ipsius gratia esse ipsa animalium corpora, subiungit hic distinctionem finis eandem, quam addidit etiam supra in textu trigesimo quinto. Finis duplex est, finis cuius, & finis cui, sed cum non exprimat, utro duorum modorum velit animam esse finem, id nobis considerandum relinquatur. Quicquid alij dicat ego puto animam utroque modo esse finem, cum & informet corpus, & utatur corpore iam a se informato, quatenus enim informat est finis cuius, eius enim gratia disponitur materia, quare omnis forma, quatenus est forma, est finis cuius, quatenus autem anima utitur corpore informato, & ipsum corpus ad eam referatur ut instrumentum, non ut materia, tatenus anima est finis, cui natura enim ipsi animae tale instrumentum parauit, quo uteretur, finis enim cuius gratia instrumenta fabricantur, est operatio, finis autem, cui fabricantur, est ipsum operans, & utens instrumentis illis, ut in viventibus anima, & hoc tantum repleat hic Aristoteles. Operans autem, & utens dupliciter dicitur, ipsum quidem animalium ut quod, anima vero ut quo ipsum operatur, & instrumentis utitur, ideo utrunque dicitur.

Jacobi Zab. de Anima.

tur finis cui. Sed Averroes in Commentario quaedam dicit, quae hac in re dubium faciunt; declarans enim haec distinctionem finis, inquit, animam esse finem, cuius, respectu corporis accepti pro materia, totum autem compositum est finis, cui, respectu corporis, & animae est enim & anima, & corpus propter animatum tanquam finem cui. Hoc autem si verum est, non videtur anima esse finis cui, quia talis finis non potest dirigi in alium finem. Sed soluitur dubium, quia sumit Averroes animam ut formam, non ut videntem, nam quatenus est forma, tatenus est finis materiae, ut finis cuius, & utraque pars est propter compositum, ut finem cui, finis enim agens. Formam de materia eductens est generatio compositi, dum autem sumitur anima ut vens corpore animato, iam a se informato, hoc modo est finis cui, respectu partium instrumentaliu, ita tamen, ut intelligatur vens non ut quod, sed ut quo, licet enim non duo sunt vtentia, sed vnum, quod utitur per vim animae tanquam principium sibi ipsum. Id quoque aduertendum est, quod cum dicimus, corpus tanquam materiam dirigi in animam tanquam formam, & finem cuius, intelligimus animam cum tota sua perfectione, hoc est operantem non otiosam; hic enim est finis naturae in educatione propter generationem. Hoc dico ad excludendum errorem multorum, qui dicere solent operationem esse finem cuius gratia respectu animae, & animam esse propter operationem, hoc autem apud Aristotelem nunquam comperimus, operatio enim nunquam dicitur causa finalis respectu vtentis, sed respectu instrumentorum, quibus utitur ad operandum, anima enim ipsa ab Aristotele vocatur finis respectu materiae, finis autem intelligitur quoddam perfectum, & absolutum, non quid imperfectum, ideo anima cum omnibus suis operationibus est finis naturae, & causa finalis materiae, operationem vero, quae est accidens, debere causam finalem ipsius animae, vanum omnino est, quia causa finalis debet esse quid nobilius eo, quod eius gratia est, anima tamen est substantia, proinde nobilior omnibus suis operationibus. *At vero & vnde primum, qui secundum locum motus, anima est.* Tandem probat Aristoteles, quod anima sit causa efficiens, nempe respectu operationum viventis corporis, & quia solet effectum causam vocare causam vnde motus, ideo probate nititur, quod anima est causa, & principium motus in corpore vivente, sic enim patebit, eam esse causam efficientem. Primum quidem considerans motum principalem, qui est motus localis dicit animam in animalibus esse primum principium, huius motus, nam alia quoque sunt mouentia secundaria, & instrumentalia, ut membra, & spiritus, sed anima est motor primus.

Pp 3 Verum

Verum quia per motum localem non ostenditur quod omnis anima sit principium motus, sed solum ostenditur de sensitiva, ac de intellectiva, utraque enim est principium motus localis in homine, in brutis autem perfectionibus sola sensitiva, quoniam motus hic neque omnibus viventibus competit, nec omnibus etiam animalibus, ideo Aristoteles pergit considerans alias species motus, & ostendit, animam esse principium motus sensationis, quæ est alteratio quædam. (sumitur enim hic sensus pro operatione, quæ dicitur sensitio) est autem alteratio, quia est quædam impressio qualitatis in organo sensus, licet sit qualitas spiritalis, ideo cum hæc non sit propriè dicta alteratio, Aristoteles dicit. *Quædam alteratio esse videtur.* Satis enim habet ostendere, quod modo aliquo anima est principium etiam alterationis. Quod autem huius motus principium sit anima, manifestum est (inquit Aristoteles) per inductionem, nihil enim sentit, nisi habeat animam, ut in singulis sentientibus notare possumus. Ex hoc loco colligere possumus, quod sensus non solum passivè concurrat ad sensationem, ut Aristoteles in capite de sensu dicturus est, sed etiam activè, quia non ostenderetur, quod sensitiva anima si causa efficiens sensationis, si sentire esset solum pati, sed oportet etiam animam activè concurrere, reuera enim sentire est pati, quatenus organum animatum recipit speciem, sed catenus est etiam agere, quatenus anima speciem receptam iudicat, nam sine iudicio non fit sensitio sed hoc non est præsentis speculationis. Sed quia per sensum non ostenditur, quod omnis anima sit principium motus, sed quod sola sensitiva de vegetali autem nondum probatum est, ideo tandem Aristoteles per tertiam speciem motus, quæ est augmentatio, probat quod anima est principium motus, & hoc competit soli vegetali, quia augere est eius propria operatio, ut alibi dictum est. Quod autem huius motus principium sit anima, facile probat Aristoteles, & arguuntur a nutritione ad augmentationem, quia notus est de nutritione, quod solis competat animatus, quàm de augmentatione, & inquit *Quicquid augetur nutritur,* non enim fit augmentatio, neque diminutio sine nutritione, at nihil nutritur, nisi sit vivens, quod per inductionem manifestum est in omnibus, nam & animalia, & plantæ omnes catenus nutriuntur, donec vivunt, post mortem non nutriuntur. Dicit autem Aristoteles, *augmentatur naturaliter,* ad excludendum augmentum improprie sumptum, quale est augmentum ignis, & corporum inanimatorum, hæc enim in hoc sensu non dicuntur augeri naturaliter, quia non a principio interno, natura enim est principium internum motus, ideo omnis motus, qui fit ab interno principio rei

motus, est motus naturalis, huiusmodi est solus augmentatio viventium, illa verò, quæ est inanimatorum non est naturalis hoc pacto, licet alio modo possit fortasse vocari naturalis, cum modo aliquo sit operatio nature. Notant aliqui, Aristoteles hic ostendere, quod anima est causa efficiens operationum, nihil dixisse de intellectu, sed solum nominasse nutritionem, augmentationem, sensum, & motum, quæ ad alias animæ partes pertinent, quod factum esse, dicunt, ad excludendum partem intellectivam, de qua Aristoteles hic non loquitur, unde colligunt, quod etiam prius quando ostendit, quod anima sit forma non consideravit intellectivam, sed alias tantum animæ partes. Sed vana est hæc eorum consideratio, quia merito Aristoteles hic non inavit intellectum, est enim operatio adeo sublimis, & plena difficultatibus, ut nihil de ipsa dicere potuerit, qualis nam motus sit, præsertim cum non fiat in organo proprio, proinde non videtur dici posse alteratio, quia nulla pars corporis apta, nec reali affectione nec spiritali. Hæc fuit causa cur intellectum mentionem non fecerit, sed non, quia partem intellectivam excipere voluerit; immo eam complexus est, nam dixit, motum progressivum fieri ab anima, in tertio autem libro in tractatu de potentia motiva docet motum in homine fieri non a solo sensu, sed etiam ab intellectu, ergo etiam intellectus est causa motus, & ita per motum localem, satis ostenditur, quod pars intellectiva est principium efficiens operationum. Adde, quod licet Aristoteles hic de omni anima hæc dicat, tamen occasione huius termini, ac scopus est anima vegetalis, de qua statuere hoc fundamentum voluit, quod est causa efficiens nutritionis, & augmentationis, ideo postremo loco hoc dixit, quia erat eius principale consilium, & ita facit connexionem claram huius patris cum sequente, in qua considerabit aliorum errores, qui non cognoverunt nutritionem, & augmentationem fieri ab anima. Nil igitur mirum, si de cæteris animæ partibus brevius, & obiter locutus est Aristoteles. Hoc autem, quod hic dicitur, animam esse causam in triplici genere causæ, dicitur etiam in primo capite primi libri de partibus animalium. Dubitatur etiam de eo, quod dixit Aristoteles, omnia animalium, & plantarum corpora esse instrumenta animæ, per hoc enim videtur partem intellectivam exclusisse, cum in tertio libro dicat, hæc nullam habere organum proprium. Sed dicendum est, intellectum propterea non excludi, etsi enim non habet organum proprium, tamen inveniunt, ac ministrant ei omnia organa potentiarum organicarum, remota igitur, & per potentias inferiores unitor organus omnibus, sed nullo proprio, ideo dicebat Auctores in Commentario

vario quinto tertii libri, quod totum hominis corpus est instrumentum ipsius intellectus, cum ipse omnibus hominis partibus, & facultatibus, & toti hominis corpori imperet, & ita instrumentis utatur non per seipsam, sed per potentias inferiores.

TEXTVS XXXVIII.

Empedocles autem non benedixit hoc, addens augmentum accidere plantis, deorsum quidem cum radicanur, propterea quod terra sic fertur secundum naturam, sursum autem propterea quod ignis similiter. Neque enim sursum, & deorsum bene accipit, non enim idem sursum, & deorsum omnibus, & ipsi vniuerso, sed ut caput animalium, sic radices plantarum sunt, si congruit instrumenta dicere diuersa, & eadem operibus.



DECLARATA veritate, quod operationes proueniunt ab anima, & inter eas nutritio, & augmentatio, hic Aristoteles se confert ad antiquorum errores refellendos, qui nutritionem, & augmentationem non in animam, sed in aliam causam referebant. Incipit ab errore Empedoclis, quem in hoc textu, & trigesimo nono sequente considerat, ac reijcit. Empedocles dicebat, causam augmentationis in plantis non esse animam, sed naturalem motum elementorum, cum enim planta ex elementis consistit, terra, cum sit grauis, inferam plantae partem petens, nempe radicem, eam nutrit, ignis vero, qui leuis est, ad superam partem ascendens, eam nutrit, scilicet ramos, & folia. Hanc sententiam Aristoteles caput in duobus. Primo in hoc textu, altero in sequente. Hic illi obijcit, quod non bene accepit in planta superam, & inferam partem dicens radices esse partem inferiorem, & ramos superiorem, hoc enim inquit Aristoteles falsum esse, cum potius est contrario sese res habeat, radix enim est superior pars, rami vero pars inferior. Errorem autem Empedoclis, inquit

Aristoteles, ex eo processisse, quod putauit sursum, & deorsum eadem regula iudicari in singulo corpore animato, ac in mundo vniuerso, ut illud dicatur superius, quod a centro mundi remotius est, & illud inferius, quod eidem centro propinquius est, sic enim vique radix est inferior pars in planta, attamen non eadem ratione hae differentiae statuendae sunt in mundo, ac in singulo viuentis, in mundo enim lumitur in centro, & circumferentia, in viuentis autem non a centro, sed a sumptione alimenti, illa enim pars est dicenda superior, ex qua sumitur nutritivum, quare radix in planta est pars superior, rami vero pars inferior, quod probat Aristoteles argumento sumpto ab animalibus. Caput animalis vocamus partem superiorem, quia ab ea sumitur alimentum, etiam si in animalibus brutis haec non omnino superior sit respectu mundi, cum prona necent, quoniam igitur instrumenta sunt dicenda diuersa, vel eadem ex operationibus, quae sunt illorum fines, necesse est, ut, si eadem inspicitur operatio in animali, & in planta, instrumentorum quoque eadem sit appellatio, atque in planta, & in animali eadem inspicitur nutritionis natura, & sumptio alimenti, ergo sicuti pars animalis, a qua alimentum sumitur, vocatur superior, sic etiam radix plantae vocanda est pars superior proportionate respondens capiti, quia ex ea alimentum sumitur, pars vero opposita inferior. Sciendum hic est, quod cum quatuor sint potentiae animae, quae distinguunt gradus animalium, ex tribus sumuntur sex differentiae positionis in viuentibus. Nam ex parte intellectiva, cum non sit organica, nulla potest differentia positionis desumi, in tribus autem reliquis, quomodo res se habeat, docet Aristoteles in quarto capite libri de incessu animalium. A potentia vegetali sumitur appellatio, ac distinctio superioris & inferioris, cum enim communis eius operatio sit alimento uti, ex hac iudicamus sursum, & deorsum, ubi enim sumitur alimentum, ibi dicimus sursum tam in planta, quam in animali, deorsum vero in his habet aliquam differentiam, nam in animali eam partem vocamus deorsum, per quam excrementa emittuntur, quae etiam superiori parti opposita est, at in planta ex sola oppositione fit appellatio inferioris partis, non ex emissionem excrementi, quia plantae non habent excrementa, sumunt enim a terra alimentum ita preparatum, ut statim sit aptum vteri in substantiam, quare cum nulla ferme elaboratio fiat, hoc est segregatio vtilis a non vtili, non fit excrementum, vel si quod sit, id modicum est, & per ramos, & folia disperditur, animalia vero sumunt alimentum non preparatum, quare ipsum multifariam preparare coguntur, in ore, in ventriculo, in hepate, in corde, in singulis membris, ideo necesse est multa generari excrementa, quae internae

Iacobi Zabarella Patavini

remè consumi, & disperdi omnia non possunt, sed per aliam partem emittenda sunt. A sensu autem iudicamus partem anteriorem, & posterioriorem; illam enim anteriorem vocamus in qua viget sensus. oppositam vero illi posterioriorem. Tandem ex natu discernimus dextram a sinistram, dexteram enim partem vocamus illam, qua fit, inuicem localis motus, oppositam vero sinistram. Hinc fit, ut plantæ duas tantum habeant differentias positionis, in sum, & deorsum, non alias quas non habent motum, neque sensum; Zoophyta vero habent sursum, deorsum, ante, retro; at dextram, & sinistram non habent, cum non habeant motum. Patet igitur, quod in viventibus assignanda sunt hæc differentia ex ipsamet viuentium natura, non ex relatione ad vniuersum, hoc est ex situ, quem habent viuents partes inter se, non ex situ respectu vniuersi sic enim etiam in secundo libro de Cælo assignauit Aristoteles Cælo has differentias ex consideratione propria naturæ, & suorum partium inter se comparatione, ideo sursum dixit esse antarcticum polum, arcticum vero deorsum, sed non respectu centri mundi. Ideo nec animalis dextram partem vocamus illam, quæ spectet dextram cæli, vel alterius animalis, sed solum secundum propriam illius structuram, & habitudinem suarum partium. Hic igitur fuit primus error Empedoclis qui, radicem dixit esse partem inferiorem plantæ, quod falsum est, quoniam ex operatione propria radicis iudicamus eam esse similem capiti animæ, & ita esse partem superiorem.

TEXTVS XXXIX.

Ad hæc autem quid est quod continet, quæ in contraria teruntur, ignem, & terram? distrahentur enim nisi aliquid eorum prohibens. Si verò erit, hoc est anima, & causa augendi, & alendi.



ARPIT Aristoteles Empedoclem in altero, quod ad positum magis pertinet, nempe in eo, quod ponebat causam augmentationis in planta esse naturalem motum elementorum, & aduersus eum ita argumentatur, si dogma hoc verum esset, oportet elementa, quæ sunt in planta, separari ab invicem, & singula petere propria loca, & ita plantam dissolui; at hoc falsum est, quia planta semper nutritur, & augetur, & diutissimè teruntur,

ergo falsum est, quod motus elementorum sit causa augmentationis in planta. Patet consequentia quia si ignis in planta ascendit ad superam, terra verò ad inferam descendit, ad augendas diuersas partes plantæ, debent ab invicem hæc elementa separari, cum tendant ad contraria loca, idque omnino necessarium esset, si nihil esset, quod ea cohiberet, ac cohereret, ne separarentur. Quod in iurisdictione est consequens, quia non segregantur ab invicem, necesse est in planta aliquid esse ea continens, & eis imperans, hoc autem non potest esse nisi anima, quoniam igitur anima imperat potentius elementorum, & prohibet ne separentur, ipsa erit causa auctoris plantæ, non vires elementorum, quæ nullum ibi imperium habent, sed obediunt imperio animæ, tenent enim locum materię, anima verò forme, forma autem materiam continet, & moderatur, non materia formam, quod videmus clarè in motu animalium, in animalibus enim est propensio elementorum dominantis ad detrahendum quia, est à prädominio graue, anima tamen ibi arcthanet inhibitionem, nec sinit corpus animalis cadere, imo imperat animal quandoque ascendere. Sic etiam in nutritione, & augmentatione factam alimentum graue non minus ad supernas partes mittit, quàm ad inferas, & spiritus vitales, qui leues sunt, non minus ad inferas partes mittit; quam ad supernas. Iure itaque Aristoteles reprehendit Empedoclem, qui dominium operationum in plantis attribuit materię, non formæ, quæ tantum attribuendæ.

TEXTVS XL.

Videtur autem quibusdam ignis natura simpliciter causa nutritionis, & augmentationis esse, etenim ipse videtur solus corporum aut elementorum alii, & augmentari; vnde & in plantis, & in animalibus, putabit utique quis hunc esse id, quod operatur.



ONFVTATA opinione Empedoclis, transit Aristoteles ad considerandam sententiam aliorum quorundam, quam in hoc textu proponit, ac declarat, deinde in sequente reprobabit. Putabant illi, causam nutritionis, & augmentationis esse non elementa omnia, ut Empedocles, sed ignem solum. Inquit autem, simpliciter causa, ad significandam causam princi-

principalem, quæ à nulla superiore coerceatur, nam ipse in sequenti textu testabitur, se nõ negare ignem esse causam secundariam, & instrumentalem, animam uerò principalem, penes, quam sit imperium nutritionis, & augmentationis. Sed illi non ponebant ignem, seu calorem esse instrumentum animæ, sed simpliciter causam, id est primam causam, non coercitam ab alia causa principali. Quando autem inquit, *Et enim uidetur ipse solus corporum, aut elementorum*, adducit rationem, quæ illos mouet ad ita sentiendum, hæc autem fuit, quia uidebant solum inter elementa ignem nutrir, & augeri, a iur enim rebus combustilibus, & eis augetur, quòd in aliis elementis fieri non uidentur, nõ enim habent tãtam actiuitatem, quãtã ignis, ut possint statim ea quæ apponuntur uertere in suam naturam, cum igitur plantæ, & animalia ex quatuor elementis consistunt, uidetur solus ignis esse causa, ut uiuentia augeantur, & nutriantur, cum solus inter elementa nutriatur, cætera enim elementa non possunt esse causa, cum ipsis secundum se nutritio, & actio nõ competant. Quando autem dicit Aristoteles, *Solus corpus, aut elementorum*, dictio aut correctiua est, seu declaratiua non enim omnino solus inter corpora augetur ignis, cū etiam corpora uiuentia augeantur, sed solus inter corpora simplicia, quæ elementa dicuntur, prouide ergo est, ac si dicat, solus corporum, id est simplicium. Notandum hic est, quòd licet secundum apparentiam uideatur solus ignis inter elementa alii, & augeri, tamen eadem actio, & nutritio secundum rei ueritatem competit omnibus elementis, licet non ita uideatur, eaque est improprie dicta, quia proprie sola uiuentia nutriuntur, & augetur. Videmus autem etiã aquam per appositionem aque maiorẽ fieri, & aerem per appositionem aeris, quæ non est nisi iuxta positiõ, huiusmodi est etiam augmentatio ignis, generatur enim nouus ignis, & apponitur alteri igni, hoc tantum intereest, quod nouus ignis est genitus ab illo altero igne uertente materiam in ignem, quod aqua non facit, uel saltem non ita cito, ut ignis & hoc facit hanc apparentiam, quod soli igni competat augmentatio, quia uidetur ab ipsa ignis natura uerti combustibile in substantiam, hoc tamen faciunt etiam alia elementa, licet non ita cito, sed saltem post longum tempus, omnia enim sunt actiua, licet minus, quã ignis, & illa actio, iam in igne, quã in aliis est solum appositiõ, quia desunt illi conditiones ueræ augmentationis declaratæ ab Aristotele in primo libro de generatione.

TEXTVS XLI.

Hic autem non causa quidem quodammodo est, nõ tamen sim-

pliciter causa, sed magis anima; ignis enim augmentum in infinitum abibit, quousque fuerit combustibile, natura autem constantium omnium terminus est, & ratio magnitudinis, & augmenti, hæc autem animæ sunt, sed non ignis, & ratio nis magis, quam materiæ.



XPENDENS Aristoteles illorum opinionem, declaratiõ quo sensu admitti possit, & in quo sensu sit falsa, & inquit: Si intelligamus ignem esse causam quodammodo nutritionis, id est instrumentum causæ principalis, sententia uera est, calor enim est causa nutritionis, non tamen primaria, sed gubernatus, & coëctus ab anima. Dicit, *quodammodo*, ad significandum, quòd ignis non est ita concausa ipsi animæ, ut sit æqualis uirtutis, & ad nutritionem æquali impetio cum anima concurrat, sed ut illi subiectus, & ut eius instrumentum. Deinde quando dicit, *Non tamen simpliciter causa*, ponit sensum falsum eius opinionis, si namque intelligant ignem esse simpliciter causam, id est primariam causam nutritionis, falsa est eorum sententia, quia non ignis, sed anima est causa primaria, quod Aristoteles ita probat: Actio ignis procedit in infinitum, dummodo habeat combustibile, quo augetur, sed animatorum actio non procedit in infinitum, terminatur enim ad certam quantitatem, ergo actio animatorum non est ab igne, sed potius ab anima, anima enim regit potentiam ignis, nec permittit ignem operari secundum eius totam potentiam, quod quidem multis quoque artificibus contingere uidemus, qui utuntur igne, ut ad liquafaciendum aurum, vel comburendum aliquid, non enim permittunt, ignem agere, quantum agere potest, sed regunt, ac limitant eius actionem ad certos usque terminos, determinatio enim fit ab agente principali, non a secundo, & instrumentali, quod in definitum esse solet. Serra potest secare omnia ligna, neque habet ullum terminum suæ operationis, sed artifex secans prescribit ei certum terminum, quousque debeat secare. Sic igitur augmentatio animatorum non fit ab igne, quia terminata est, ignis autem nullus sibi terminos prescribit in sua augmentatione, fit ergo ab anima, & rationaliter, quia elementa in misto habent locum materiæ, anima uerò formæ, terminatio autem, limitatio, & regimen debet tribui formæ, non materiæ. Hæc est

est

Iacobi Zabarellæ Patavini

est (ut ego puto) Aristotelis ratio, sed est difficultas maxima in expositione verborum, sunt enim in contextu duo dicta, quæ inter se pugnant videntur. Vnum est: Auctio ignis procedit in infinitum, dummodo habeat combustibile; Alterum est: Omnium natura constantius terminus est, & ratio magnitudinis, & augmenti, ex hoc enim secundo sequitur, quod etiam ignis habeat terminus suæ magnitudinis & sui incrementi, cum sit corpus natura constans, quomodo ergo per primam propositionem dicitur incrementum ignis procedere in infinitum? Auerroes, Ioannes Grammaticus, Aegidius, & Albertus, limitant secundam propositionem, ut solum intelligatur de animatis, non de omnibus corporibus natura constantibus, ut Aristoteles dicat, omnium natura constantius proprie augmentabilium (hæc autem sunt sola animata) terminus est magnitudinis, & augmenti: sic autem tollitur contradictio, quia sub secunda propositione ignis non continetur. Remanet tamen difficultas in prima propositione, quomodo ignis possit augeri in infinitum, cum mundus sit finitæ magnitudinis, nec detur moles aliqua infinita. Hanc Latini ita solunt. Si ignis consideretur secundum se, & secundum propriam naturam, ei non repugnat in infinitum augeri, dummodo ei subministraretur combustibile: sed ratione ordinis vniuersi hoc impossibile est, quia datur certa quantitas ignis, quæ non datur maior; Hoc est, secundum potentiam Logicam potest ignis augeri in infinitum, quia secundum eius propriam naturam id ei non repugnat, at repugnat nature vniuersali, quæ ob id etiam prouidit, ne semper haberet combustibile, hic enim vocatur combustibile id tantum quod facile in ignem verti potest, res autem aliæ præter ignem, præterquam quod omnes habent molem finitam, non possunt etiam dici combustibiles, quia natura fecit vnum æqualitatem in elementis, quare alia resistunt igni. Aduertendum tamē, quod prima ratio, cur ignis non in infinitum augeatur, non est assignanda ipse defectus materię combustibilis, ut aliqui Latinorum assignant, sed potius intentio nature vniuersalis, cui hoc repugnat, ideoque non dedit ei materiam combustibilem infinitam. Sed posteriores omnes hanc Latinarum sententiam impugnant, primo, non admittunt illam expositionem secundæ propositionis, quod omnium natura constantius intelligamus animatorum; dicunt enim, Aristotelem vniuersaliter loqui, & omnia naturalia corpora complecti etiam ignem, omnia enim sunt naturalia corpora, ut dicitur in principio secundum Physicorum, & alius in locis. Confirmat auctoritate Aristotelis primo Physicorum trigesimo sexto, ubi disputans contra Anaxagoram dicit, omne corpus naturale habere determinatam magnitudinem in maxi-

mo, & in minimo, neque de animatis tantum ibi loquitur, sed vniuersè de omnibus, ut ibi patet. Addunt etiam rationem: quia quodlibet naturale corpus habet propriam formam, at formæ est terminata, ergo omnis forma requirit propriam quantitatem terminatam, nec potest flare cum infinita mole. Hinc colligunt etiam expositionem primæ propositionis falsam esse, quæ dicebant Latini ignem secundum propriam naturam posse in infinitum augeri; at (dicunt isti) dicere secundum propriam naturam, est dicere secundum propriam formam, huic autem repugnat infinitudo, licet materię non repugnaret, quare Latini id, quod conuenit materię, attribuunt formæ. Igitur posteriores omnes in hoc consensio videtur, quod omnia natura constantia hic debeant vniuersaliter accipi, etiam pro elementis. Ut autem contradictio tollantur, nituntur limitare primam propositionem Aristotelis, quod faciunt variis modis, ut legere possumus apud Ioannem Galienum hic, & apud Zimarā in Theoremate sexto, & in aliorum multorum scriptis, quæ circumferuntur; Duo autem sunt modi præcipui, unus Zimaræ in loco prædicto, alter Gandauensis, Zimara dicit, quod quando Aristoteles inquit, ignem aptum esse augeri in infinitum, non sumit ignem, ut per se subsistens, tanquam naturale corpus, sed ut naturam animati corporis una cum alio elementis, quæ sententiam etiam quidam recentior sequitur, dicens infinitudinem conuenire materię, finitudinem uerò formæ, ideoque ignem, quare nus secundum se consideratur, ut corpus natura constans, determinatam habere quantitatem, quam non potest excedere, sed quatenus in corpore animato habet locum materię, ipsi quatenus materię non repugnat creicere in infinitum, sed coherere ab anima. Hæc tamen sententia non videtur probanda, quia reuera manifestum per se est, Aristotelem hoc dicere de igne per se considerato, non autem in mixtione, inquit enim, ignem esse aptum augeri in infinitum dum habet combustibile, hoc autem non conuenit igni existenti in mixtione, enim non comburit, sed manifestum est id competere igni per se subsistenti. Nec potest aliud Aristoteles intelligere, quia sumit hoc tamquam manifestum, non est autem manifestum nisi de igne reparato, & Aristotelis argumentatur ab igne separato, ad ignem, qui est in mixto, ut vis arguenti in hoc consistat. Eadem esse debet natura ignis in mixto, & extra mixtum, ergo si in mixto est causa prima augmentationis, debet augere in infinitum, quia etiam per se subsistens creicit in infinitum, dum habet combustibile, sic enim Aristoteles argumentatur de notato ad ignotum. Confirmatur: quia etiam illi antiqui hoc argumento utebantur, nam ex natura ignis separati, qui maximè om-

nium

nisi uideret augeri, argumentabantur de igne, qui est in misso animato, & in eum referebant causam auersionis ipsius animati corporis. Patet igitur, Aristotelem dicentem ignem posse augeri in infinitum. loqui de igne per se subsistente, quare praescripta contradictio adhuc uiget. Gaudens autem scietur quidem Aristotelem de igne separato dicere, quod potest crescere in infinitum, sed dicit eum loqui de igne non secundum propriam naturam, sed respectu magnitudinis corporum animatorum. Quod enim ignis secundum se possit in infinitum crescere, hoc dicit esse mendacium, sed dicitur augeri in infinitum respectu magnitudinisolum animatorum quatenus potest augeri supra quantitatem cuiuslibet animati corporis; data enim maxima uiuentis quantitate, ut Elephas, vel pius, vel magni arboris, ignis potest augeri ad maiorem molem, dummodo habeat combustibile. Haec quoque expositio mihi uidetur parum conueniens uerbis Aristotelis, qui abso- lute dicit, ignem esse aptum augeri in infinitum, dum habet combustibile, nec ullam facit comparationem cum quantitatibus animato- rum. Nec uidetur etiam satis propria, nec con- grua locutio augeri in infinitum pro eo, quod est excedere omnem animatorum quantitatem, sed proprie significat augeri supra quamlibet datam quantitatem, siue alienam, siue suam; quocumque enim dato igne, uidetur dari posse maiorem per additionem combustibilis. In hac igitur amplitudine uidetur sumendum dictum Aristotelem praesertim cum hi omnes dicant, al- teram propositionem Aristoteles, proferri com- munitatem de omni corpore natura consti- tente, non de animatis solum. & ego puto prima sententiam Laminorum, & Aucrois de sensu secunda propositionis uerissimam esse, uideli- cet, quod Aristoteles dicens omnium natura constantium terminos esse magnitudinis, & augmenti, loquatur de solis animatis, dicit enim terminos esse augmenti, & augmentum proprie sumptum solis comperit animatis, ignis autem augmentum non uocaret. Aristoteles simpliciter augmentum, sed augmentum ignis, sicuti cadaver non uocatur homo, sed homo mortuus. Clarus enim hoc significant re- quentia uerba, cum Aristoteles ait: *Haec autem anime sunt*, haec id est terminos, & ratio magnitudinis & augmenti ab anima sunt, assent ergo de se solis animatis eam propositionem protulisse. Praeterea notanda est dictio aduersatiua, quan- do Aristoteles dicit: *Natura autem constantium*, prius enim de igne loquens, dixerat eius aug- mentum in infinitum procedere, postea subiungit, & natura constantium, quare contradi- stinguit natura constantia ab igne, nec sub se- cunda propositione uult ignem contineri, ideo uerba Aristotelis considerans Zimara in illo sex- to, Theoremate, uidetur suam sententiam cor-

rectisse; inquit enim Aristotelem uinens de omnibus naturalibus corporibus dicere, quod habent terminum suae magnitudinis, & aug- menti, sed in margine libri legitur additio ab eo facta, quia dicit illam propositionem Aristo- telis solere accipi quidem ut uniuersalem in omnibus naturalibus corporibus, attamen id est se praeter mentem Aristotelis, qui eam protulit de solis animatis, ut eius uerba declarant. Sed quamuis hi in hoc bene senserint, quod secunda propositio Aristotelis sit intelligenda de solis animatis, tamen nec huius, nec alterius propositionis sensum, vel ipsorum aliquem, uel aliorum affectatus est, hoc enim intellecto, ut mihi uidetur, omnis hac in re difficultas tollitur. Aristoteles facit syllogismum in secunda figura, cuius maior est prima propositio, secun- da uero minor, negando enim de augmento ignis medium terminum, quem affirmat de augmentatione uiuentium, concludit augmen- tationem uiuentium non esse ab igne. Dico igitur maiorem propositionem, quae est, aug- mentum ignis alii in infinitum, donec habet combustibile, non ita esse intelligendam, quod ignis seu secundum potentiam naturalem, seu secundum potentiam Logicam possit in infi- nitum crescere, quicquid enim de hoc sit. Aris- toteles hoc non considerat, sed solum dicit, quod non cessat augmentum ignis donec habet combustibile. Ut exempli gratia, si quis dicat, te semper amabo, falsa est propositio ab- solute prolata, id est sumendo semper pro tem- pore perpetuo, quia ille non uiuet perpetuo, potest tamen esse uera cum hac limitatione, te semper amabo, donec uiuam, sic enim non si- gnificatur te inuisum aeternum, sed sola perseue- ranta dilectionis durante uita, & totalitas uite meae. Non habet igitur eundem sensum hae- duae propositiones, te semper amabo, & te se- per amabo, dum uiuam, cum una sit uera, alte- ra falsa: ita Aristoteles non dicit absolute, quod ignis augetur in infinitum, sed tamen haec esset falsa, sed addit hanc limitationem, donec habet combustibile, quare nil aliud significat, quam perseuerantiam incrementi praesente combus- tibili, seu totalitate illius temporis quo illi ali- mentum suppeditatur, quae in igne manifesta est & omnidubio caret, quoniam non termi- natur incrementum ignis, dum habet combusti- bile, sed illo deficiente combustibili. In eod- em sensu est intelligenda propositio minor, uidelicet, augmentatio corporum natura constan- tium, id est animatorum, terminatur, cum dum alimento uiuantur, uiuentia enim postquam defuerint augeri, alimento diuinitate uti non possunt, id est non toto tempore, quo illis sup- pedatur alimentum, perseuerant augeri, unde loquar in cessare, ergo animatorum aug- mentum non est ab igne; vel in Cameltes hoc pacto. Augmentum ignis perseuerat semper, donec

Iacobi Zabarella Patavini

donec habet combustibile, quod eius pabulū & alimenterium est, viuendum autem augmentatio non perseverat, donec viuatur alimento, ergo viuendum augmentatio, non est augmentatio ignis, seu non est ab igne, sed est ab anima, quæ est forma, & habet imperium omnium operationum, quæ fiunt in ipso viuente corpore. Secundum hanc positionem non est opus disputare, an ignis possit in infinitum augeri, cum hoc sit a præsentē loco penitus alienum. Quod si quis petat, quid ego hac in re sentiam, credo posse defendi opinionem illorum, qui dicunt, esse quidem impossibile abso- lute loquendo, quia natura vniuersalis, & ordo vniuersi repugnat; esse tamen possibile igni, quatenus est ignis secundum potentiam Logicam. Non est enim eadem ratio de animatis, & de inanimatis, animata enim sunt organica, & ad vsum organorum, & ad edendas varias operationes requirunt certam quantitatem intra quosdam terminos quadam latitudine comprehensos, ita vt secundum propriam naturam, nec possint maiorem, nec minorem habere quantitatem, si viuere debeant; inanimata verò non sunt organica, nec ullam certam figuram, certamque quantitatem possunt, ideo non video, cur quocunque igne dato possit ei repugnare, quod detur maior. Argumenta verò, quæ aduersus hanc sententiam a posterioribus adducuntur, facile solui possunt. Ad primum, cum dicunt, Aristotelem vniuersaliter loqui dicendo omnia naturalia corpora, dico Aristotelem seipsum interpretari sequentibus verbis, quæ indicant ipsum non significare nisi animata. Ad Aristotelem autem in textu trigesimo octo primi Physicorum dico, clarū ibi esse, quod Aristoteles sumit argumentum a solis animatis, ab animalibus enim argumentatur ad partes animalis. Totum animal habet determinatam quantitatem in maximo, & in minimo, ergo etiam partes animalis, ut caro, & os; de elementis autem patet, quod ratio illa non haberet locum. Et quamuis Aristoteles ibi disputet contra Anaxagoram vniuersaliter loquentem de omnibus rebus quæ consensit erant in illo Chaos, tamen Aristotelis satis est, ad destruendam positionem vniuersalem probare hanc particularem, aliqua similia habet maximam, & minimum, hoc enim facile ostēditur de singularibus, quæ sunt partes animarum sumpto argumento a toto ad partes. Sed præterea dico, quod etiam concedendo, quod mens Aristotelis ibi sit, vt id, quod probat de carne, intelligatur de omnibus, etiam de Elementis, quod habeant maximam, & minimam quantitatem, hoc tamen non repugnat sententia noctæ. Nam & nos fatemur, singulum elementum habere maximam quantitatem, quia maior non datur, licet enim hoc non sit ex ipsa propria elementorum natura, sed ex ordi-

ne vniuersi, & ex natura vniuersali, hoc nihil refert, satis enim est, si afferimus maximam quantitatem in singulo elemento; quicunque huius causa esse dicatur, res enim ibi attenditur, non causa; & satis est si secundum potentiam naturalem id, quod dicit Aristoteles, consistetur, licet in ætate secundum potentiam Logicam, quia hunc ipse ibi sibi considerat, proinde id negare secundum potentiam Logicam non officit sententiæ Aristotelis. Ad illam de minimæ rationem, cum dicunt, formæ est terminare, ergo non potest esse de ratione formæ ignis, quod sit augmentabilis in infinitum, dico nullam esse istam consequentiam, non enim ponimus dari ignem ad infinitum, neque potentiam, vt acquirat quantitatem infinitam, hoc enim impossibile est; sed dicimus, quod data quacunque ignis quantitate, non repugnaret igni seruari sub maiore, dummodo ordo vniuersi id pateretur. Sic autem dicimus ignem semper terminari certa quantitate quantum seculum sit, & illa terminatio sit a forma ignis; siue sit maior ignis, siue sit minor; sed hæc forma vt imperfecta videtur habere conditionē quadam mediā inter formam perfectiorem quæ est anima, & materiam primam; forma enim corporis animati dat quantitatem terminum, & certum terminum cum quadam tamen latitudine; forma verò elementis dat quantitatem terminos, semper enim forma terminat, at non dat terminos certos, quia stare potest, cum quibuscunque materia autem nec certum aliquod terminum dat, nec omnino terminum. Quod igitur forma ignis det igni aliquem terminum quantitatis, id facit, quia est forma: quod autem non magis hanc, quam illum, id prouenit ex eius imperfectione. Aliqui etiam e contrario argumentantur aduersus illud quod diximus, naturam vniuersalem postulare summam ignis quantitatem, quia non datur maior, & dicunt: Supponamus ignem habere maximam quantitatem, quam secundum ordinem vniuersi habere possit, ei apponatur palea, comburentne illam, an non comburet? Dicere, quod non comburet uanum est, nam agens naturale a nullo impeditum, appropinquatum patienti disposito, necesse est ut agat, itaque si comburet, fiet ignis maior maximo. Sed hæc est cauilatio manifesta, nec bene ad eam respondet illi, qui dicunt, quod non comburent paleam; hoc enim est omnino abtortum rationi. Ego verò dico, quod comburet, nec ob id sequetur, dari ignem maiorem maximo, tum quia hæc additio est insensibilis, & nullam prorsus comparisonem habet cum toto igne, tum etiam quia nunquam cessat mutua transmutatio elementorum inter se, ideo si ignis maximo fiat additio non solum parui ignis, sed etiam notabilis quantitatis, sit in alia parte mundi corruptio alicuius partis ignis, adeo ut totum elementum nouam

quam excedat illam quantitatem, quæ maxima esse statuitur, certum enim est, hac vicissitudine elementa seruari, alicubi enim nunc est ætas, & generatur plurimum ignis, hic verò est hyems, & corrumpitur multum ignis, & generatur plurimum aque, hoc modo seruatæ æqualitas virium in elementis. Aliqui sunt, qui putant hoc Aristotelis argumentum contra antiquos nihil habere roboris; dicunt enim Aristotelem argumentari ab igne separato, ad ignem in missione, quæ est inualida cõsequentia; nam ignis separatus habet suas vires integras, ideo maximè ætius est, & maximè augeri potest, & in infinitum; at ignis in misto habet suas vires refractas, ob id minus auget, & vsque ad certos terminos quantitaris, quare illi antiqui hoc modo facile soluerent argumentum Aristotelis. Ego verò dico, hanc instantiam esse quidem efficacissimam sequèdo aliorum expositionem, sed secundum nostram expositionem nullius esse momenti. & argumentum Aristotelis validum esse, nam fabricatur Aristoteles, quòd ignis separatus magnam, ac velocissimam actionem facit, ignis verò in misto, vt minus potens, facit minorè, & tardiorè; nulla tamen est ratio, cur non semper contineat auctorem, dum animal viuat, & alimento utitur, continua enim alimentati appositio deberet facere auctorem incessantem uique ad finem vite si ab igne prouenit, quia etiam ignis separatus nonquam desinit augeri, donec habet combustibile quo augeatur, sic igitur expositio nostra maximè cõprobatur. Dubitant hic multi, quia dicens Aristoteles, ignem in nutritione esse concausam, videtur significare, quod in viuentibus dominetur ignis aliis elementis, cum agat, & conuertat alimentum in substantiam nutriti, sed oppositum legimus apud Aristotelem secundo de generatione quadagesimonono, vbi dicit, quod in us, quæ circa medium sunt, dominatur maximè terra. Ad hoc respondet quòd si consideretur corpus ut contraductum ab anima; in eo dominatur terra, & est dominium ratione materie tantum; calor verò, qui dominari videtur, & agere in alimentum, est calor insusus, qui consequitur animã, idque est dominium formæ, quia ille calor est instrumentum animæ.

TEXTVS XLII.

Quoniam autem eadem est potentia animæ nutritiuaque, & generatiua, de alimento necessarium est determinare primū, separatur. n. ab aliis potētis opere hoc.

Iacobi Zab. de Anima.



IC reuera incipit Aristoteles agere de anima vegetali, nam seruare uolens eum ordinem quem in textu trigesimalotertio proposuit, dicit agendum primo loco esse de eius obiecto, quod est alimentum, & videtur tale facere consequentiam. Eadem potentia animæ est nutritiua, & generatiua, ergo primum de alimento agere oportet. Huius consequentiæ vim in hoc puto esse constitutam. Anima vegetalis tres habet potērias, nutritiuam, augmentatiuam, & generatiuam, hæc si diuersa obiecta haberent, dubium esset, & consideratione dignum, à cuiusmodi obiecto esset ordiendum, sed cum idem habeant obiectum alimentum, nullum dubium relinquatur, omnino enim ab alimento auspicandum est. Legas, nutritiua, sed non, vegetatiua, vt nostri Codices habent, nam Græcè non habemus nutritiua, sed *συντιν*, non enim comparat Aristoteles animam vegetalem cum sua potentia generatiua, sed potentiam cum potentia, nutritiua cum generatiua; sed uidentem est, quomodo has dicat esse vnã. & eandem potentiam. Multi dicunt, eas esse vnã, & eandem potentiam formaliter, & argumentantur tum à fine, tum ab obiecto; finem enim eundem habent, quia nutritiua dirigitur ad augmentatiuam, & hæc ad generatiuam, quare cum sint subordinatæ, ad eundem finem tendunt; habent etiam idem obiectum, alimentum, nutritiua autem cognoscimus ex obiecto, ergo sunt vnã potentia. Præterea, confirmant tali argumento Nutritiua quatenus est nutritiua, generat ex alimento carnem, & os, ergo quatenus est nutritiua sui similis. Sed hanc sententiam ego falsam esse puto, hæc namque potēria sunt realiter distinctæ, ut etiam Ioannes Grammaticus putat. Possimus hoc ostendere eisdem argumentis, quibus etiam illi usi sunt, dicebant enim eas esse subordinatas, & vnã ad aliam dirigi, vnde colligebunt vnã esse ipsarum finem; ego verò ita argumentor. Vnã dirigitur ad seipsum. Ideo ad eorum argumentum neganda est consequentia; non enim valet, habent eundem finem, ergo non distinguuntur, quia possunt plura media inter se diuersa dirigi ad eundem finem. Possimus etiam negare antecedens: quauis enim habeant eundem finem remotum, tamen proprios fines diuersos habent proximos enim, & proprii finis nutritiua est nutrire; augmentatiua, augere, & generatiua, generare simile, vt species seruetur; licet hæc dici possit vitium, ac remotus omnium eorum finis. Argumentor etiam ab obiecto, Alimentum non eodem modo acceptum, sed diuersis, est obiectum harum trium potēriarum, ergo potēriæ distinctæ, nam diuersius considerandi

Qq modus

Iacobi Zabarellæ Patauini

modus facit rem differre, cum habeat locum formæ. Antecedens patet, quia (vt Aristoteles docebit) idem alimentum diuersis modis respicitur eas potentias, nam vt est substantia, nutrit, vt est quantum, auget, vt vero superfluum eicitur ab ipso animo ad generandum sibi simile. Propterea possumus etiam ab operationibus argumentari, ex his enim maxime declaratur ipsæ potentia; non enim satis est solum obiectum considerare, sed potissimum considerandum est modus operandi circa illud, patet autem, quod nutrire, augere, & generare sunt operationes formaliter diuersæ; nutrire enim est alimentum vertere in substantiam, augere est quantitatem maiorem reddere, generare est extra se aliud simile indiuiduum producere, ergo etiam potentia; diuersæ. Possumus etiam argumentari ab instrumentis, nam organa his potentia; inseruiens diuersa sunt, vnde videmus contingere, vt aliquod animal secundum vnâ potentiam operetur, secundum alias vero non operetur. Datur nutritio sine augmentatione in adulto, datur augmentatio sine generatione in puero, datur nutritio sine generatione in femina sterili. Postremum vero illorum argumentum sophistica est, potentia enim generatiua, de qua loquimur, est vis generandi alterum indiuiduum totale, perfectum, & separatim a generante, simile autem secundum speciem, quod nutritio non facit, quatenus est nutritio, sed partes solum aggenerat in eodem indiuiduo loco dependentium, ideo aggeneratiua est, non autem generatiua compositi totalis perfecti. Si igitur hæc sunt potentia; distinctæ, quomodo dicit Aristoteles, nutritiuam, & generatiuam esse vnâ potentiam? Ego puto non ea ratione has vocari vnâ potentia, quia sint formaliter vnâ, sed Aristotelem nihil aliud velle significare, quam eorum conuenientiam in duobus, in origine, a qua fluunt, & in obiecto communi, circa quod operantur. Fluunt enim similiter ab eadem essentia animæ vegetalis, quam Aristoteles per suas potentias declarare vult, & eodem communi obiecto nutrantur, alimentis; licet secundum diuersos modos. Et quod de his duabus potentia; dicit Aristoteles, vult similiter esse intelligendum de tertia inter eas media, que est potentia augmentatiua, ideo vis sententiæ Aristotelis hæc est. Potentia nutritiua, & potentia generatiua sunt eadem potentia, ideo, sunt potentia; eiusdem partis animæ vegetatiuæ, & versantur circa idem obiectum; alia etiam; (nam supra dictum est, quod conueniunt humis animæ opus est alimento vt) ergo primum de alimento dicendum est iuxta methodum in textu trigessimotertio constitutam. Quod hæc solus potuit esse horum verborum sensus, hæc patet; quoniam alio modo non potest defendi dictum Aristotelis, quod illæ duæ potentia; sint vnâ potentia. Nam si intelli-

gamus eandem realiter, vt illi volebant, vnde nam hoc Aristoteles sumit? vbi nam est cognitum? certe consequentia est inualida, cum innitatur fundamento ignoto, quia has potentias adhuc non cognouimus, sed tantum duas illas earum conuenientias nouimus, quarum hæc Aristoteles mentionem fecit, dixit eas pertinere ad eandem animæ partem vegetalem, et commune obiectum habere alimentum. Hoc igitur solum intelligit, verba illa; *Separatur enim ab alijs potentia; opere hoc*, non rectè a Simplicio & a Themistio intelliguntur, qui putant opus hoc significari ab Aristotele solum nutritio-nem, vt sententia Aristotelis sit hæc. Potentia nutritiua ab alijs potentia; animæ vegetalis separatur per hoc opus, quod est nutrire ex alimento, etque secundum naturam primum inter omnia opera animæ vegetalis. proinde agendum est prius de alimento, prout inseruit potentia; nutritiua; deinde vt augmentatiua; postremo vt generatiua;. Sed expositio hæc probanda non est, quia si Aristoteles voluisset colligere, quod prius agendum est de potentia nutritiua, quam de reliquis potentia; animæ vegetalis, hoc debuisset colligere ex differentia inter dictas potentias, nam ex conuenientia nihil tale colligi potest, attamen nihil de illis protulit nisi conuenientiam, cum dixit, vnâ esse animæ potentiam nutritiuam, & generatiuam, quoniam eandem animæ partem insequuntur. Ex hoc igitur nihil aliud colligi potest, quam quod conuinitur de alimento agendum est, ideo prout illis omnibus communiter inseruit. Propterea dicamus, sensum horum verborum esse eundem, quem etiam in trigessimotarto habuimus, videlicet quod Aristoteles intelligat operationem animæ vegetalis vniuersaliter acceptam, quæ est versari in alimento, per hanc enim separatur hæc animæ pars ab alijs, nempe à sensitiua, motiua, & intellectiua; iam enim superius abundè declaratum est, quod operatio animæ vegetalis inuenitur actu separata ab omnibus alijs potentia; animæ; quare per hæc verba Aristoteles nihil aliud probat, quæ quod de alimento, quod est obiectum animæ vegetalis, proinde etiam de ipsa vegetali parte agendum, dum prius est, quam de obiectis aliarum partium, quæ sunt natura posteriora; ideo, opere hoc, significat communiter, & indistinctè alimentum vt pro omnibus potentia; animæ vegetalis.

TEXTVS XLIII.

Videntur autem esse alimentum contrarium contrario, non omne autem omni, sed quæcunque contrariorum non solum generationem habent ex inuicem, sed & augmentum; fiunt enim multa ex inuicem; sed non omnia vt sanum ex laborante. Videntur autem neque illa eodem modo ad inuicem esse alimentum, sed aqua quidem igni alimentum est, ignis autem non alit aquam: in simplicibus igitur corporibus hæc esse videntur maximè, aliud quidem alimentum, aliud verò, quod alitur.



EXEQVENS propositū ordinem Aristoteles incipit de alimento loqui, & declarare vult, quenam sit alimentum natura, & conditiones essentielles, non quidem quatenus est tale corpus, vt panis; vel mel, sed quatenus est alimentum, hoc est respectu rei alenda. Vt igitur alimenti conditiones innotescant, proponit duas contrarias aliorum opinionum de alimenti natura, unam in hoc textu, alteram in sequente, quas postea concilians colligit perfectè omnes alimenti conditiones, quas illi utrique diminitè tenuisse videntur. Quoniam igitur nomen alimentum significat respectum ad id, quod alitur, prima scilicet tres alimenti conditiones ponebat, easque omnes respectivas ad rem alendam. Prima erat, quod alimentum est contrarium nutritio; videmus enim ignem alii corporibus humidis, vt oleo, contrarium igitur suo contrario uideri alimento esse. Sed videntes hoc non semper contingere, quia non omne contrarium aptum est nutritio suum contrarium, adiecerunt secundam conditionem dicentes, non in omnibus contrariis verificari, quod alterum alteri sit alimentum, sed in ijs tantum, quæ non solum generantur vnum ex altero, verum etiam augeri potest vnum ab altero, nam ex ægrotante fit sanus, non tamen augetur sanus ab ægrotante; Et autem in Latinis verbis error, quando enim dicitur: *Fiunt enim multa ex se, inuicem, sed non omnia*, deliunt ista verba, *fiunt quanta*, nam Græcè legimus, *ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ καὶ ἀπὸ τοῦ ἐναντίου*, vt sentius sit. Multa contraria ex se

inueniuntur, sed non omnia fiunt quanta, id est, non omnia augentur ex se inuicem. Ratio autem huius discriminis est quoniam transmutatio contrariorum vel est totum secundum contrarias qualitates, vel etiam secundum substantiam; si secundum qualitates tantum, non auget, vt cum homo ex ægrotante fit sanus; si vero non solum contrarie qualitates transmutantur, sed etiam substantiam vnus mutatur in substantiam alterius, necesse est, alterum maius fieri, aduenit enim noua materia, quæ necessariò est quanta. Hi ergo significare voluerunt, & hoc quidem rectè, quod nutritio non fit per solum transmutationem in qualitatibus sed per mutationem substantiæ in substantiâ, licet contrarietas non sit nisi inter qualitates. Cum postea dicit: *Videntur autem neque illa eodem modo esse alimentum*, Tertiam exponit conditionem, qua illi secundam limitabant, dicentes, non omnino hæc contraria, quæ se augere possunt, esse alterum alteri alimentum, non enim vicissim, sed ignobilis est alimentum nobiliori, nobilior verò ignobiliori non dicitur esse alimentum. Vt ignis, & aqua sunt contraria, & utrumlibet in alterum mutatum auget illud, tamen aqua dicitur alere ignem, non ignis aqua. Huius dicti ratio ponitur ab Aristotele secundo de generatione tex. 50 nam res, quæ nutritur habet locum agentis, alimentum autem habet locum patientis, & materiæ, quia conuertitur a nutritio nutriti, quoniam igitur agens agit per formam, patientis verò patitur per materiam, alimentum habet locum materiæ, id autem, quod alitur, formæ, necesse est ergo, vt alimentum, quatenus est alimentum, sit quid ignobilius re alenda, cum ad eam referatur materia ad formam; elementa verò hoc ordine disposita sunt, ut quod est inferius, cõtineatur, & habeat locum materiæ respectu superioris continētis ipsū, quasi ad illud dirigatur tanquam ad perfectius, quod respectu ipsius habet locū formæ. Ideo inquit Aristot. tum ibi, tum in textu 23. quarti libri de Cælo, quod ignis respectu aliorum elementorum habet locū formæ, quia continet illa, contra uerò illa respectu ignis habent locū materiæ. Iure igitur dicitur, aquam esse alimentum igni, sed non ignem aquæ, alimentum enim est per rem alendam, at non dirigitur nobilior ad ignobilius, sed ignobilis ad nobilius. Aduertendū autem, non esse sententiam Aristot. quod reuera ignis augetur, augmentatione enim dicit, esse propriam animaliorum, sed exempli gratia hæc dicitur ex exemplo rei vulgaræ intelligantur conditiones alimentum. Neque ex propria sententia loquitur, sed de mente illorum antiquorum, quorum opinio hic recensetur. Ex his itaque conditionibus pessimum cõstituere definitionem alimentum tale scilicet illorum sententiam. Alimentum est, quod est contrarium, et quod alitur, & potest in eius substantiam transmutari, & ipsum augere, & est ignobilius illo.

Jacobi Zabarellæ Patauini

TEXTVS XLIV.

TEXTVS XLV.

Dubitationem autem habet; Dicunt enim hi quidem simile simili ali sicut & augeri. Aliis autē sicut diximus, è contrario videtur contrarium contrario, tanquam impassibile sit simile à simili; alimentum autem mutari & digeri, mutatio autem omnibus in contrarium, aut in medium :



PONIT alteram opinionem contrariam illorum, qui dicebant simile simili ali, & ita alimentum esse simile nutrito, & horum rationem significare videtur his verbis, *Sicut & augeri*, quasi argumentati sint

ab augmentatione ad nutritionem. De augmentatione enim clarum est, quod quicquid augetur, simili augetur, quoniam igitur ex eodem sit nutritio, ex quo augmentatio, videtur etiam nutritio fieri ex simili. Ideo dubiam rem esse dicit, cum hi dicant simile simili ali, alij verò prius nōminati dicant contrarium contrario, quorum etiam rationem, quam antea non adduxerat, hic subiungit. Alimentum debet pati a nutritio, & conueru, & transmutari, atqui non patitur simile a simili, sed contrarium a contrario, est igitur non simile, sed contrarium. Maiorem declarat Aristoteles dicens, omnem mutationem esse in contrarium, aut in medium inter contraria, sed medium quoque habet rationem contrarij respectu utriusque extremi, & hoc ostensum est lōgo sermone in primo libro Physicorum. Vnde Aristoteles hæc seruare videtur ad comprobandam prioris sectæ sententiā. Sciendum autem est, quod ex hoc, quod mutatio est de contrario in contrarium; inferitur, quod contrarium patitur a contrario, quia terminus ad quem est similis agentis, vt dicitur tertio Physicorum decimo capitulo, ideo si mutatio est de termino contrario ad terminum contrarium, patiens quoque patitur a contrario, quia dum patitur est sub termino a quo, Aristoteles autem loco agentis sumit terminum ad quem, vt quid nonus; notum enim est, quod simile in simile non mutatur, sed in contrarium, vnde colligitur, quod etiam passio fit ab agente contrario.

Adhuc autem alimentum patitur aliquid ab eo, quod alitur, sed non hoc ab alimento, sicut neque faber à materia, sed ab illo, hæc. Faber autem mutatur solum in actum ex ocio. Vtrum autem sit alimentum id, quod vltimò aduenit, an id, quod primò, habet differentiam. Si verò vtraque, sed hoc quidem indigestum, illud autem digestum, vtroque vtrique modo continget alimentum dicere; in quantum enim indigestum contrarium contrario alitur, in quantum autem digestum simile simili. Quare manifestū est, quod dicunt quodam modo vtrique & rectè, & non rectè.



VM Aristoteles in postrema huius textus parte conuoluit duas illas contrarias opiniones, in prima quid faciat nō est clarum, Auerroes duobus modis iuterpretatur, primò dicit Aristotelem velle

nouo argumēto confirmare eam opinionem, quod alimentum est contrarium nutrito, confirmationem autem sumi ex solutione instantiæ, que poterat fieri talis. Si alimentum esset contrarium nutrito, non minus transmutaretur nutritum ab alimento, quàm alimentum a nutrito, hoc tamen non videtur, quia debet solum alimentum transmutari a nutrito, non è conuersio, quare non est contrarium. Ad hoc respondet Aristoteles, quod licet agens sit contrarium patienti, tamen non est necessarium, ut ab omni patiente repariatur agens, sed datur agens, quod a patiente non reparitur vt patet de fabrico agente in materiam qui nihil ab ea reparitur, nisi dicas (inquit Aristoteles) quod patitur faber dum transit de ocio in negotium, de non agere ad agere, quæ si est transmutatio aliqua, non est tamen ab ipsa materia. Hæc prior Auerrois expositio admit-

admittenda non est, quoniam si Aristoteles hoc fundamentum acciperet, quod nutritum non reparatur ab alimento, falsum acciperet, cum manifestum sit, corpora animalium a cibis alterari per reactionem: Præterea si uerba Aristoteles bene perpendamus, non diriguntur ad ostendendum, quod alimentum sit contrarium, sed ad hoc solum, quod id, quod nutritur, non transmutatur ab ipso alimento. Altera Auerois expositio est, quod, quæ dicuntur in prima parte textus præmittuntur propter illa, quæ deinde dicenda sunt in secunda parte de conciliatione illarum duarum opinionum de alimento; ibi enim declarabit, utramque modo aliquo uerum esse, quia alimentum partim est contrarium nutritio, partim simile, nam in principio est contrarium, postea uerò, quando e. l. concoctum, factum est simile. Hæc secunda Auerois expositio, (quidquid aduersus eam dicant recentiores) mihi sequenda uidetur, dum modo bene intelligatur. Ideo aduertendum est, quod dupliciter intelligi potest, quod patiens re agit in agens, uel enim intelligimus illam remittentiam, qua patiens imprimis aliquid in agente, & ipsum hebetat, atque debilitat, quam uocant reactionem postquam, ut cum agente igne in aquam, aqua in ipsum reagit, & eius vires remittit per frigiditatem, & humiditatem, quod fit in ipsa pugna; uel respicimus finem, & euentum totius pugne ut id, quod seruatum est secundum substantiam, dicatur agens; id uerò, cuius substantia mutata est in substantiam alterius, uocetur patiens, ut si in pugna tandem uicit ignis, dicitur agens tantum, & aqua patiens tantum: Primo igitur modo certum est, dari reactionem, & corpora nostra reparari ab alimentis secundum qualitates; at secundo modo, in quo substantia respicitur, est impossibilis reactio, quia impossibile est aquam conuerti in ignem, & ignem in aquam (licet sit possibilis quando uentrum uentur in alterum, sed ambo in quoddam tertium, ut euenit in uestionibus.) ac quod penes utrumque sit uictoria impossibile est. Hoc igitur modo intelligit hæc Aristoteles, alimentum enim transmutatur in substantiam nutriti, sed non transmutat ipsam uicissim in substantiam suam, propterea, quod alimentum dirigitur a natura ad corpus animalium, tanquam materia ad agens, non tanquam agens ad materiam, quemadmodum in arte factis dirigitur lignum ad fabricum, ut materia transmutabilis, non ut agens transmutans. Ideo in hoc differunt alimentum, & medicamentum, & uenenum, nam uenenum non potest a nutriendo corpore transmutari, immo è conuerso transmutat ipsum, & vincit, & corrumpit; medicamentum autem medio

→ Jacobi Zab. de Anima.

modo se habet, partim transmutatur, partim transmutat; alimentum uero quatenus est alimentum, debet solum transmutari. Sed non transmutare, quamobrem uenenum, & medicamentum non nocentur alimentum, quia propria alimenti natura in hoc consistit, quod se habeat ad alimentum tanquam materia ad agens, non tanquam agens ad materiam. Quia in re diuicrimen est utriusque inanimata, & animata nam inanimata dum inter se comparantur, non magis hoc est materia illi, quam illud huic; natura enim non magis aquam ad ignem direxit ut materia ad agens, quam etiam ignem ad aquam; licet enim igni magis conueniat appellatio agentis respectu aque, quia ignis est nobilior, tamen non est magis in re ipsa natura unum, ut patitur ab altero, quam è conuerso, sed modo patitur hoc, modo illud, ut æquilibrium seruetur; animata uerò egent continua reiteratione, ideo natura singularis animata constituit proprium alimentum, quod ad illa se haberet ut materia ad agens. Declaratur itaque Aristoteles, quod alimentum antequam constituitur, est contrarium nutritio, & postquam est transmutatum, est eidem simile. uoluit prius ostendere, quomodo se habeat alimentum ad nutritibile; se habet enim solum ut materia, & patiens ad agens, à quo transmutetur, & de contrario fiat simile. Erat etiam per se cognoiscenda ista alimenti conditio, quod se habeat ad nutritibile, ut materia ad agens. Cum enim Aristoteles hæc tenet ex antiquorum sententia quasdam attulerit alimentum conditiones, in quibus hæc nõ satis expressa erat, debuit nunc eam exprimere, ut tota alimenti natura nobis perspecta esset. Dicebant enim antiqui nutritiam transmutari a nutritibili, at non addebant non transmutari nutritibile ab alimentum. Dicebant etiam non utrumque contrarium esse alterum alterius alimentum, sed ignobilius nobilioris, cuius dicti ratio hic redditur, dicendo, quod alimentum se habeat ad nutritibile ut materia ad agens, non è conuerso, agens enim nobilior est patiente. Propterea dictio illa, *ad huc*, non significat nouam rationem, sed nouam alimenti conditionem; quam declarare oportebat, ne crederemus alimentum quoque esse agens, & nutritibile esse patiens; ut fortasse uideretur significare ipse modus loquendi. Dicimus enim, cibus nutrit, uiuens autem nutritur. Sed non sic est, ut uerba sonare uidentur; corpus enim nutriti, non significat pati ab alimento; & alimentum nutriti, non significat agere, sed significat esse materiam, qua corpus nutritur, materia autem patitur, licet soleamus quandoque ipsi attribuere uerbum actiuium, cum dicimus, isti lapides facerent duas domos, id est ex ijs fierent duæ domus. Corpus igitur nutriti non significat pati, sed agere, nisi eatenus pati dica

Q9 3 tur,

Iacobi Zabarellæ Patauini

TEXTVS XLVI.

tur, quatenus motatur de ocio in negotium, sicut faber modo quodam paritur, quando trā sit de non operari ad operari. His declaratis Aristoteles in secunda parte, quando dicit: *Verum autem sit alimentum id, quod &c.* proponit quæstionem quandam de alimento, ut per eius solutionem illæ contrariæ de alimento sententiæ concilietur, & ipsa alimenti natura bene declaratur. Quæstio est, an alimentum appellandum sit id, quod primo aduenit ipsi animato corpori, an id, quod postremo partibus adiungitur, nam si uno modo dicatur, altera secta verum dicit, si verò altero, altera. Ideo ad quæstionem respondens Aristoteles inquit, non alterum tantum, sed vtrumque posse vocari alimentum, ita ut illi ambo verū dixerint, nam dicitur cibum & alimentum id, quod primò assumitur, & nondum concoctum est, & hac ratione verum dicunt illi, qui dicunt alimentum esse contrarium. Vocatur etiam alimentum, quando est concoctum, & conuersum, & factum simile, & sic altera quoque secta verum dicit; ytraque tamen diminitur veritatem artigit, & in aliquo decepta est. Qui dicunt alimentum esse solum contrarium, non omnino verum dicunt, quia aliquando est etiam simile; sic qui dicunt esse solum simile, non omnino rectè dicunt, quia est etiam aliquando contrarium; causa autem erroris fuit, quia non distinguunt concoctum ab inconcocto; itaque non omne contrarium est uocandum alimentum, sed tale contrarium, quod concoqui possit, & fieri simile, per hoc enim excluduntur nomine alimenti venenum, & medicamentum. Dubitari posset, quomodo Aristoteles hic dicat, nutritibile modo quodam pati, quatenus mutatur de ocio in operationem; cum in textu decimoquarto dixerit, viuientia semper nutrirri donec viuunt, nunquam igitur sunt in ocio. Dubium hoc solui potest considerando illa, quæ ibi diximus pro eius sententiæ declaratione. Possumus etiam dicere, Aristotelem nunc dicere hoc de fabro, non de nutritibili, faber enim est verè in ocio, & ex eo muratur in actum secundum, in operationem. Possumus etiam dicere, quod in ipsa nutritibili transit anima de ocio in negotium si non absolute, saltem secundum quid, hoc est respectu huius alimenti particularis, quod nunc assumitur, in hoc enim non agebat prius, postea verò agit.

Quoniam enim nihil alitur nõ participans vita, animatum vti- que est corpus, quod alitur in- quantum animatum, quare, & alimentum ad animatum est, & non secundum accidens.



IOANNES Grammaticus inquit Aristotelem postquam locutus est de alimento, nunc transire ad nutritionem, & ita ab obiecto ad operationem, iuxta ordinem a se statutum in textu trigesimo tertio; quæ continuatio admittenda non est, cum pateat, Aristotelem adhuc loqui de alimento, non de alitione. Recentior quidem dicit, Aristotelem hic refellere velle antiquorum opinionem, qui nutritionem, & alimentum etiam elementis attribuebant, & ostendere solis animatis competere alimentum. Sed mihi melius videtur, ut dicamus, Aristotelem non propter antiquos hoc dicere, sed præcipue veritatem respicere, ut alimenti naturam plenè declararet; nam antea exponens conditionem alimenti significauit naturam alimenti, quatenus est alimur, esse, ut sit quoddam respectum. refertur enim ad corpus nutritibile, cui & contrarium, & simile dicitur. Sed quia non est manifestum, quodnam sit hoc nutritibile, cui conuenit alimentum (siquidem antiqui etiam igni nutritionem attribuebant) ideo vult Aristoteles docere, ad quodnam corpus refertur alimentum secundum relationem superiorum declararam, videlicet ut patiens, & materia ad agens, & ut contrarium, quod debet conuerti in simile. Ostendit autem alimentum referri non ad corpus quodlibet indistincte, sed ad corpus animatum, ita ut alimentum, quatenus est alimentum, referatur per se ad animatum, quatenus enim animatum eatenus alitur; ad corpus autè non per se, sed per accidens, quemadmodum filius ad patrem per se refertur, ad hominem verò per accidens. Ostendit autem hoc Aristoteles ex ipsa terminorum reciprocatione, nihil enim alitur, nisi animatum, id est omne, quod alitur, est animatum, & omne animatum alitur, quæ secundum propositionem Arist. omittit, quia est per se manifestissima, & priorè solam exprimit, quæ satis nota est loquendo de vera, & propriè sumpta nutritione, cum supra in text. 14. dixerat esse, quæ sit secundum omnes similes partes, & secundum contraria loca à principio intrinseco, & nunquam deficiens; talis enim nutritio, certum est, quod elementum

elementis non competit, sed solis viuentibus, vt dictum est. Patet igitur, quòd alimentum per se refertur ad corpus animatum, quia vterque terminus est necessarius alteri, non sicut corpus vniuersaliter acceptum, quia non omne corpus nutritur. Per hæc omnia optimè videtur esse declarata alimenti natura, & quid sit alimentum, sicut in textu trigessimotertio proposuerat Aristoteles declarandum primo loco quidnam sit ipsum obiectum, potest enim ex omnibus dictis hæc alimenti definitio colligi. Alimentum est corpus, quod ad animatum se habet, vt materia ad proprium agens, quæ in principio est contraria, postea verò in naturam ipsius animati corporis, conuertitur, & fit similis. Per hæc alimenti definitionem facile ducimur in cognitionem essentia ipsius animæ vegetalis per mediam operationem iuxta Methodum in textu trigessimotertio propositam. Cum enim alimentum refertur per se ad animatum, quatenus est animatum, vt materia ad agens, patet, quòd anima ipsa est agens, seu ratio formalis agendi; nam respiciere animatum, quatenus est animatum, est respicere ipsum ratione animæ; sumitur autem hic animatum, vt complectitur sola animata huius inferioris mundi, non cælum, de cælo enim, & de eius anima hic non loquimur.

T E X T V S XLVII.

Est autem esse aliud alimento, & augmentatiuo, secundum enim quòd quantum quoddam est, augmentatiuum est, secundum autem quòd hoc aliquid, & substantia, alimentum: cõseruat enim substantiam, & eousque est quousque alitur. Et generationis quoque factiuum est non eius, quod alitur, sed talis, quale id, quod alitur, iam enim est ipsa substantia, generat autem nihil ipsum seipsum, sed cõseruat.



SERVANS Aristoteles Methodum in textu trigessimotertio propositam, postquam de obiecto locutus est, nunc declarat operationes animæ vegetalis, vt postea colligat huius animæ definitionem per respectum ad operatio-

nes. Quoniam autem tres sunt eius operationes, vt antea dictum est, eorūque sunt ex eadem materia, nempe alimento, ideo Aristoteles declarat o alimento, quod secundum se vni est, nunc ex eodem tripliciter considerato declarat triplicem huius animæ operationem, est enim vna materia realiter, sed ratione distinguitur in plures, quatenus varijs modis respicit varias huius animæ operationes, quam distinctionem secundum rationem Aristoteles significat, quando dicit: *Est autem esse aliud*, est enim idem re, sed ratione, distinctione, & essentia distinguitur, nempe ea definitione, quæ illi competit, quatenus alimentum, & quatenus respiciens corpus animatum, sicut materia respicit agens. Ideo aduertendum, quòd quando Aristoteles dicit. *Alimento, & augmentatiuo*, non sumit amplius alimentum, vt communem materiam omnium operationum animæ vegetalis, sed secundum propriam vocis significationem, prout respicit solam nutritionem, vt sensus verborum sit. Aliud est esse nutritiuo, aliud augmentatiuo, hoc est, alia ratione alimentum respicit nutritionem, alia augmentationem. Quam differentiationem postea declarat, quando dicit. *Secundum enim quòd quantum*. In quibus verbis notandus est in latino Codice error non parui momenti, sic enim legendum est. *Secundum enim quòd quantum quoddam est ipsum animatum, augmentatiuum est*. At latini Codices non habent, *ipsum animatum*, ideo solènt omnes sic interpretari. Alimentum, quatenus est quantum, est augmentatiuum quantitatis rei nutritæ; quatenus autem est substantia, est nutritiuum, quia additur substantia ad reparandam substantiam pro eo, quæ deperdit est, hoc enim est necessarium pro cõseruatione ipsius viuentis, quod sine nutritione non seruarietur. Tamen non ita dicit Aristoteles, sed dicit, quòd quatenus ipsum animatum est quantum, eatenus eius alimentum est augmentatiuum, & quatenus idem animatum est hoc aliquid, & substantia hæc indiuidua, quæ reparatione indiget, eatenus alimentum est eius nutritiuum, & cõseruatiuum. Videtur quidem eundem esse sensum hunc, & illum, quia & quantum quanto additur, & substantia substantia, proinde parum refert, seu alimentum, seu corpus animatum: vocare quantum, & substantiam, cum vtrumque sit quantum, & substantia, attamen non sic est, spectanda enim est substantia rei nutritæ, non substantia alimenti, quæ corrumpitur, & quantitas rei augendæ dicitur maior fieri, non quantitas, ipsius alimenti, quod quidem satis aperte legere possumus apud Aristotelem primo de generatione textu quadragesimo primo, vbi dicit, quòd alimentum nutrit, quatenus est potentia caro, & auget quatenus est potentia caro quanta, non dicit quatenus alimentum secundum se est substantia, vel quantum,

Iacobi Zabarellæ Patauini

tum, sed quatenus potest verti in substantiam viuens, & maiorem reddere quantitatem viuens. Alimentum enim, quatenus est alimentum, respicit rem alendam, & ipsum animatum corpus, quare extra rem est ipsum secundum se considerate ut substantiam tale, & partem; non enim omnis substantia est apta esse alimentum. Superponitur quidem esse substantia, & quantum, sed respiciendus est finis, propter quod debet esse substantia quanta, finis autem est substantia viuens reparanda, & conseruanda, & eius quantitas augenda. Ad hoc pertinet id, quod Aristoteles dicit primo Physicorum septuagesimo sexto, quod ex ente fit per accidens id, quod fit, ut ex aqua aer, per se enim fit aer ex non aere, cui accidit esse aqua. Alimentum igitur per se nutrit, non quatenus est talis substantia, sed quatenus verti potest in talem substantiam, & per se auget, non quatenus quantum, sed quatenus potest maiorem reddere viuens quantitatem. Est etiam considerandus modus loquendi Aristotelis, quando dicit *quantum quoddam*, recte enim dicit, *quoddam*, loquens de viuento corpore, hoc enim semper est quantum, non tamen semper augetur, sed quando habet imperfectam qualitatem, ideo non augetur ut quantum, sed ut quantum imperfectum, quod nondum habet suam debitam quantitatem, tunc enim dedit ei natura substantiam mollem, ac teneram, quae facile extendi potest quando autem etiam perfectam peruenit, fit eius substantia dura, quae non potest amplius extendi, idque factum est tum propter finem, tum propter materiae necessitate. Quoniam enim oportuit viuens in principio crescere, ideo debuit habere substantiam mollem, quae postea extendi, deinde vero, acquisita debita quantitate cessat mollietas, quia nulla opus est amplius extensione, necessarium etiam est propter humiditatem, ut in principio substantia viuentium sit tenera, & mollis, deinde vero propter actionem caloris semper solidior, ac durior fiat, ita ut tandem fiat ita dura, ut non possit extendi, & tandem etiam sequatur mors. Inquit igitur Aristoteles, quatenus ipsum viuens est quantum quoddam, id est imperfectum, eatenus alimentum est ipsum augmentatum; quatenus autem idem viuens est, hoc aliquid, id est substantia haec, quae reparanda, & conseruanda est, eatenus est alimentum, id est nutritiuum ipsius, quod statim declarans inquit, *construat enim substantiam, nutrire enim est verti in substantiam nutriti*. Alimentum igitur, quatenus nutrens conseruat substantiam viuens, quae est in fluxu continuo, ideo viuens, *eiusque est, & seruat* (inquit Aristoteles) *quousque aliter*, quando enim non potest amplius aliter, tunc necessario sequitur mors. Et generationis quoque, declarat tertiam operationem, quae est generatio sui similis, & similiter sumitur declaratio ab alimento, ut relato ad animatum, idem enim

alimentum, ut respicit ipsam viuens corporis substantiam, est nutritiuum ipsius, ut autem respicit eius quantitatem est eiuudem augmentatum; ut vero verti potest in substantiam excrementariam, eatenus est generatiuum, non quidem eiusdem numero viuens, sed alterius numero, ipsa enim eiusdem viuens substantia, (inquit Aristoteles) iam est, nec potest generari, nec aliquid potest generare seipsum, potest tamen seipsum conseruare per nutritionem; propria enim animati corporis virtus vertens alimentum in substantiam suam dicitur se conseruare, at se generare non potest, sed generat alterum individuum eiusdem speciei. Ideo notandum est duplex differentia alimenti, ut nutritiui, & ut generatiui. Vna est, quod viuens ex co mitrit seipsum; generat autem non seipsum, sed aliud simile. Altera est, quod dicitur nutritiuum; quatenus potest verti in partem substantiae ipsius viuens, hoc enim est nutrire, dicitur autem generatum quatenus potest verti in terminum, quod non est pars substantiae ipsius viuens, sed excrementum, & superfluitas, cui natura hanc perfectionem tribuit, & hanc virtutem, ut habeat vim generandi aliud individuum simile; est enim excrementum nobile, & vtile, ut docet Aristoteles in libro de generatione animalium. Notandum est etiam, quod Aristoteles dicens nihil generare seipsum, intelligit secundum totum, est enim impossibile, ut idem sit simul actus, & potentia, sed non est inconueniens secundum partes, ipsum enim viuens generat ex alio, etiam partes substantiae suae, idcirco Aristoteles concedit, quod possit conseruare seipsum, id enim est nutritiuum, tamen nec hoc modo dicitur potest, quod aliquid generet seipsum, sed aliud, vna enim pars generat aliam, & virtus viuens agit in cibum tanquam in corpus aliud, licet potest fiat pars substantiae ipsius; et etiam notandum in hac parte, quod aliae quoque sunt potentiae, & operationes animae vegetalis; ut retentiuum, attractiuum, expulsiuum, quae a Medicis considerari solent, sed Aristoteles harum hic non meminit, quia satis habuit nominare tres illas praecipuas, quae faciunt per se conseruationem viuens, aliae autem praedictae secundariae sunt, & huiusmodi ministrum, ut patet, quare ex his non potest sumi animae definitio, & ideo ad rem non pertinebant.

T E X T V S X L V I I I .

Quare huiusmodi animae principium potentia est talis, ut conseruet habens ipsam, secundum quod est huiusmodi. Alimentum autem preparat ad operandum; unde priuatum alimento non potest esse.



LXijs, quæ hæctenus de alimēto, ac de operationibus dicta sunt, colligit Aristoteles definitionem animæ vegetalis, eamque (vt puto) primum affert in hoc Textu rudiorē: deinde in Textu sequenti perfectiorem, & elaboratiorem, quicquid hæc de te ali omnes tum Latini, tum Græci dicant; videtur enim solum Auetros hoc cognouisse, & cum eo Themistius, vt patet in calce Textus quinquagesimi. Affert igitur Aristoteles primò hinc definitionem, deinde soluit tacitam obiectionem, eamque prosequitur in Textu sequenti, mox in fine Textus sequentis affert aliam meliorem huius animæ definitionem. Desinitum primò affert talem Anima vegetalis est talis potentia, quæ conseruat habens ipsam, id est, corpus animatum, quatenus est animatum. Considerare debemus primum ipsum desinitum, deinde verò desinonem. Desinitum est anima vegetalis, quam vocat Aristoteles tale animæ principium, tale, inquit, hoc est e cuius operationibus hæctenus locuti sumus, nec dicit hanc etiam principium animæ, sed est modus quidam loquendi, omnis enim anima est principium operationum, quate perinde est, ac si dicat, talis anima. Ex hoc patere potest, quòd Aristoteles desinit totam animam vegetalem, non solum eius potentiam nutritiuam, vt Græci, & Latini dicunt; ipsa enim anima propriè dicitur principium. Præterea Aristoteles dicit, tale principium, id est, de quo nunc loquebamur, at non loquebatur in Textu præcedenti de iola potentia nutritiua distincta ab augmentatiua, & a generatiua, sed de omnibus, immò postremo loco loquebatur de generatiua potentia, non de nutritiua, hic igitur totam vegetalem animam intelligit, ac desinit. Desinitio autem talis est. Potentia conseruatrix animati corporis, quatenus est animatum. In qua sumitur potentia loco generis, reliqua verò loco differentie. Ideo multi in errorem lapsi sunt dicentes, Aristotelem solum definire potentiam nutritiuam, cum exprimat nomē potentie, & pro differentia sumat esse conseruatricem animati; certum enim est, hoc esse proprium potentie nutritiue, per nutritionem enim conseruatur ipsum viuens. Sed non sic est, iam enim Aristoteles antequam potentias animæ vegetalis distinctisset, eam vocauit potentiam, significans ipsam eius substantiam totam; hic autem conuenientissimè eam vocat potentiam, quia (vt alius diximus) eam considerat respectu operationum, & quatenus est principium, ideo secundum hanc considerationem rectè vocat potentia, & ita eam communiter sumptam vocauit in Textu trigesimo quarto. Quòd autem eam desinat per solum

nutritionem, non est, quia solum definire videtur potentiam nutritiuam, sed quia vult animam vegetalem definire per vnam operationem præcipuam, præcipua autem videtur esse nutritio, cum sit necessaria viuenti ad ipsum conseruandum, non fit aliarum operationes, quia conseruatur adhuc viuens, quando nec augetur, nec generat, potest enim esse sine his, sed non sine nutritione, quò factum est, vt etiam hæc animæ pars solet etiam vocari cōmunitè *σπντια*, vt Aristoteles in decimo octauo, & trigesimo quarto Textu eam vocauit, non quidem significans propriè solum eius potentiam nutritiuam ab alijs duabus potentijs distinctam, sed totam eius animæ naturam vniuersè, & sumendo *σπντια* pro *ουτια*, nam in eo trigesimo quarto vocat nutritiuam animam, non nutritiuam potentiam propriè sumptam. Nunc igitur volens hanc animam definire per respectum ad operationes, & cognoscens non omnes operationes esse in definitione animæ sumendas, sed satis esse vnam magis necessariam, & principalem; & considerans communem appellationem, qua solet hæc anima indistinctè vocari nutritiua, & vegetatiua, & causam etiam appellationis (nam homines hanc animam vocant nutritiuam, tanquam ab operatione perenni, & incessante, non ita vocant animam augmentatiuam, vel generatiuam) per nutritionem satis habuit eam definire, per hanc enim est conseruatiua viuens, quatenus est viuens. Et rectè dicit, quatenus est viuens, quia non conseruat ipsum, quatenus est corpus, sed quatenus animatum, est enim corpus etiam sine hac, sed sine ipsa non est viuens, nec sine hac eius operatione, quæ dicitur nutritio. Deinde quando dicit, *Alimentum autem præparat ad operandum*, videtur tollere quandam difficultatem; videtur enim, quòd potius ipsum alimentum conseruet corpus animatum, quam anima, & hæc est communis hominum opinio, & modus loquendi, nemo enim putat animam conseruare nos in vita, sed potius cibum, ideo Aristoteles hunc errorem tollens dicit alimentum ad conseruationem quidem viuents conferre, non tamen vt causam principalem, sed ut causam sine qua non & vt materiam, ex qua anima conseruat animatum, uttendo alimentum in substantiam animati. Anima igitur est agens conseruans, & causa præcipua, quæ dicitur conseruare sua actione animatum. Hoc significat Aristoteles dicens, *alimentum præparat*, non enim dicit alimentum agere, & præparare propriè, sed sumit præparare pro ministrare; est enim materia, quæ ipsi animæ ministratur, ut ex ea nutriat, & conseruet animatum, quòd declarans Aristoteles subiungit, *unde primum alimento non potest esse*, ad significandum, quòd alimentum est solum causa sine

Iacobi Zabarella Patauini

fine qua non, & materia, sine alimento enim non potest viuens existere, vel seruari, anima enim non potest nutrire, nisi ex materia conueniente, quæ dicitur alimentum. Ad totam autem difficultatem tollendam, & ad distinguendum officium alimenti ab officio animæ in nutritione animari Aristoteles subdit.

TEXTVS XLIX.

Quoniam autem sunt tria, quod alitur, & quo alitur & alens; alens quidem est prima anima, quod verò alitur, est habens hanc corpus, quo autem alitur, alimentum. Quoniam autem sine appellare omnia iustum est; finis autem est generare quale ipsum, crit utiq; prima anima generatiuum quale ipsum.



VT cognoscamus agens distinctum a materia, proponit hæc tria consideranda. Id, quod alitur, & est ipsum animarum corpus, alens, quod alit agendo, eaque est anima vegetalis; id, quo alitur, id est nutrimentum, seu materia ex qua alitur viuens, eaque est alimentum, hoc enim improprie dici potest instrumentum, id est causa secundaria, qua anima alit, sed proprie dicitur materia ex qua alit. Per hæc autem omnia voluit Aristoteles prædictam animæ vegetalis definitionem declarare, & omne dubium tollere. Dixit enim, eam esse potentiam talem, quæ conseruat animatum, quatenus est animatum, adque vult esse ita intelligendum, vt dicamus, animam esse agens alens, & conseruans ad differentiam alimentum, quod dicitur conseruare, vt materia, non vt agens. Notare autem debemus verba illa, *alens quidem est prima anima*, quæ satis clarè demonstrant, Aristotelem non definiisse potentiam solum nutritiuam, vt distinctam a generatiua, & ab augmentatiua, sed ipsam animam vegetalem, & eius substantiam, cuius hæc potentia sunt, hæc enim iure vocatur prima anima, est enim prima ordine naturæ generantis, quia sine alijs esse potest, non alia sine ipsa. Potentiam autem nutritiuam, nec vocare animam, nec primam animam, prout ab alijs potentijs distinguitur. Nulla enim est ratio, cur dicatur prima, quatenus est potentia,

sed de ipsa animæ vegetalis substantia manifestum est, Aristotelem antea docuisse, eam esse primam ordine naturæ respectu aliarum animæ partium. Patet etiam hæc omnia pertinere ad declarandam definitionem prius traditam, quia ibi definiuit Aristoteles animam vegetalem per solum nutritionem, & hic loquitur de sola nutritione, cum distinguat hæc tria, id, quod alitur; id, quod alit, & id, quo alitur; quare non est dubitandum, eam esse Aristoteles mentem, quam diximus. Tandem quando Aristoteles dicit, *Quoniam autem a sine appellare omnia iustum est*, corrigit definitionem prædictam, & melius definit ipsam animam vegetalem, cum enim operationes animæ vegetalis sint subordinatæ, & vna debeat esse principalis, ad quam alia dirigitur, certè (inquit Aristoteles) hæc non est nutritio, sed generatio sui similis, hanc enim gratia dedit natura viuentibus, & augmentationem, & nutritionem, voluit enim ea augeri, vt perueniant ad ætatem, & quantatè perfectam, in qua possint generare alia similia, & conseruare speciem; voluit etiam ea nutrir, vt conseruentur indiuidua, hæc autem voluit conseruari, vt generent alia similia, & speciem conseruent. Ex ipsa igitur generatione potius definienda est anima vegetalis, tanquam ex operatione principali, & dicendum. Anima vegetalis est potentia generatiua alterius similis in specie, hoc enim modo definitur hæc anima per operationem suam principalem quæ habet rationem finis respectu aliarum, adeo vt definiatur quodam modo per habitudinè ad omnes suas operationes, quia nominatione finis comprehenduntur omnia, quæ sunt propter finem, sine quibus finis ille non esset, quare per hanc definitionem conueniunt etiam augmentatio, & nutritio, quia sine his non esset generatio. Hæc igitur est perfectissima, quæ tradi possit, definitio animæ vegetalis per habitudinem ad suas operationes. Norandus est modus loquendi Aristotelis, quando dicit, *Quoniam autem a sine appellare omnia iustum est*. Videtur tollere dubium, quod ex altera prius allata definitione oriebat, nam definiuerat animam vegetalem per respectum ad nutritionem, quæ videbatur esse operatio principalis, quia necessaria est, & nunquam cessans, proinde nomen dedit illi animæ, quæ solet vocari anima nutritiua; Aristoteles autem dicit, quod licet in vita sit positum, vt hæc anima appelletur nutritiua; id tamen non omnino rectè factum est, & quoniam enim esset eam appellare generatiuam a sua nobiliore operatione, quæ habet rationem finis. Ratio igitur, quæ ab appellatione sumitur, nulla est, quia appellatur quidem nutritiua, & Aristoteles quoque aliquando eam ita appellauit sequens loquendi consuetudinem; melius tamè appellaretur generatiua. Quamuis enim generatio non sit operatio continua, vt est

vt est nutritio, quo factum est, vt hæc anima a nutritione nomen accepit, tamen non est minus necessaria, quam illa, & si enim non est necessaria huic indiuiduo, potest enim viuere, & non generare, tamen est necessaria species, & natura voluit indiuiduum seruari per nutritionem, vt species seruetur per generationem, hic enim est finis naturæ. Quemadmodum igitur anima vegetalis est potius nominanda a generatione, ita per eam potius est definienda, quia definitio declarat illud idem, quod significat per nomen. Erit igitur, (inquit Aristoteles) *prima anima*, id est vegetalis, *generatiua quale ipsum*, potentia generandi alterum quale est ipsum, id est simile in specie. Dubitatur, quia hæc definitio non videtur conueniens, cum non competat omni animæ vegetatiuæ; non enim competit illi, quæ est in foemina, si foemina secundum Aristotelem non concurrat actuè, potentia autem generatiua est potentia actu. Multi quoque, & animalia genita ex putri materia, habent animam vegetalem, tamen non habent potentiam generatiuam. Dicendum est, quantum attinet ad foeminam, quæ licet foemina non ita concurrat actuè, vt mas, alio tamen modo ipsa quoque agit, habetque vim generatiuam. Mas enim contribuit agens proximum, quod est semen, foemina vero solam materiam, quæ est sanguis menstruus, & hoc modo non concurrit actuè, tamen præbet colorem, quo fouet foetum, & ita agere dicitur, concurrat etiam actuè dum generat materiam foetus, ab anima enim vegetali tanquam agente generatur sanguis tum propter nutritionem, tum propter generationem, aliqua enim pars sanguinis nutrit, alia etiam pars redundans fit materia proles, & vtraque generatur ab anima vegetali, & propter vtrunque finem. Quamuis igitur modo exquisitiore, ac nobiliore fiant in mare operationes animæ vegetalis, fiunt tamen omnes etiam in foemina aliquo modo, licet imperfectiore, nec iniuria, quia foemina est homo imperfectus, & diminutus, sic equus imperfectus, & sic de singulis. De mulis autem, & animalibus ex putri materia genitis dicendum est, Aristotelem non respicere animam vegetalem, vt in hac, vel in illa inest specie viuens, sed absolute, & secundum propriam naturam, & secundum totam suam perfectionem, & secundum suum summum complementum. Hoc autem consistit in virtute generatiuæ sui similis, quæ si in aliquibus animalibus imperfectis non potest operari, vel diminute operatur, id per accidens est respectu potestatis generatiuæ, euenit enim propter naturam imperfectam talis animalis, vt diximus etiam in textu trige simo quarto, & propter organorum defectum. Nec propterea est frustra in eis anima vegetalis, satis enim est, si exercet saltem nutritionem, & augmentatio-

nem, vt non sit frustra. Neque etiam frustra ibi est potentia generatiua, quia satis est si simpliciter non sit frustra, cum in animalibus perfectioribus operetur, & præerea est ibi solum originaliter, sed non subiectiue Aristoteles autem in definienda anima vegetali, debuit respicere totam eius perfectionem, & despicere impedimentum ei per accidens illatum in quibusdam animalibus imperfectioribus.

TEXTVS L.

Est autem id, quo alitur, duplex, sicut & quo gubernatur, & manus, & temo. hoc quidem quod mouet, & quod mouetur, illud autem quo mouet solum. Omne autem alimentum necessarium est concoqui posse: operatur autem concoctionem calidum, unde omne animatum habet calorem. Figura igitur alimentum, quid sit, dictum est, exactius autem manifestandum posterius de ipso in proprijs sermonibus.



In hoc textu Aristoteles postremam manum imponit tractationi de anima vegetatiua, & quid docere velit satis manifestum est, licet in verbis sit maxima difficultas. Cum enim dixerit animam vegetalem esse causam efficientem nutritionis, & aliarum prædictarum suarum operationum, nunc docere vult, quod præter animam concurret etiam ad nutritionem calor naturalis tanquam efficiens secundarium, & instrumentum animæ. Nominat autem solum nutritionem tanquam operationem incessantem, & sine qua cætera non fiunt, sed nos intellegere debemus calorem naturalem etiam ad augmentationem, & ad generationem similiter concurrere, vt agens secundarium, & animæ instrumentum. In textu sunt duæ partes, in prima facit Aristoteles id, quod dictum est, in secunda remittit accuratorem alimenti considerationem ad alium locum. In expositione primæ partis est magna difficultas, sunt enim duæ expositiones, de quibus interpretes omnes altercantur, & quarum vtraque dubia videtur, & difficultate aliqua vrgetur; Extat etiam duplex

Iacobi Zabarellæ Patauini

duplex verborum lectio, quarum vna vni expositioni fauet, altera alteri. Prior expositio est illa, quam Ioannes Grammaticus tribuit Alexandro, quoniam sequuntur etiam Themistius, Auerroes, Albertus, & alij quidam ex Latinis, qui dicunt, quod quando inquit Aristoteles, duplex esse id, quo alitur, significat duplex agens, vnum, quod solum mouet, de quo antea meminerat, nempe anima ipsa, quæ cum sit incorporea, mouet, & non mouetur; alterum verò, quod mouet, & mouetur, est quæ mouens secundarium, & instrumentale, nempe calor naturalis, intelligendo per calorem spiritus vitales, qui sunt corporei, & mouentur ab anima, & mouent alimentum, quia alterat ipsum, licet non eadem specie motus, nam mouentur ab anima solo motu locali, mouent alimentum motu alterationis. Ideo hi omnes ita legunt verba: *Hoc quidem, quod mouet, & quod mouetur, illud autem, quod mouet solum, spiritus enim mouent, & mouentur, anima mouet solum.* Declarat vtraque Aristoteles exemplo manus, & remonis. vt remò sit similis calori naturali, quia mouetur à manu, & mouet nauim; manus verò sit similis ipsi animæ, sumendo manum pro toto ipso nauta, qui mouet nauim, nec mouetur illo motu nisi per accidens. Hæc prior expositio duas patitur difficultates, vnam ob illum casum ablatiuum: *Id quo alitur*, nam Aristoteles in præcedenti textu dixit, aliud esse id, quo alitur; aliud esse id, quod alit, animam dixit esse id, quod alit, non id, quod alimentum verò esse id, quo alitur viuens; quare non videtur credendum, quod Aristoteles in loquendo hac vtatur confusione, & æquiuocatione, vocando animam id, quo alitur, cum præsertim si factis impropriis hic loquendi modus, conuenit enim agenti principali casus rectus, instrumentali verò obliquus, est enim eo, quo illud vtatur ad agendum. Alteram difficultatem patitur, quia de exemplo Aristotelis non satis verificari videntur verba Aristotelis, siquidem manus, etiam si pro toto nauta sumatur, non est mouens immobile, sed per se mouetur, idque necessariò, quia omne mouens corporeum in mouendo mouetur. Alteram expositionem sequitur Simplicius, & Sæctus Thomas, & Laimorum plures, quod Aristoteles hic de anima ipsa non loquatur, neque distinguat mouentia, sed solum instrumenta media, quibus anima nutrit corpus, hæc autem duo sunt, calor naturalis, & alimentum. Cum enim dixerit, id, quo res alitur, esse alimentum, hic docere vult non solum alimentum esse id, quo res alitur, sed calorem quoque dici id, quo alitur, quia est instrumentum animæ, quo anima nutrit corpus. Huc expositioni videntur accomodata exëpla Aristotelis, nam & manus, & remò sunt instrumenta, quibus mouetur nauis, sed manus

est instrumentum coniunctum primo mouenti, quia in ipsa inest vis animæ, sic etiam spiritus vitales cum sint animati, dicuntur instrumentum animæ adiunctum ipsi animæ; remò autem est instrumentum disiunctum à primo mouente, quia est extra nauam, sic alimentum est instrumentum disiunctum ab anima, quia nondum est animatum. Sed huic expositioni videtur refragari communis lectio verborum Aristoteles, legitur enim communiter sic: *Hoc quidem quod mouet, & mouetur, illud verò quod mouet solum*, de nullo enim instrumento dicere possumus quod moueat solum, sed potius dicendum, quod omne instrumentum mouet, & mouetur: videtur itaque nil aliud posse intelligi mouens solum, & non motum, nisi animam, quæ est primum mouens, secundum alteram priorem expositionem. Illud quoque huic secundæ expositioni videtur officere, quod alimentum non videtur posse dici instrumentum nutritionis, sed potius materia, non est igitur verum, quod Aristotelis hic loquatur de duobus instrumentis, quibus fit nutritio, sed potius loqui videtur de duobus agentibus, de primario, & de instrumentali, idest de anima & de calore naturali. Ego certè non nego locum hunc dubium esse, & difficultatis plenum, credo tamen magis defendi posse expositionem secundam Simplicij, & Sancti Thomæ; & cum minoribus difficultatibus esse coniunctam. Prior enim expositio patitur illam obiectionem, quæ mihi videtur esse insolubilis, prius enim Aristoteles contradidit id quod mouet, & alit, ab eo quo, & dixit animam esse id, quod alit, alimentum verò esse id, quo, non potest igitur hic accipere id, quo, & ipsum ita diuidere, vt sub eo anima comprehendatur. Nec idonea est defensio cuiusdam, sequentis priorem expositionem, qui dicit conuenire etiam primo mouenti hunc loquendi modum per casum ablatiuum, & citat verba Aristotelis in Octauo Libro Physicorum Trigesimo tertio, & Trigesimo quinto, vbi de primo motore loquens dicit ipsum mouere seipso, non alio; reuera enim hic casus ablatiuus duo potest significare, vel enim significat mouens secundarium; & instrumentale, vt cum dicimus, primum mouens mouet alio, idest, in strumento, vel significat primum mouens, in quo est radicata vis motiua, vt cum dicimus, instrumento mouet alio, idest mouente primario, & per vim mouentis primarij, mouens autem primarium non mouet alio, sed seipso, hoc est non per virtutem alterius, sed per suam. Attamen hoc ad propositum huius loci minimè pertinet, nam vt concedamus animam posse dici id, quo fit nutritio, tamen non hoc in loco, nam Aristoteles iam dixit in Textu præcedente, animam esse id, quod alit, & ab ea distinxit id, quo, nempe ali-

pe alimentum', & nunc continuato sermone
 profequitur, distinguens id, quod vocauerat,
 quo, & inquit, *est autem, id quo alitur duplex*, quare
 sub hoc non potest anima contineri. Præterea
 neque cõueniens vilo modo esset hæc locutio,
 nunquam enim de mouente primario vtitur
 ita calu ablatiuo, nisi quãdo loquimur de agen-
 te secundario, & tunc vtitur verbo actiuo, nõ
 passiuo, dicimus enim hoc mouet non seipso,
 sed alio, idest, non virtute propria, sed virtute
 mouentis principalioris. Hic autem hoc dice-
 re non possumus, quia nondum est cognitum
 agens secundariũ, qui est calor naturalis, nam
 si esset notus, & de eo loqueretur Aristoteles
 dicere posset eũ alere aliõ, idest animã vt alen-
 te principali, sed nondum ipsã nominauit,
 quare non potest intelligere animã esse id quo
 calor alit, præsertim cum vtatur verbo passiuo
 dieẽs, *Id quo alitur*, ideo defensio illa vana peni-
 tus est. Præterea, secundum alteram expositionem
 excluditur nunc alimentũ ab hac appella-
 tione, quo, cum illi intelligãt animã, & calorem,
 hoc autem nõ est verisimile, sed potius
 dicendum, quod nõ supponendo alimentum esse
 id, quo res alitur, Aristoteles addat nunc al-
 terum, quo alitur, quasi dicat. Est etiam præter ali-
 mentum quoddã aliud, quo res alitur, hoc autẽ
 est calor. Paret igitur, quod si Aristoteles,
 hic intelligeret animã, & calorem, deberet
 dicere triplex esse id, quo alitur, ne excluderet
 alimentum, quod affirmauerat esse id, quo.
 Nos igitur secundã expositionem sequentes,
 videamus, quomodo eant ab obiectionibus
 prædictis vindicare possumus. Primum quidẽ
 obstat videtur communis lectio, qua legitur
 actiuẽ, *Illud autem, quod mouet solum*, sed ad hoc
 dicere possumus extare etiã alterã lectio-
 nem passiuã, qua dicitur, *Hoc quidem, quod mouet,*
& mouetur, illud verõ, quod mouetur solum, quã-
 uis enim communiter omnes codices habeãt,
Quod mouet solum, tamen in margine tactã in
 omnibus habemus etiã lectioem passiuã,
 & habemus etiã testimonium Ioãnis Gram-
 matici, qui dicit duplicem extare lectioem,
 vnã actiuã, alterã passiuã, ideo cũ tan-
 gat etiam Ioannes Grammaticus vtranque ex-
 positionem, dubius manet, nec alterã magis,
 quã alterã probat, sed dicit solum, quod si
 litera legatur actiuẽ, accipienda est prior ex-
 positio, quæ fuit Alexandri. Si verõ passiuẽ melior
 est alterã secunda expositio, quare nõ omnino
 spernenda est passiuã lectio. Simplicius tamen
 & D. Thomas suã expositionem tuerentur etiã
 accipiendo lectioem actiuã, quæ: com-
 muniõr videtur, & magis recepta quã passiuã,
 eorunquẽ sententiam sequitur Marcus An-
 tonius Genua, qui non approbat lectioem
 passiuã. Dicunt enim alimentum moueri, &
 mouere, mouetur enim & alteratur a calore
 naturali, mouet autem quatenus alit corpus;

Iacobi Zab. de Anima.

calor autem mouet solum, quia alterat alimen-
 tum, quamuis enim moueatur ab anima dicitur
 tamen non moueri, quatenus non mouetur
 ab aliquo extra se, quoniam habent spiritus
 animã in seipso, & dicuntur esse organum con-
 iunctum ipsi animẽ, non distinctum. Et præterea
 si mouentur spiritus ab anima, mouentur
 solo motu locali, qui in præsentia cõsiderari ab
 Aristotele non videtur. Potest igitur dicere, calorem
 mouere tantũ, & non moueri ab alio. Hãc
 responsonem admittere possumus, licet in fe-
 habeat aliquid obiectionis, nõ aimentum pa-
 titur quidẽ a calore, at reuera non agit, quam-
 uis dicatur alere, est enim materia, non agens;
 quare alimentum alere corpus non est agere
 in corpus, sed est apponi tanquam materiã
 aggeneratã. Attamen hoc quoque soluere
 possumus dicendo, alimentum agere si non se-
 cundum rei veritatẽ, saltem secundum locutionis
 figurã, quam videtur Aristoteles respicere,
 vtinam enim verbo actiuo dicentes, alimẽtum
 alit, alere autem est agere, quare saltem
 ratione modo loquẽdu videtur agere. Hęc
 igitur solutio accipi potest, licet in illi verisimilia
 videatur alterã quẽ sumit lectioem passiuã,
 hac enim lectioem accepta dubitãt conrui,
 cur autem veretur accipere, si habemus satis
 fide digna testimonia? Obstat secundõ
 expositioni nostræ, quod alimentum non potest
 vocari instrumentum, sed materia potius,
 instrumentum enim est causã efficiens, non
 causã materialis, sed hoc faciliẽ soluitur relicto
 nomine instrumenti, nulla enim nos necessitas
 cogit, vt in præsentia nomine instrumenti
 vtatur, cum nec Aristoteles eo vtatur, qua in
 re mihi videtur nõ rectẽ fecisse Sanctus Thomas,
 & alii qui eum sequentes dixerunt, Aristotelem
 velle hic duo instrumenta distinguere calorem,
 & alimentum, rectius autem simplicius, qui hæc
 non vocat instrumenta, sed appellatione vtens
 cõmuniõr inquit Aristotelem docere velle, duplex
 esse id, quo viuẽs alitur, id enim quo, cõm-
 muniõr est, quã instrumentum, nam anima alens
 vtitur ad alendum his duobus, calore vt in-
 strumento, & agente secundario, alimẽto autem
 vt materia, qua ipsum viuẽs alitur. Nec
 difficultatem facere debet exemplum Aristotelis, qui alimentum cõ-
 parat cum temone, temo autem instrumentũ
 est, nam comparatio, & similitudo hæc non in
 omnibus est constituta, siquidem alimentum
 non omnino est vt temo, sed in hoc solum,
 quod naua vtitur & ma nu, & temone ad nauim
 mouendã ita vt & manus, & temo vocari
 possint id, quo mouetur naua a naua, & temo
 mouetur a manu, sicut etiã alimentum a calore
 naturali. Primum notare possumus in hoc
 exemplo hanc conuenientiam, quod sicuti ali-
 mentũ non mouet propriẽ ipsũ corpus, vt
 prædiximus, ita nec propriẽ temo mouet nauim, sed

R r patitur

Iacobi Zabarellæ Patauini

pâtitur solummodo a manu, a qua gubernatus facit, vt naus rota a nauis bene moueatur. Ideo non videtur rectè sensisse Marcus Antonius Genua, qui non approbavit lectionem literæ, passiuam, hoc argumento ductus, quòd secundum eam non essent ad propositum exempla Aristotelis quandoquidem temo non est solum motus a nauis, sed est etiam mouens nauim, quare si Aristoteles diceret passiuè, illud nerò, quod mouetur solum, hoc nec manui, nec temoni accommodari posset, cum ambo moueant. Ego verò puto hoc accommodari temoni, qui mouetur a manu, sed non mouet nauim, licet eo vtatur manus ad hoc, vt ab aqua melius moueatur nauis. Itaque solutio totius difficultatis est in hoc constituta, quòd Aristoteles hæc non considerat ut instrumenta, sed solum vt mediâ, quibus vtitur anima ad alendum, seu quibus viuens alitur ab anima, sicut etiam duobus mouetur nauis, a manu, & temone: manus mouet, & mouetur, temo mouetur a manu, sed non mouet. Confirmant hanc expositionem sequentia Aristotelis verba, quibus exprimit vtique illud, quo alitur viuens, nõ enim exprimit calorem, & animam, sed alimentum, & calorem, dum dicit. *Omne autem alimentum necesse est concoqui*, quasi dicat. Diximus alimentum esse id, quo viuens alitur ab anima, sed aductas animâ hoc præstare non posse sine calore vt instrumẽto medio. Nam si ex alimento debet alitio fieri, oportet ipsum alimentum concoqui, & in substantiam verè, anima autem sola non potest concoquere, sed concoctio est propriè operatio caloris. Per calorem igitur animam alere necesse est, proinde id, quo res alitur, nõ est solum alimentum; sed etiam calor naturalis. Ideo hinc colligit Aristoteles necesse esse, ut omne animatum hæbeat calorem, cum enim omne animatum necesse sit nutrirî, nutritio autem non fiat sine concoctione alimenti, & hæc fiat sine calore, necesse fuit omne animatum habere calorem, significat autem Aristoteles calorem infusum, qui insequitur animâ, non calorem temperaturâ, qui debilis est; nec aptus est facere concoctionem; natura enim non dedisset animæ vim altericem, nisi etiam ei dedisset instrumentum; sine quò anima alere non possit, Ideo animam nutritiuam necessario insequitur calor, qui vocatur infusus, à quo fit concoctio. Propriè loquendo hæc est vera distinctio caloris; Medici tamen aliter intelligunt calorem temperaturæ, intelligunt enim aggregatum ex vtroque, & totum cuiusque membri calorem, id est vnâ cum calore vitali vocant calorem temperaturâ, quæ appellatio admitti potest quia appellaciones rerum sunt arbitrariæ: Aristoteles autem secundo de generatione animalium capite tertio, distinctit hos duos calores, & vnum vocauit celestem; alte-

rum verò elemẽtarem, & igneum. *Figura igitur alimentum quid sit.* Quoniam videtur Aristoteles non completè de alimento in hac parte esse locutus, ideo se excusans dicit, se *figura*, tãtummodo, id est pingui Minerua locutum esse de alimento, posterius autem se de eodem locuturum esse exactus in proprijs libris. Quod quidem hoc in loco de alimento imperfectè egerit, manifestum est, uniuersaliter enim tetigit eius naturam dicens, esse in principio frum, in fine verò fieri simile, & tetigit etiam causas eius primas, a quibus coquitur, & redditur simile, nempe animam, & calorem naturæ, sed particulariter multæ considerari possunt alimentum conditiones, quas hic non considerauit; & causæ etiam particulares, nempe partes organice, quæ inferuntur, & preparationi, & concoctioni, & distributioni alimentum. Sufficiens tamen pro occasione hæc tractatio fuit, quia non fuit hic scopus de alimento agere, sed de potentia animæ vegetali, ea igitur de alimento dicere factus fuit, quæ ad declarandam hanc animæ partem necessaria erant, reliqua dimittenda fuerant nisi fuit declarasse, quomodo anima vegetalis se habeat respectu suarum operationum. Se habet enim è contrario alijs partibus animæ, nam sensus, & intellectus operantur patiẽdo ab obiectis, hæc verò operatur agens in obiectum; quod habet tantum locum materię patientis. Sed quoniam alio in libro acturus sit Aristoteles de alimento exactus, non est satis clarum. Sanctus Thomas, & Latini aliqui dicunt, Aristotelem significare proprium librum, quem scripsit de alimento, licet eum desideremus, quæ expositio dubia est, quæ gratis id dicitur, cum nullum habeamus Græcorum hæc interpretum testimonium, quod Aristoteles librum aliquem de alimento scripsit. Quidam dicit, Aristotelem significare librum de sensu, & de sensibus, vbi in capite de sapore loquetur de alimento. Sed neque hæc expositio est accipiẽda, nam Aristoteles hic dicit, se posterius acturum ex actus de alimento in proprijs sermonibus, illa autem tractatio quæ in capite de sapore habetur, non est exacta, sed breuis, & rudis, neque vocari potest proprius sermo de alimento, cum potius per accidens sibi Aristoteles de alimento loquatur, agit enim de sapore, qui est accidens quoddam alimenti; ideo per accidens aliqua de alimento dicit, sed tamen pauciora, & rudiora, quam hic, quare si non est exactior sermo, nec proprius. Aliqui dicunt, agi de alimento in primo libro de generatione et iteritru, videlicet in tractatu de augmentatione, sed multo minus hæc sententia accipiẽda est, tũ quia is quoque sermo de alimento rudior est, quã hic, tum quia liber de generatione præcedit libros de anima, Aristoteles autem dicit se posterius acturum de alimento, quare eum librum

brum significare non potest. Ob id nec Auerrois sententiam probo, qui dicit perfectam tractationem de alimento haberi in pluribus locis, videlicet in primo de generatione, in quarto Meteorologicorum vbi de cōcoctione agitur. & hic vbi declaratus est primus motor, qui est anima, & primum instrumentū qui est calor naturalis; ac demum in libris de animalibus, vbi particulariter agitur de instrumentis inseruientibus alimento. Non probo (inquam) quod dicitur de primo libro de generatione, & de quarto Meteorologicorum, & de libris de partibus animalium, quia hi libri iam præcellerunt, Aristoteles enim dicit se posterius acturum de alimento. Quare cum Græcis puto, Aristotelem significare libros de generatione animalium, vbi Aristoteles particulariter agit de natura alimentij, non potest enim loqui de semine nisi de alimento loquatur, cum semen sit superfluitas vitimi alimenti. Dicitur enim illa tractatio exacta, quia est particularis de alimenti natura, & quia præsupponit alias plures tractationes vniuersales de alimento, & de ijs, quæ ad alimenti cognitionem conferunt, videlicet in alijs præcedentibus libris, quos memorauimus.

TEXTVS LI.

Deterninatis autem his dicamus communiter de omni sensu. Sensus autem in eo, quod est moueri aliquid, & pati accidit, sicut dictum est, videtur enim quædam alteratio esse. Aiunt autem quidam, & simile à simili pati, hoc autem quomodo possibile sit, aut impossibile, dictum est in vniuersalibus sermonibus de ipso agere, & pati.



ABSOLVTO tractatu de anima vegetali, nunc Aristoteles aggreditur tractationē de parte sensitua, & inquit, se prius de sensu in vniuersali agere velle, postea verò de singulis sensibus particularibus, vniuersalia enim in doctrina sunt antependa particularibus. Non est tamen ignorandum, quod licet Aristoteles asserat, hic se loqui prius velle in communi de sensu, tamen tractatum de sensu in vniuersali hoc in loco non absoluit; sed cum

Jacobi Zab. de Anima.

resumeret in Textu Centesimo vigesimo primo & absoluet. Cur autem tractationem de sensu in communi Aristoteles non totam faceret in vno, & eodem loco, sed eam in duas partes fecerit, quarum vnā præposuit tractatione particulari de singulis sensibus, quæ est hæc; alteram verò eidem postposuit, nulla cærrè potest alia ratio assignari, nisi quod ordo doctrinæ nõ sumitur à rerum natura, sed à nostra meliore cognitione. Ordo quidem nature postulat, vt prius tota tractatio vniuersalis absolueretur, & eam postea tractatio particularis sequeretur, ipse tamen Aristoteles ordinem nature propter meliorem doctrinam, quoniam enim de sensu in vniuersali aliqua erant necessariò cognoscenda ante tractationē de sensibus particulari, eam in præfatione parte voluit Aristoteles docere. Quoniam autem aliqua etiam de sensu in vniuersali intelligi non poterant, nisi cognitis sensibus particularibus, ideo ea considerare voluit post sensus particulares. Ideo sciendum est, quod in hac parte, quem in præfatione aggredimur, non plene cognoscitur natura, & essentia animæ sensitivæ in communi, neque hic perfecta eius definitio ponitur, sed in illa altera parte absoluetur, quæ est post illum textum vigesimum primum. Necessè enim fuit essentiam sensus colligere quodammodo per inductionē ex cognitione sensuum particulariū, eo quod nõ in ijs omnibus equè nota res erat, sed oportuit a sensibus notioribus nos duci in cognitionem naturæ sensuum ignotiorum, ac demum ex his omnibus colligere, quæ nam sit natura sensus in vniuersali, quare ea de scriptio, quam hic asserit Aristoteles in Textu sexagesimo secundo rursus erit, & cōfusè significabit, quid sit sensus. In hac igitur parte, quæ est ab hoc textu quinquagesimo primo vsque ad sexagesimum secundum, Aristoteles de sensu in vniuersali satis cōfusè loquitur, & hoc tantum docet, quod natura sensus consistit in pati, & esse in potentia; ita vt necesse sit ipsum ab aliquo agente duci de potentia ad actum, vt cognoscamus, quod obiectum sensibile habet locum agentis, sensus autē patientis. Cum enim sit consideraturus Aristoteles naturam sensus cum respectu ad operationem, quæ est sentire, hæc autem fiat per actionem obiecti in organum animatum, non potuit docere modum, quo hæc fit, nisi prius hoc fundamentum constituto, quod sentiatio ita fit. Vanum enim est quærere modum, dum ignoramus quod sit; modum autem, quo sentatio fit non potuit Aristoteles communiter docere de omni sensu, tum quia necessaria est cognitio sensuum particularium, vt prædiximus, tum etiam quia nullū datur commune obiectum omnium sensuum, a cuius cōsideratione potuerit exordiri. In hac igitur parte docere prius vult, quod sensus est in potentia, & sentire est pati & patitur ab

Rt 2 obiecto;

Iacobi Zabarellæ Patauini

obiectō; postea hoc cognito considerabit in
singulis sensibus modum, quod id fit, & serua-
bit methodum iam consilium in textu tri-
gesimotertio, prius enim de obiectis ager, &
ab his ad operationes, ac demum ad potentias
ipsas declarandas progredietur. Cum enim id,
quod patitur, sit in potentia, id verò, quod agit,
sit in actu, & notior sit actus potentia, ab obiectis
procedere oportebit, vt ex his ducatur ad
cognoscendas potentias quid sint. Quare Ari-
stoteles, dum in hoc capite docet sensum moueri
ab obiecto, rationem afferre videtur, cur
in sequenti parte in tractatione de singulis sen-
sibus sit inceptum à consideratione obiecto-
rum. Est etiam hic consideratione dignū, quod
sensus communiter acceptus non est quid vni-
uocum, de quo possit perfecta fieri tractatio in
vniuersali, sed est analogum, & habet ordinem
quendam in sensibus, ideo non plene potuit vni-
uersalis tractatio anteponi, non enim potest tale
commune perfectè cognosci sine cognitione
singulorum, vt notauimus in cōtextu duo-
decimo huius libri. Ob id aliqua de sensu in
cōmuni Aristoteles ad alium locū reiecit, quæ
præsupponebat declaratos singulos sensus par-
ticulares. In hoc autem contextu Quinquage-
simoprimum Aristoteles tria facit, primò propo-
nit de sensu agendum in vniuersali, secundò sum-
mit hoc fundamentum, quod sentire est pati,
vt ex hoc postea progredietur ad consideran-
dum, à quo nam patiatur, & quomodo ab eo
patiatur; Tertio hanc considerationem aggre-
dientes proponit quandam questionem, vt inde
occasio fiat declarandi, à quo nam patia-
tur sensus. Quæ dicuntur in prima parte clara
sunt. In secunda notandum, quod quando dicit,
Sensus enim in eo, quod est moueri, ac pati accidit,
sensem non pro facultate accipit, sed pro ope-
ratione, quæ nostri sententiam appellat, quod
ipse postea clarius significabit dicens, *Videtur
enim quadam alteratio esse;* facultas enim non est
alteratio, sed ipsa sentatio potest alteratio ap-
pellari, nempe respectu ipsius sensus. Hoc etiā
significat verbum illud, *Accidit*, quod sumitur
pro fit, sit autem nō facultas sed operatio; Ex-
pendunt aliqui eam distinctionem, *ac aliquid,* quæ
tamen expungenda est, quia in Codice Græco
non legitur, sed *quæ* legendum est, *Moueri-
que, & pati.* Hæc autē duo verba vel sumuntur
vt idē significantia, vel secundum vt decla-
ratum prioris; nam (vt inquit Aristoteles in
cōtextu Quadagesimo quinto primi de gene-
ratione) latius patet mouere, quàm agere, pro-
inde & moueri, quàm pati. Nā mouens dicitur
illud, quod mouet secundum quamlibet speciem
motus, agens autē id propriè dicitur, quod mo-
uet motu alterationis, huic correspondet patiens,
quod propriè significat illud, quod alteratur.
Volens igitur significare Aristoteles, quod se-
ntire est motus quidam, non tamen qualibet mo-

tus, sed alterationis tantum, dicit, *Moueri, &
pati,* quasi dicens id est, pati, quod postea decla-
rās dicit, *Videtur enim quadam alteratio esse.* Dicit,
Videtur, & dicit, Quadam, quia non est propriè
dicta alteratio, sed impropriè; non est enim al-
teratio corruptiua, sed perfectiua, cū enim sit
inductio qualitatis in sensū, siquidem omnium
sensuum obiecta sunt qualitates, ideo alteratio
quodā est, sed cum sit inductio qualitatis non
materialis, sed spiritualis, proinde sine vlla cre-
atione cōtrarie qualitatis, ideo nō est alteratio
corruptiua, quæ propriè dicta alteratio est, sed
perfectiua, vt ipse Aristoteles postea declara-
bit, & inter hos alterationis modos discernit
statuet. Dubium faciunt verba illa, *Sicut dictum
est,* cum enim Ioannes Grammaticus, & cum
eo multi dicant, Aristoteli denotare contex-
tum Trigésimotertium huius libri, vbi dixit
sensem esse alterationem quandā, nonnulli re-
centiores in hanc sententiam inuehuntur di-
centes, locum illum repugnare potius huic lo-
co, quàm consonare; ibi namque consiliū Ari-
stotelis est ostendere animam esse principium
motus effectiui, & ad hoc ostendendum su-
mit, quod sentatio est alteratio quadam facta
ab anima. Ex eo igitur loco potius colligitur,
animam sensitiuam in sentiendo agere, quàm
pati, quod est contrarium rationi Aristotelis
hoc in loco. Vult enim dicere, quod sensus in
sentiendo patitur, quare locum illum tangere
non potest. Ipsi igitur dicunt citari potius textū
septuagesimum nonum primi libri, vbi Ari-
stoteles apertè dicit, sentire esse pati, vel etiam
primum caput secūdi libri de partibus anima-
lium, vbi eandem sententiam profert; quare
dicere etiam possumus vtique locum simul
citari. Ego tamen potius vtiorem esse senten-
tiam Ioannis Grammatici, & horum interpre-
tationem parum habere probabilis. Quod
enim attinet ad Textū septuagesimum nonū
primi libri, ille hic significari non potest, cū ibi
Aristoteles non ex se id pronuntiet, sed secun-
dum sententiam Empedocles in sententia per-
sona dicit, *Sentire pati aliquid, & moueri pati;*
hic ergo non potest ex se absolute hoc sumere
vt ibi à se dictum, cum ibi hoc ex se nō dixerit.
Non est etiam credibile, quod citet libros de
partibus animalium, quia nimis ab hoc loco sunt
distantes, quando enim citat aliquem locū re-
motum, solet cum nominare, vel saltem tali-
bus vti verbis, quæ loci distantiam denotet, vt
postea in hoc eodem contextu inquit, *Dictum
est in vniuersalibus sermonibus de agere & pati,*
signifi-
ans libros de ortu, & intentu; & mox in
quinquagesimo quarto dicit, *Quemadmodum in a-
lyis dictum est, inuens tertium Physicorum in quo ad-
duxerat definitionē motus.* Hic autē cum sim-
pliciter dicat, *Sicut dictum est,* non potest citare,
nisi hunc eundem librum, præsertim cū id decla-
rās subiungat, *Videtur enim alteratio quadam esse,*

In nullo enim prædictorum locorum dixit sensationem esse alterationem, nisi in contextu. Vigesimo octavo huius libri. Ad argumentum autem aliorum dicimus Aristotelem, & hic, & ibi de sensu confuse loqui, quia adhuc non est cognita ipsius sensus natura, ibi quisque respexit animam, quare ratione iudiciorum agere dicitur, & ita actus causa est huius alterationis, quæ dicitur sensitio, hic vero respicit organum, quod manifestum est esse illud, in quo fit sensus, proinde hoc dicitur pati, recipit enim species, quod est pati, deinde receptam in organo, percipit anima iudicat, quod est agere, non igitur ageret, nisi passio præcelleret. Ex eo igitur quod sensitio est quædam alteratio (ut ibi dictum est) fumere hic potest, quod est pati, quia etiam si fiat ab agente recipitur tamen in aliquo patiente, quare non est alteratio, quin sit passio eius, in quo hæc alteratio fit. Sed hæc disputatio parum momenti est, alia est maior difficultas, quam nemo consideravit, sumit hic Aristoteles abique illa probatione, quod sentire est pati, unde ergo hoc sumit, quod enim in omnibus memoratis locis, id proferitur, hoc certe nihil est, quia nullibi profuit, immo nec probare debuit, non erat enim conveniens locus in quo id probaretur, sed potius hic, ubi ex professione sensus translationem instituit. Quod igitur prius dixerit hoc nullus obiter, & sine probatione, nihil est, nam difficultas manet, unde nam in præsentia hoc accipiat. Ego ad hoc dicendum puto, ut dixi etiam de intellectu in contextu secundo tertii libri, ibi enim dixit Aristoteles, quod intelligere est pati, quia est sicut sentire, ego vero cum locum interpretans dixi, quod intelligere, & sentire sunt in hoc similes operationes, quod non sunt in nobis incessanter, & continue, sed experimur in nobis, quod modo intelligimus rem aliquam, modo non intelligimus; modo sentimus aliquam rem, modo non sentimus, & ita modo sumus actu sentientes, vel intelligentes, modo potestare, atque omnis appetitudo ad opposita est potentia passiva, nihil enim aptum æquè ad opposita potest seipsum pericere, & se ducere de potentia ad actum sed eget agente externo à quo hæc eius indifferentia determinatur ad alterum. Ideo docet Averroes imprimè in Commentario quadragesimo octavo secundo Physicorum, quod agens æquale quod æquè potest agere oppositum, est potius patient, quam agens, quia ipsum secundum se nunquam determinatur ad unum potius agendum, quam alterum, nisi ab aliquo externo agente determinaretur. Ideo dicit Aristoteles Octavo Physicorum vigesimo, & quinquagesimo primo, quod anima non est omnino primum movens in animali, cum tempore supponat passionem priorem in corpore factam ab aliquo externo

agente. Sic igitur iudicatio anima, quæ sentitè animal dicitur, non fieret nisi prius recepta esset in organo species, per quam receptionem fit tranquillitas de non sentire ad sentire, hoc autem est pati ab aliquo externo, quia id, quod est in potentia non potest ex anima tantum virtute ducere se ad actum. Recte igitur sumit Aristoteles, ut per se manifestum, quod sentire, postquam non sentiebatur, est pati, quia est duci de potentia ad actum, sicut etiam intelligere est pati. Hoc igitur fundamentum consuetum, quod sentire est pati, volens Aristoteles ab hoc procedere ad ostendendum, quod sensus patitur ab obiecto, sumit occasionem à questione, quam hic proponit, an passio fiat à simili, an à contrario, & inquit, eam soluisse iam in primo libro de generatione, quem vocat sermones universales de agere, & pati, ibi inique ostendit utrunque verum esse, nam patientis partim simile, partim dissimile, & contrarium agenti dici potest, ut etiam postea in Textu sexagesimo secundo Aristoteles, ut proposuimus hanc questionem solvit, brevier dicitur est. Ideo Ioannes Grammaticus dicit, & Alexandrum putasse addenda esse in calce huius contextus verba hæc, *Dicendum autem est non, quam sententiam etiam Themistius sequitur. Sed patitur referit, in eam recipiamus; nocte, quod admodum enim hoc admonere non fuit hic Aristoteli necessarium, ita neque absurdum dici potest. Id quidem certum est, quæstionem hanc subtilissimè explicitam fuisse in primo libro de generatione, hic vero in* ex Textu sexagesimo secundo brevier esse solvendam ex veritatis declaratione. Uiderunt autem Aristotelis occasionem dubitandi opinionem aliorum philosophorum, nam in contextu vigesimo quinto primi de anima dixit, Empedoclem existimasse sentire simile simili, cum enim oculus ex elementis consistit, ideo per illa res omnes videt, cum res omnes consistit ex eisdem elementis, nam per inexistentem ignem videt ignem, per aquam aquam, & sic de singulis. Hanc eandem sententiam in Textu vigesimo sexto attribuet etiam Platoni, & hanc postea solvet particulariter de sensu post veritatis declarationem, de mouente, à quo sensus pati dicitur.

QUI T E X T V S LII.

Haber autem dubitationem, propter quid sensuum ipsorum non fit sensus, & quare sine eis, quæ sunt extra, non faciunt sensum, inexistente igne, & terra, & alijs elementis, quorum est sensus per se, aut

secundum ea, quæ, accidunt his. Manifestum igitur est, quod sensitiuum non est actu, sed potentia tantum, vnde non sentit, sicut combustibile non comburitur ipsum per se sine combustiuo, combureret enim seipsum, & nihil indigeret igni actu existentis.



N hoc Textu proponit Aristoteles aliam notam questionem, & eam soluit, vt per eam solutionem pateat solutio alterius questionis: proponit in Textu precedente, an sensus à simili patiar, nec ne. Nam (inquit Ioannes Grammaticus) mos est Aristotelis, vt questionem aliquam soluat, proponere aliam secundariam questionem, ex cuius solutione solutio alterius principalioris questionis clarior reddatur. De hac autem questione ambigitur, an vna sit, an duæ; & num Aristoteles eam proponat secundum propria fundamenta an secundum opinionem aliorum, vt Empedoclis. Mihi videtur vnã esse questionem, non duas. & eã proponi iuxta propria Aristotelis fundamenta, non iuxta fundamenta aliorum. Quoniã enim postquam eam proposuit, eam repetit alijs verbis, adiciens etiam rationem dubitationis, inde factũ est, vt multi duas esse questiones existimaerint. Est autem præfata questio, cur sensus non sentiant seipsos, ita vt, sensum Aristoteles confundat cum sensorio, nec aliquid eorum discrimen consideret, vt rectè senserit Alexander, Themistius, & Ioannes Grammaticus, licet Simplicius, quæ Genua secutus est, hanc expositionem rejciat, hic enim Aristoteles confusè loquitur de sensu, nec distinguit facultatem ab organo, vt visum ab oculo adeo vt questio, cur visus seipsũ non videat sit questio, cur oculus non videat seipsum. Afferit autem Aristoteles huius questionis rationem, dum simul etiam questionem alijs verbis repetit, quando dicit: *Et quare sine hijs, quæ sunt extra, non faciunt sensum inexistente igne, Et.* sumit enim, & pro idest, qua si dicat, idest quare sine ope insensibilium externorum sensus nõ sentiant, adest enim ratio, cur sine interuentu obiecti externi deberent organa sentire seipsa. Nam ex elementis constant, & habent in seipsis elementis visibilibus, & caro constat ex elementis tangibilibus, deberet ergo oculus videre colores elementorum in seipso, & caro tangere tangibiles elementorum qualitates in seipsa; sic autem patet non duas esse questiones vt

Sanctus Thomas, & Simplicius existimantur, sed vnã, vt Alexander, Themistius, Ioannes Grammaticus, & Aueroes voluerunt: Nã querere, cur sensus non sentiant seipsos, & querere cur non sentiant sine interuentu obiecti externorum, est idem querere, & eodem est vtriusque ratio, quæ ab Aristotele adducitur, quoniam sensoria constant elementis. Putauit etiam Sanctus Thomas, Aristotelem proponere hanc questionem iuxta opinionem Empedoclis, quia putauit Aristotelem non de sensorio querere, sed de anima ipsa, Empedocles autem opinatus est animam ex elementis esse constare, quod Aristoteles non concessit, cū animam voluerit esse incorpoream, quasi secundum placita Aristotelis, questio non haberet locum, sed habet locum secundum Empedoclem, si enim constat anima ex elementis, quæ sensilia sunt, cur non sentit ea in seipsa; & cur eget externo obiecto? Aueroes quodque putat hanc questionem proponi, secundum opinionem Platones, qui putauit sensum esse virtutem actiuam, hoc enim dato, dubitatur, quia deberet sentire seipsum, & per se sine ope alterius externi producere sensationem. Atamen si intelligatur questio de sensoris locũ habet etiam secundum Aristotelis placita, nõ considerando sententias aliorum, quia secundum Aristotelem sensoria constant ex elementis, & ita Græci omnes interpretantur meliorque sententia est, quoniam Aristoteles statim questionem soluit, & ad prædictam dubitandi rationem respondebit, quod facere nõ oportuisset, si secundum Empedocles falsam sententiam questio proposita esset. Verba illa, *Quorum est sensus per se, vel secundum ea, quæ accidunt his,* difficultatem aliquam habent, & varijs modis intelliguntur. Simplicius, & Ioannes Grammaticus dicunt Aristotelem significare elementa esse sensilia vel per se, idest per proprias formas, quæ sunt quatuor primæ qualitates, quæ substantias ipsas elementorum constituunt, vel secundum alia accidentia consequentia, quæ sunt extra naturas elementorum, vt colores, sapor, & odores; sic autem verum est vtrunque membrum: nam elementa sensilia sunt, & secundum proprias formas, quas isti ponunt esse primas qualitates (sunt enim secundũ has sensilia sensu tactus,) & secundum reliqua accidentia, quæ alijs sensibus sentiuntur. Hæc tamen interpretatio probanda non est, quia non est credibile, quod Aristoteles hic supponat primas tangibiles qualitates esse formas substantiales elementorum. Nonnulli recentiores dicunt, locutionem Aristotelis esse alternatiuã, ita, vt non vtrunque membrum simul verum sit, sed alterum indistinctè, vt Aristoteles dicat, elementa esse sensilia, vel per se, si cum aliquibus antiquis dicamus primas qualitates esse formas elementorum substantiales, vel secundum

dum accidens, si dicamus eas non esse formas, sed accidentia elementorum. Sed neque hæc sententia admittenda est, tum quia non est erendum, Aristotelem hic agere hoc distictum, tum etiam quia sensus verborum esset restrictus ad solum sensum tactus, de solis enim tangibilibus qualitatibus dubium est, an sint elementorum forme, necne. Aristoteles tamen communiter hic loquitur de omni sensu, non de solo tactu. Ideo accipiendum puto Themistij, ac Thomæ opinionem, qui dicunt, Aristotelem hic confusè loqui de sensibus, ac de eorum obiectis, nec considerare, quòd accidentia potius, quam substantiæ sentiuntur a sensibus, hoc enim postea statuetur. Sensus igitur verborum est, siue elementa dicantur sensilia secundum proprias substantias, siue secundum accidentia, hoc enim hic non explicatur, sed dubium adhuc relinquitur, & ita accidentium appellatione omnes elementorum qualitates tam primæ, quam secundæ comprehenduntur. Inquit autem Sanctus Thomas, Aristotelem hoc dicere respiciendo sententiam illorum, qui non distinguebant intellectum à sensu, nam secundum eos dicendum esset, sensum sentire etiam substantiam, nos tamen, qui intellectum à sensu distinguimus dicimus sensu accidentia cognosci, intellectu autem substantiam, hoc tamen adhuc esse incognitum supponitur ab Aristotele: Quando autem dicit: *Manifestum igitur est, quæstionem hanc soluit, & solutio est satis clara, in hoc enim consistit, quòd Sensitivum non est actu, sed potentia tantum, id est organum sensitivum non habet vim actuum, sed passivam, agens enim agit quatenus est actus, patiens verò patitur quatenus est potentia, nihil autem pati potest à seipso, & seipsum ducere de potentia ad actum, quamvis igitur in ipso organo sensus sint elementa, quæ sensilia sunt, non insunt tamen ut sensilia, id est ut activa, sed potius ut passiva, quia constituant ipsam substantiam organi ut sensitivi, proinde ut passivi, & potentia talis, non actu talis, quale est actu obiectum sensite, ideo sensus non sentitur, nisi ab obiecto externo moveatur, & ducatur de potentia ad actum. Patet igitur Aristotelem sumere solutionem ex fundamento prius actus. Quæ sententia est pari respectu organi, propterea quod organum habet potentiam passivam ad sententiam, sicut antea declaravimus. Vt ut autem ad hoc declarandum Aristoteles exemplo combustibilis, cui simile dicit esse ipsum sensitivum, cum supponat potentiam organi sensitivi ad sentiendum esse potentiam passivam; nam combustibile dicitur, quòd potentiam passivam habet ut comburatur, at non potest ipsum comburere seipsum, sed eget comburente externo, à quo comburatur. Sic igitur etiam sensitivum non potest seipsum ducere ad actum sentiendi, sed eget*

externo mouente, hoc autem Aristoteles dicitur esse ipsum obiectum sensibile, hoc enim agit in organum, ut postea dicitur, & inde etiam soluetur quæstio illa principalis, an sensitivum à simili patitur, an non à simili. Hæcenus enim nil aliud habemus, nisi quòd organum sensitivum, quatenus est sensitivum, habet potentiam passivam respectu sensationis, proinde eget mouente externo, à quo de potentia ad actum ducatur.

T E X T V S L I I I .

Quoniam autem sentire dicimus dupliciter, potentia enim & audiens, & videns, audire, & videre dicimus, & si fuerit dormiens, quòd iam est operans dupliciter utique dicitur & sensus, hic quidem ut potentia, ille verò ut actu. Similiter autem & ipsum scire & quòd potentia existit, & quòd actu.



DECLARATVRVS Aristoteles, quomodo sensus ducatur de potentia ad actum, prius quædam fundamenta præmittit. Primo loco hic distinctio nem ponit ipsi sensus, vel enim est actu, ut cum aliquis actu videt, vel potentia, ut quando non videt actu, videre tamen potest, ut quòd in tenebris est, vel quando dormit; videtur tamen is, qui dormit esse in potentia remotiore, is verò qui est in tenebris, in potentia magis propinqua. Accipitur autem hic ab Aristotele sensus non pro operatione, sed pro ipsa facultate, seu anima sensitiva respiciente operationem. Nec tamen intelligere debemus sensum dici in potentia sicut in semine est anima potentia, non enim loquimur nunc de potentia ad actum primum, sed ad secundum solum. Supponimus enim iam inesse animam ut actum primum, & dicimus eam vel esse in potentia ad operationem, vel esse in actuali operatione. Verborum autem Aristotelis duplex est interpretatio, & utraque satis artificiali, una Simplicij, altera Ioannis Grammatici. Simplicius dicit, Aristotelem declarare hanc distinctionem potentie, & actus, tum in operatione, tum in sensu ipso, hoc est in facultate sensitiva, & primum procedere ab operatione ad facultatem, deinde a facultate ad operationem, qui

qui secundus *proterus*, est magis scientificus, quia est a priori ad posterius, prius enim dicit Aristoteles, scire sentire, quæ est operatio dupliciter dicitur, scilicet potestate, & actu, ita est *scire* facultas ipsa sensitiva utroque modo dicitur; postea verò dicitur e contrario, sicuti sensus est dupliciter tum potentia tum actu, ita, & operatio, quæ est sentire, utroque hoc modo dicitur, volens per hoc significare horum reciprocactionem, ita ut eadem distinctio & operationi accommodetur & animæ ut respicienti operationem. Ioannes autem dicit Aristoteles hanc eandem distinctionem, potentia, & actu, aptare his tribus, animali sentienti, deinde sensui, id est facultati sensitivæ, tandem verò operationi. Eadem enim distinctio videtur his omnibus accommodari per locum a conjugatis. Quando igitur Aristoteles dicit: *Quoniam autem sensibile*, inquit Ioannes Aristoteles sumere sentire pro animali sentiente, quasi dicat, sentiens dicitur dupliciter, quod sequentia exempla confirmant, cum inquit, *audiens*, & *videns*, est enim: & videns potestate, ut quando dormit, & iam actu videns. Quare patet, his verbis Aristotelem ipsi sentienti hanc distinctionem accommodare; deinde eandem inquit sensui quoque accommodari, nam sensitiva facultas tunc dicitur esse actu, quando actu sentit, tunc autem potestate, quando non sentit actu, sentire tamen potest. Tandem est aptat operationi, quando dicitur: *Similiter autem & ipsam sentire*, sentire namque absque dubio operationem significat, & patet operationem quoque dici posse & actu, & potestate. Est qui dem utraque interpretatio ingeniosa, sed mihi posterior magis probatur, quia planior, & ac facilior est. Aristoteles enim ad maiorem huius distinctionis declarationem, voluit eam & in sentiente, & in facultate sensitiva, & in operatione considerare, cum hæc omnia eadem ratione dicantur & potestate, & actu.

TEXTVS LIV.

Primum igitur tanquam sit idem pati, & moveri, & agere dicimus; Etenim motus est actus quidam, imperfectus tamen, quemadmodum in alijs dictum est, omnia autem patiuntur, & moventur ab actu, & actu existente. Quapropter est quidem ut à simili patiatur: est autem ut à dissimili, sicut

diximus, patitur enim quod dissimile est; passum autem simile est.



RIGIT. Aristoteles fundamenta iacere ad id quod postea de sensu dicturus est, quo modo de potestate datur ad actum. Quoniam enim in contextu precedente dixerat, sentiens esse dupliciter, aut enim potentia, aut actu, nempe quando iam est operans, ut huius est sensui tribuere, quod agat, unde *inquinis* est agere, & ita confundere moveri, & pati cum agere, quasi idem significant. Igitur ne ob id, in errorem labamur, credentes, sensum esse actum, hic docet, quo modo sumatur agere; dum sensui tribuitur, quod agat, quo declarato, elicit ex dictis quoddam corollarium. Inquit igitur, se primum accepisse, agere, tanquam idem cum moveri, & pati, confusè namque accepit, verbum *inquinis* & late, ideo nunc vult id declarare. Siendum igitur est verbum hoc apud Græcos non omnino significare agere, hoc est ethere aliquid, sed sensum habere ampliocem, dicitur enim etiam de illo, quod patitur, quia sicut illud, quod virtuti efficiendi habet, quando exit in actum, & actu efficit, dicitur *inquinis* id est operari, ita etiam illud, quod natura aptum est moveri, aut pati aliquid, & recipere aliquam perfectionem, ad quam dirigitur, dicitur *inquinis* quando actu movetur, & exit enim in actum, & ad suam perfectionem tendit. Sumitur itaque *inquinis* non solum pro actione, sed etiam pro passione. Hoc notare possumus apud Aristotelem octavo Physicorum trigésimo secundo, ubi ostendere volens gravia, & levia non a se moveri, sed a motore externo, & a generante, vel a remouente impedimentum, de ipsis dicit, *quod inquinis*, id est exeunt in actum, in suam operationem, licet ibi eis non tribuat nisi potentiam passivam ad recipiendos suos motus naturales; ob id in tertio Physicorum definitus motum (quem loeum hic citat) inquit esse *inquinis*, id est actum imperfectum, & respicit id, quod movetur, non id, quod movet, nam movens habet actum perfectum, & per hunc movet: motus verò non in mouente est, sed est in moto, & patitur, ideo respectu motus, inquit Aristo. materiam esse actum imperfectum. Mobile igitur dum movetur, *inquinis*. Secundum Aristo. quia transit ad perfectionem. Patet igitur, quod agere, quod a Græcis dicitur *inquinis*, commune quoddam est, quod potest significare & moveri, & moveri, quare quando in contextu precedente dictum est, sentiens quandoque esse *inquinis*, non

non ita dictum est, quia sensus dicatur actiuus, sed quia sumptum est *ἐπιψύχως*, prout tribuitur *ἄρτοποι* patienti. Ad hoc igitur declarandum sumit Aristot. id, quod in tertio Physic. dixerat de motu, quod est *ἐπιψύχως* ipse mobilis, quatenus est mobile, licet mobile, vt mobile non sit agens, sed patiens. Subdit tamen motum non esse actum perfectum, cuiusmodi est actus mouētis, sed imperfectum, vt in memorato loco dictū est. Ad significandum autem, q̄ patiens, quod ita dicitur in actum exire, & *ἐπιψύχως* non est mouens externum, & a se distinctum, subsungit Aristoteles, q̄ omnia talia, quæ patiuntur, & mouentur, & ita dicuntur *ἐπιψύχως*, & exire in actum, mouentur non à se, sed ab actu: uo contradistincto, quod est in actu perfecto. oportet enim ipsum habere totum illum actum, quæ debet per successionem introducere in patiens. Hæc autem omnia non ideo dicuntur ab Aristotele, quod velit sensationem esse propriè motum, & actum imperfectum, qualis est motus propriè acceptus, non enim in hoc statuit hanc similitudinem, cum reuera sensatio sit operatio subita, & fiat tota simul, proinde dici non potest actus imperfectus; sed id solū vult per hoc declarare, quod agere dictum a Græcis *ἐπιψύχως* tribuitur etiam illi, quod mouetur, licet omne quod mouetur, moueatur ab alio contradistincto; proinde non male dictum est, quod sentiens est quandoque *ἐπιψύχως* quauis ienti re sit pati, & ab agente externo, vt mox declarabitur. Alia multa hic dicuntur ab interpretibus de motu, & de actione, & de passione, quæ ad rem non faciunt, ideo sunt omittenda. Multi enim conferunt ea, quæ hic dicuntur, cum *ἴσως*, quæ dicta sunt de agere, & pati in primo libro de generatione, sed longe aberrant a mente Aristotelis, qui ibi vtitur verbo *ἐπιψύχως*, quod est facere, & soli competit agenti, non patienti, quare illud, quod ibi consideratur, ad hunc locum non pertinet. Sed hoc prætereundū non est, q̄ alij non considerant, quod licet secundum Aristotelem tribuatur verbum *ἐπιψύχως* et patienti, vt patiens in patiēdo dicatur *ἐπιψύχως*, hoc tamen non esset, nisi idem patiens etiam actiue quodammodo in ea operatione concurreret. Illud enim, quod nihil actiuitatis tribuit in operatione non diceretur *ἐπιψύχως*, vt quæ faber ex ligno arcam facit, lignum nō dicitur, *ἐπιψύχως*, nec materia prima, quando formam recipit, nec aqua quando mutatur in aerem. In ipso autem sentiēdo actu, licet organum sensus moueatur ab obiecto, nec absq̄ hæc passione sensatio fiat, tamen necesse est postea sensū et actiue concurrere, dum receptam speciē iudicat, & qm̄ hæc actio præsupponit necessariò passionem factam ab obiecto externo, Aristotel. considerans hoc motionis initium tribuit sensui, q̄ patitur, nec ipsum considerat vt agētem; quia ad nām sensus, cognoscendam ma-

gis confert passio, quam actio, & quia ordine saltem tēporis prior est passio, & principaliter actione, cum actio illa a passione pēdeat. Hoc idem de motu elementorum notare possumus quauis enim Arist. 8. Physic. 32. dicat, elementa non moueri à se, sed a motore externo, ut a generante, vel a remouente impediētum, non tam en negaret, ea moueri à sua forma tãquam a motore proximo; sed quia forma non moueret, nisi supposito motionis initio facto ab externo motore, ideo respiciens Arist. hanc dependentiam, dixit, ea moueri ab externo, q̄ sine illo non moueretur à sua forma. Tribuit tñ eis, *ἐπιψύχως* quoniam etiam actiue cōcurrūt, nam si solum passiue, non dicerentur *ἐπιψύχως*. Quod verò attinet ad definitionem motus, q̄ hic tergit Arist. aduertendum, q̄ licet mobilis attribuat *ἐπιψύχως* vt subiecto recipienti, quoniam motus est & actio, & passio, sed recipitur in solo mobili, non in mouente: attamen mobile, quatenus mobile est, non attribueretur verbum *ἐπιψύχως*. Quauis enim motus sit actus mobilis, i. actio agentis recepta in mobili, non tamē mobile dī agere, quia verbum significat actionem ab agēte deriuatam, vt à cā, ad nomē significat rem in patiente receptam, tanquam in subiecto, idcirco mobili attribuitur *ἐπιψύχως*, sed non *ἐπιψύχως*, quatenus est mobile. Tandem quando inquit Aristot. *quapropter est quidem ut a simili*, colligit ex dictis hoc tãquam cōparariū, de quo s̄ dubitatur. nam solutio, quæ prius fuit implicite significata, hic profertur explicite. Non est tamen cum aliquibus dicendū Aristotelem hic ex professo, & ex principali intentione soluere questionem illam in textu quinque simo primo propositam, quia hoc verū non est, sed obiter hunc dicitur ad eorum, quæ modo dicta sunt, corroborationem, tanquam deductum ex dictis: postea verò in Textu sexagesimo secundo clarius hæc solutio ponetur ab Arist. & is proprius erit huius solutionis locus. Hic præcipua intentio Philosophi est (vt optime inquit Themistius) docere, q̄ *ἐπιψύχως* competit etiam patienti, ideo ad huius confirmationem tangit Aristoteles illius questionis solutionem, & inquit, patere ex his id, de quo antea dubitabatur, an patiens patiatur a simili, an a dissimili, nam tum a simili patitur, tum a dissimili. Dū enim patiens patitur, adhuc dissimile est agenti, postquam autem passum est, iam factū est simile. Dicit autem Aristoteles dissimile, non dicit contrarium, ut complectatur etiam illud patiens quod priuatiue opponitur agenti, qualis est sensus, oculus enim ante visionem non est contrarius colori, sed solum dissimilis colori, quia priuatus colore, at recepto colore iam est similis factus, quia est coloratus, non quidem materiali colore, sed spiritali. Hoc autem deducitur ex eo, quod dictum erat, sensum esse prius in potentia, postea in actu, & tūc

dicit

dici *in actu*, quia tunc edit illam operationem, ad quam erat in potentia; ad actum autem ducitur ab agente externo, quod tale est actu perfecto.

TEXTVS LV.

Diuidendum autem est & de potentia, & actu, nunc enim simpliciter dicimus de ipsis. Etenim sic sentiens aliquid; sicut si dicamus hominem scientem, quoniam homo scientium est, & habentium scientiam. Est autem, sicut iam dicimus scientem habentem Grammaticam. Vterque autem horum non eodem modo potens est, sed ille quidem, quia genus huiusmodi, & materia est, hic autem, quia volens potens est speculari, nisi aliquid prohibeat eorum quæ extrinsecus.



M dixerit sensum esse tum actu, tum potentia, nunc & actum, & potentiam distinguere vult, & docere duplicem esse actum, & duplicem potentiam, hoc enim necessarium erat ad declarandum, quomodo ducatur sensus de potentia ad actum. Inquit igitur esse distinctionem faciendam & actus, & potentiam, quoniam hæc tenentur hæc accepta sunt simpliciter, id est sine distinctione. Est autem manifesta hæc actus distinctio, eadem enim est, quæ etiam in principio huius libri posita, & declarata fuit. Actus duplex est, actus primus qui est forma, & secundus, qui est operatio formæ, hos declarat Aristoteles eodem exemplo, quod ibi quoque usus est. Sciens quatenus in animo habet scientiam, habet actum primum, idem verò dum secundum illam speculari, habet actum secundum, quia operatur. His duobus actibus duæ potentie respondent, una est potentia ad actum primum, quæ est potentia matericæ ad formam; altera est potentia ad actum secundum, quæ est potentia formæ ad operationem. Qui enim non habet Grammaticam est in potentia ad eam ut ad actum primum, qui verò habet, nec se-

cundum eam speculari, est in potentia ad illam operationem, & uterque dici potest potentia sciens scilicet alia, & alia potentia. Aristoteles autem hos duos actus, & has duas potentias per tres tantum terminos declarat, quia secundus duorum officio fungitur. Primum dicit, appellari aliquam potentiam scientem, quia cum sit homo, est capax scientiæ, quam non habet, & hæc est potentia ad actum primum, quæ est potentia subiectivæ materiæ, quia homo (ut inquit Aristoteles) est subiectum capax, ac veluti materia scientiæ. Secundò dicit, aliquam scientem dici, quia habet habitum scientiæ ut Grammaticam, sed non operatur, ideo per hoc membrum declaratur actus primus, quia hic habet scientiam, & potentiam ad actum secundum, quia ponitur non operari. Ideo subiungit Aristoteles, quod uterque habet potentiam, & dicitur potentia sciens, sed diversis modis; primus enim est in potentia ut materia ad formam, secundus verò est in potentia ut forma ad operationem, quia iam habet scientiam ut formam, & potest speculari, quando vult, nisi quid extrinsecus impedit; dicuntur enim plura impedimenta extrinsecum, quibus homo etiam volens speculari prohibetur, ne possit, ut magne curæ, negotia, dolor ingens, lætitia, cibus, potus, & huiusmodi.

TEXTVS LVI.

Alius autem iam specularis actu existens, & proprie sciens hanc litteram A. Ambo igitur primi secundum potentiam scientes sunt, sed ille quidem per disciplinam alteratus, & sepe ex contrario mutatus habitu: hic autem ex eo quod habet sensum, aut Grammaticam, non agit autem ad agendum alio modo.



TERTIO dicit aliquem esse scientem, dum actu speculari, ut Grammaticus dum actu considerat litteram A. Et hic habet habitum perfectum scientiæ Grammaticæ, quoniam habet secundum, & primum firmum, nec vilo modo est in potentia, sed actu tantum est sciens; primus autem, & secundus (inquit Aristoteles) sunt scientes potentia,

potentiâ, & de potentia ducuntur ad actum, duæ sunt tamen modis. Primus enim, qui est omnino ignarus Grammaticæ, ducitur ad actum à magistro per disciplinam alteratus, est enim alteratio quædam perfectiua, vt mox dicetur, quia imprimatur scientia in animo, & sic pè ita alteratur, vt mutetur ex habitu cõtrario, idest ex ignorantia prauæ dispositionis. Potest enim ex ignorantia prauæ negationis fieri Grammaticus, & erit mutatio de priuatione ad habitum; potest etiam ex ignorantia prauæ dispositionis, quod sæpe contingit, acquirere veram scientiam, & hic mutatur de contrario habitu in contrarium, & de posituum in posituum. Hanc solum, dicit Ioannes Grammaticus, esse alterationem, quoniam alteratio est de posituum in posituum; mutationem verò ab ignorantia prauæ negationis non esse alterationem, sed potius generationem: At iudicio meo deceptus, quia Aristoteles in reatu sequente hæc vocabit alterationem perfectiuam, qua nullum contrarium eicitur, ut ibi videbimus. Alter verò ducitur & ipse ad actum, sed alio modo, ille nempe, qui habet actum primum, sed non operatur, quinam autem sic hic alius modus, Aristoteles infra docebit, potentia enim sensitiua mouetur ad operandum ab obiecto, tanquam ab agente externo.

T E X T V S LVII.

Non est autem simplex neque ipsum pati, sed aliud quidem corruptio quædam à contrario; aliud autem salus magis eius; quod est potentia, ab eo, quod est actu, & simili sic, vt potentia se habet ad actum. Speculans enim sic habet scientiam, quod quidem aut non est alterari, in ipsum enim additio est, & in actum, aut alterum genus alterationis est.



OSTQVAM distinguit Aristoteles & actum, & potentiam, nunc distinguere etiam vult passionem acceptam pro alteratione, hæc enim omnia erant declaranda, antequam doceret, a quonam agente, & quonam modo sensus patitur, & de potentia ad actum ducatur. Inquit igitur, quod neque

ipsum pati est simplex, sed dicitur multipliciter quemadmodum etiam actus, & potentia. Distinguit igitur passionem, idest alterationem in duas, quarum vnâ dicit esse alterationem corruptiuam, quia est mutatio de posituum in posituum, de contrario in contrarium, & sic ab agente contrario, contrarium enim est corruptiuum sui contrarij. Quando enim aliquid ex frigido fit calidum, ab agente calido, non solum introducit in illud calor, sed etiã corrumpitur frigus, & ita aliquid de patiente pelitur, & destruitur. Altera verò est alteratio perfectiua, quia aliquid acquiritur, sed nihil remouetur, quia non est de contrario in contrarium, sed de priuatione ad habitum, & de potestate ad actum, cui potestati non est coniunctus alius actus contrarius, sed sola priuatio perfectionis acquirenda, vt quãdo aer ex tenebroso fit luminosus, perfectio enim acquiritur, nẽpe ipsum lumen, & nulla alia perfectio amittitur. Ideo inquit Aristoteles, quod hæc alteratio non est alicuius corruptio, sed *salus magis*, idest perfectio eius, quod est potestate, ab eo, quod est actu; nam ab agente habente illum actum tribuitur ille actus, illj perfectio patienti habenti potentiam ad eum recipiendum; & nihil ab ipso recipiente remouetur. Addit autem Aristoteles: *Et a simili sic, vt potentia se habet ad actum; Eatenus enim dicitur tunc patienti pati a simili, quatenus tale est potestate, quale est agens actu, recipit enim aer lumen a sole, & patitur similis a simili, quia vterque est lucidus, sed aer potestate, sol autem actu.* Hanc perfectiuam alterationem declarat Aristoteles exemplo scientis, qui scientiam iam habens non speculetur, postea verò speculetur actu; hic enim quando nõ speculatur actu, est in potentia ad speculationem, & quando mutatur, & transit ad actum speculationis, nihil ipse amittit, sed perfectionem tantum acquirit, nempe actum secundum, speculationem, ad quam prius erat in potentia, & habebat solum actum primum, nempe scientiam. Hic igitur transitus de potentia ad actum inquit Aristoteles, vel non est alteratio (quia reuera fit solum additio perfectionis, & actus, & nullius fit abiectio, propriè autem dicta alteratio est illa, qua aliquid deperditur) vel si placet eã nominare alterationem, est aliud alterationis genus, & improprie dicta alteratio, quæ non est corruptiua, sed solum perfectiua: Verba illa, *Speculans enim sic habens scientiam*, ita sunt intelligenda: ille qui scientiam habet, potest fit speculans, & transit ad actum secundum, nam *habens scientiam*, est subiectum, cum habeat articulum. Quando autem subiungit.

TEXTVS LVIII.

Quocirca non rectè se habet dicere sapientem, cum sapit, alterari, sicut nec ædificatorem cum ædificat. In actum igitur ducens ex potentia existente secundum ipsum intelligere, & sapere, non doctrinam, sed alteram habere denominationem iustum est. Ex potentia autè existente addiscens, & accipiens scientiam ab actu existente, & docente, aut neque pati dicendum, sicut dictum est, aut duos esse modos alterationis, & eam, quæ ad priuatas dispositiones mutationem, & eam, quæ ad habitum, & naturam.



PROSEQVITVR declarans hanc impropiè dictam alterationem, & inquit, non rectè dicimus prudentem alterari, quando prudèter agit, habès enim habitum potentie trās sit ad operationem, ad actum prudentem agendi, quæ non est alteratio, quem admodum ille, qui habet habitum artis ædificatorie, quando exit in actum secundum, & actu ædificat, non dicitur propriè alterari. *In actum igitur ducens.* Hoc Aristoteles tanquam corollarium ex dictis infert, sed ut eius scopum intelligamus. sciendum est, Aristotelem velle inter se comparare hos duos transitus, vñ ab actu primo ad secundum, de quo hætenus locutus est; alterum de prima potentia ad actum primum, ut de ignorantia ad acquirendum habitum scientiæ, & ostendere, quod hic secundus habet quidem actionem alterationis speciem, est enim doctrina, quæ est actio productiua qualitatis in animo discipuli, a præceptore agente, qui eam scientiam habet actu, attamen neuter propriè loquendo est alteratio, prouide uel non est uocanda alteratio, uel est alius quidam alterationis modus, qui dicatur alteratio perfectiua, & distinguatur a propriè dicta alteratione, quæ est corruptiua. His igitur verbis Arist. corollarium ex dictis infert, quò

aliquis habens habitum scientiæ, vel prudentiæ in animo, transit ad operandum, ab aliquo quidem agente ductum de potentia ad actum quodcumque illud sit, non est enim quærèndū in præsentia quidnam sit illud agens, attamen illud agens non potest vocari docens, seu doctrinam faciens, sed aliquid aliud. nomen ei magis conuenit, de quo in præsentia nõ est quærèndum, quia de hoc postea dicitur in determinatione eius, quod quærètur, a quo agente ducatur sensus ad actum secundum ad operationem, sed satis est nos intelligere, Aristotelè significare velle quod hoc agens adhuc minus est uocandum alterans, quàm illud, quod ducitur ad actum primum ad scientiæ habitum, cū id dicatur docens, & doctrinam faciens, & qualitatem generans in animo discipulis. Attamen postea ostendit, quod neque illud propriè dicitur alterans, quare neque adeo propriè est alteratio, neque exitus scientis in operationem, licet minus hic, quàm illa. Verba autem illa: *Ex potentia existente secundum intelligere, & sapere, manifestè significant transitum ad actum secundum, non ad actum primum, nam intelligere, & sapere sunt operationes, quare Aristoteles significat potentiam non ad scientiam, sed ad operationem, & hanc inquit non posse doctrinam appellari.* Sed quando dicit, *Quod autem ex potentia existente addiscit, & accipit scientiam,* transit ad considerandam acquisitionem etiã actus primi, & docendum, quod hæc est alteratio, nam addiscere, & accipere scientiam est transire de prima potentia ad primum actum. Neque nos Aristotelis locutio conturbet, qui prius de transitu ad secundum actum loquens considerabat agens, hic uerò loquens de transitu ad primum actum considerat patientem; eadem enim est consideratio, quia non est patientis sine agente, nec agens sine patiente, quare si in aliqua mutatione agens non dicitur propriè alterare, nec patientis dicitur propriè alterari, & pati, quemadmodum si patientis non propriè alteratur, nec agens propriè alterat. Inquit igitur Aristoteles, quod neque accipere scientiam, quæ est actus primus, & ex ignorantia addiscere, est pati, uel alterari, quia nihil pellitur ab ipso patiente; uel duos esse alterationis modos dicendum est, unam propriè dictam, quæ est alteratio corruptiua, alteram in propriè dictam, quæ est alteratio perfectiua, quam etiam duplicem esse significauit Arist. unam, quæ aliquid ducitur de potentia ad actum primum, ut ad scientiæ adaptionem, alteram, quæ habens iam actum primum transit ad secundam ad operationem, quæ adhuc magis in propriè alteratio dicitur. In uerbis notandum, quod quando Arist. dicit: *Et eam, quæ ad priuatas dispositiones mutationem, significat alterationem corruptiuam, hæc enim eatenus dicitur esse ad priuatas dispositiones, quatenus est ad talem ac-*

acquirendam dispositionem, qua res priuatur alia priore dispositione, quam habebat, hoc est enim proprium alterationis corruptiuae. Quādo autem inquit, *Et eam, quae ad habitum, & naturam, significat alterationē perfectiuam, quae impropiē dicitur alteratio*, haec enim est ad habitū ex priuatione, quare per eam nihil res amittit, sed solum acquirit nouam perfectionem, quam prius non habebat, ideo per *habitum, & naturam*, hic Aristoteles nil aliud significat, nisi terminum positiuum, qui per talem alterationē ita acquiritur, vt nullus alius amittatur, cum alteratio corruptiua ita sit ad habitum, & naturam, ut etiam sit ex habitu, & natura. Sed aduersus hoc dubitatur: quia datur de ignorantia prauae dispositionis mutatio ad scientiam, quae videtur dici posse alteratio corruptiua, & propriē dicta; pellicur enim ab animo opinio falsa, & introducitur vera. Aliqui recentiores ad hoc respondent, prauam opinionem esse malum, proinde esse nō ens, quia malum, quatenus est malum, est non ens, & ita est se de priuatio ad positiuum. Sed haec solutio difficultatem non tollit, quia opinio falsa, quāuis mala sit respectu intellectus, est tamen ens secundū se, & qualitas, sic etiam mutatio aquae de calida in frigidam, est de malo in bonum, quia calor ipsi aquae est malum, est tamē vera alteratio, cum sit de positio in positiuū, & cum eiectione contrarij. Ideo melior est solutio S. Thomae, qui dicit esse per accidens, vt intellectus, qui naturaliter ad habitū scientiae dirigitur tanquā ad suam perfectionem falsam cognitionem receperit, quando verā scientiam est acquisiturus, potest enim scientiā acquirere etiam si nullam prius habebat opinionem falsam: Per se igitur est mutatio de priuatione ad habitum, per accidens verō ab habitu ad habitum, quia non semper illa priuatio est coniuncta cum prauo habitu contrariō vere scientiae: non sic est in vera alteratione, nā calefactio est transitus à priuatione caloris; cū qua est necessariō coniunctum frigus, immo per se primō est a frigore in calorem; vera enim alteratio est propriē dictus mutatio, proinde quatenus est alteratio, est de subiecto in subiectum, vt dicitur in quinto Physicorum, id est de positio in positiuum. Dubitatur etiam de eo, quod Aristoteles dixit, illum, qui addiscit, accipere scientiam a doctore, qui eam actū habet, hoc enim non est semper verum, quoniam potest aliquis sine doctore per propriam inuentionem plura discere, & tunc non ducitur in actum ab aliquo existente actū. Ad hoc dico, Aristotelem reuera hoc dixisse exempli gratia, non quod patet omnem dicentem ita addiscere; accipit enim exempli gratia, illū discētem, qui a praeceptore discit, quia in hoc manifestum est, actionem fieri ab agente habente illum actum. Dicere etiam cum aliquib. pos-

Iacobi Zab. de Anima.

sumus, illum qui per propriam inuentionem addiscat, scientiam accipere ab obiecto, quod est actū tale, mouetur enim a phantasmatē illustrato ab intellectu agente, & phantasia mouetur a sensu externo, & hic ab obiecto reali, quod extra animam existit actū, & est actū tale. quales potestate sunt praedictae facultates animae; quatenus enim sunt potestate tales, catenus mouentur ab obiecto actū tali. Omnis igitur scientia introducitur in animam ab agente tali actū, siue a praeceptore (quem modum Aristoteles dicit de duplici alteratione; putat enim Aristotelem significare voluisse, quod illa mutatio, qua sciens exit in operationem, sit impropiē dicta alteratio, quia non est corruptiua, sed solum perfectiua; illa verō, qua de ignorantia transit ad acquirendam scientiam, sit vera passio, & vera alteratio, quia fit corruptio ignorantiae: sed videns Themistius Aristotelem postea asserentem, neque hoc esse propriē pati, cum ignorantia sit pura priuatio scientiae, non aliquid positiuū, cui possit corruptio attribui, Ideo ad hoc postea confugit, quod saltem contraria mutatio, quae est de scientia in ignorantiam, est alteratio corruptiua, quia corumpitur scientia quae est quid positiuū. Sed haec Themistij sententia recipienda non est, quia contrariorum eadem debet esse conditio, quare si transitus ab ignorantia ad ignorantiam non est alteratio, neque a scientia ad ignorantiam; est alteratio propriē dicta, par enim ratio est, & sicut per illam nihil corumpitur, ita per hanc nihil generatur, & sicut illa est de puro priuatio ad positiuum, ita haec est de positio ad purum priuatiuum, vera autem alteratio est a positio ad positiuum.

TEXTVS LIX.

Sēsiui autem prima quidem mutatio fit à generante, cum autem generatum est, habet iam sicut scientiam, & ipsum sentire. Quōd autem secundum actū est, similiter dicitur atque speculari. Differt autem, quia huiusmodi actiua operationis extra sunt, visibilibus, & audibilibus, similiter autem & reliqua sensibilibus.



HIS factis fundamentis, quæ hæcenus declarauimus, hic Aristoteles omnia ad propositi declarationem accomodat, nempe ad ostendendum, a quoniam agēte ducatur sensus de potentia ad actum, & cum duplicem dixerit esse actum, & duplicem potentiam, de vtraque hoc declarat, & sicuti distinctionem hanc potentie, & actus declarauerat exemplo scientis, ita nunc in eadem cōparatione perspicit. Sed ne in aliquem errore incidamus, docet etiam quandam differentiā inter sensum, & scientiam, siue inter sensum, & intellectum, in quo scientia inesse dicitur; & hæc omnia in hoc textu quinquagesimo nono, & sequente sexagesimo habemus. Sententia autem Aristotelis hæc est, cum in sensu cōsiderari possit tum actus primus, scilicet ipsa facultas sensitua, & potentia ad eam. tū actus secundus, scilicet operatio & potentia ad eam; primo loco docet, a quoniam agente ducatur sensus de prima potentia ad actum primum, & inquit duci a generante, cum enim sensus pro actu primo sumptus nil aliud sit, quam anima ipsa sensitua, quæ est forma educta de potentia materie, certum est, hanc acquiri per veram alterationem, & generationem, etenim potentia, quæ hunc actum respicit, est in semine animalis, & ad actum ducitur per generationem animalis ex semine. Genitō autem animalis, & acquisito actu primo, ducitur sensus ad actum secundum ab agente externo, nempe ab obiecto, quod agit in sensoriū, sic enim etiam ille, qui habet scientiam, vt actum primum, & non contempletur, ducitur ad actum cōtemplationis ab obiecto mouente, cū hoc tamen iudicimine quod sensus ad actum sentiendi ducitur ab obiecto, quod extra est, ideo non est in eius arbitrio sentire quando vult, at intellectus scientiam habens mouetur ad actū speculari ab obiecto, quod non extra est, sed in anima ipsa, ideo potest intellectus scientiā habens speculari quando vult. Hæc summa est tōnis sententiæ Aristotelis, quam clarius intelligemus in verbis. Notare autem possumus, quod non solum in eōitu ad actum secundum distinguitur scientia a sensu, cum qua ipsam comparauerat Aristoteles, sed etiam in transitu ad actum primum, licet hoc discrimē hic ab Aristotele non consideret, nam scientia est habitus animi, & acquiritur per alterationem perfectiuam, vt antea dictum est. sensus uerō est forma, quæ acquiritur per veram alterationem corruptiuam, quæ fit a generante. Ideo hic Aristoteles nullam horum cōparationē facit in acquisitione actus primi, quia nō similis est acquisitio, sed de solo sensu dicit, quō acquiratur secundum actum primum; de scientia verō, & actu primo quō acquiratur, ni-

hil dicit, quia alio modo acquiritur, nempe a doctore, qui improprè dicitur generans, sed satis habuit inter hæc notare eam similitudinē quod anima sentiuat est actus primus respectu secundi qui est operatio, sicuti scientia in intellectu est actus primus respectu speculari, quæ est actus secundus; licet non per eundem alterationis modum uterque hic actus primus acquiratur. Solum autem vocat conuenientiam, & differentiam inter hæc in transitu ad actum secundum, quia hic solus nunc ad propositum pertinet, nam propositum erat declarandum, non a quo agente generetur anima sensitua, sed a quo ducatur ad operationem, & a quo patiatur, si sentire est pati. Inquit igitur primum Aristoteles, quod prima mutatio scilicet fiti fit a generante, primam mutationem in religens eam, quæ est ad actum primum, nempe animalis generationem ex semine. Deinde cum inquit: *Cum autem generatum est, transit ad considerationem ductionis ad secundum actum acquisito iam primo, & inquit, quando generatum est sensituum, & animal ipsum: Tunc habet sicut scientiam, ipsum sentire, tunc habet operationem, quæ dicitur sentire, in potentia sicuti habet scientiam cum potentia ad speculationem.* Deinde quando dicit: *Quod autem secundum actum est, similiter dicitur, atque speculari, transit ad considerandum actum secundum, & inquit operationem, quæ est sensatio actualis similis est speculationi actuali, quæ est operatio, & actus secundus, vt sæpe dictum est, & statim accedit ad declarandum quō ducatur sensus, & intellectus sciens ad operationem, & docet esse in hoc aliquam differentiā inter sensum, & intellectum scientem. Cum enim in hoc conueniant, quōd uterque patitur, & in actum ducitur ab obiecto mouente, at sensus mouetur ab obiecto, quod extra est, ut a visibili, & audibili, & aliis aliorum sensuum obiectis; per hoc autem vult Aristoteles subintelligi de intellectu sciente, quod mouetur ab obiecto, quod intus est in ipsa anima, mouetur enim a phantasmate, quod est in anima, ut postea dicemus. In litera quando dicitur, quia huiusmodi, legatur, quia huiusmodi, nempe sensus, & reliqua clara sunt, omittit enim membrum de intellectu, ut a contrario sensu subaudiatur.*

T E X T V S L X.

Causa autem quoniam singularium quidem secundum actum sensus, scientia autem vniuersaliū; hæc autem in ipsa, quodammodo sicut ani-

ma. Vnde intelligere in ipso est, cum vult, sentire autem non est in ipso, necessarium est enim esse sensibile. Similiter autem & hoc se habet in scientijs sensibilium, & propter eandem causam, quia sensibilia singulariū sūt, & exteriorū. Sed de his quidem exactius manifestare nascetur & rursus occasio.



AVSAM hic addit Aristoteles prædicti discriminationis, & ex ea corollarit quod iam infert, causam quidem esse aut, quoniam sensus est singularium, scientia verò est vniuersaliū, nam singularia extra

animam sunt, vniuersalia verò in anima. Quoniam igitur obiectum motuum sensus non est nisi singularia existens cum materia sensili, hoc non potest nisi externum esse, quia in anima non recipitur materia sensilis, sed eius species, & imago spiritualis, quæ non producit nisi ab obiecto reali, quod est extra animam, quare obiectum, a quo sensus mouetur extra est. Notandum autem est, Aristotelem dicere: *Sensus secundum actum*, nam aliud est considerare obiectum, quod respicit ipsa facultas sensitiua, aliud est considerare obiectum ducens eam in actum operandi; nam facultas sensitiua refertur ad obiectum vniuersale, vt facultas visiva respicit notum genus coloris, non enim dicimus obiectum visus esse bunc colorem, sed obiectum aduatum esse colorem vniuersè, at operatio actualis non fit a motu nec coloris vniuersalis (hic enim non mouet) sed ab hoc singulari colore, quod hic Aristoteles significat, dicens sensum, qui est secundum actum: *At vniuersalia* (inquit Aristoteles) sūt in anima, quicquid enim extra animam est, singulare est, quare vniuersale ut est vniuersale, non existit nisi in anima. Est autem notandum (ut optime notauit Auerroes) Aristotelem non simpliciter dicere vniuersalia esse in anima, sed dicere, *quodammodo*; quia seuera non datur in anima vniuersale mouens intellectum, quod sit actu vniuersale, mouetur enim intellectus a phantasmate existente in phantasia quod non est actu vniuersale. Sed potentia tantum, vt inquit Auerroes, quoniam ab hoc producit in intellectu species vniuersalis, quæ non distinguitur ab actuali intellectione, nec manet in intellectu impressa post intellectionem, vt fusè demonstrauimus in libro de speciebus intelligibilibus. Vniuersale ergo quod verè

est actu in intellectu, est vniuersale in eo receptū ut forma, non illud, quod est obiectū mouens, de quo hic Aristoteles loquitur; hoc non est nisi vniuersale potestatem, nempe phantasma existens in phantasia, ideo rectè dicit Aristoteles vniuersale esse in anima quodammodo. Quare patet, non dari secundum Aristotelem in intellectu seruatas post intellectionem, sic in vniuersale esse absolute in anima actu ut vniuersale, nec solū quodammodo, ut inquit Aristoteles hic, non loquitur de illo, qui iam habeat actu scientiā acquisitā, ut actū primū, & cōsiderat quō ducatur ad operationem. Ex hoc deducit Aristoteles corollarit, quod in intellectu est liberū intelligendi arbitriū, quod vult, at sensus non habet sentiendi arbitriū, nec sentire potest quod vult. Sensus enim non potest sentire, nisi moueatur ab obiecto, quod extra est, nec temperat deit ipsi sensui, vt noctū, cum sumus in tenebris, non possumus videre, etiam si velimus videre, sic patet etiam in alijs sensibus, & huius causa est, quoniam eorum obiecta sunt extra, at intellectus habet semper obiectum in anima præsens, a quo moueri potest quod vult, se ad illud conuertire. Non est quidem semper in phantasia phantasma quodlibet, sed in memoria manent seruatae imagines phantasmatis, quas potest phantasia intueri iussu intellectus tanquā apertū librū, & imaginari illa, quæ p̄cipit intellectus, qui ex ea imaginatione statim mouetur & intelligit. Notare etiam hic maxime debemus differentiam quandā inter sententiam & intellectū. Intellectus non nascitur cum scientia habita, sed eū acquirit ex iterata rei intellectione, itaque est habitus scientia illa, quæ in intellectu manet impressa, nulla enim remanet sed manet quaedam aptitudo ad illam intelligendum, quod antea iam intellexit, & ea aptitudo vocatur scientia in animo sine operatione, sine speculatione, seu habitus, cuius merito potest intellectus intelligere, quod vult. Sed antequam acquirat hanc scientiā, id est hunc habitū, & hanc aptitudinem, non potest quando vult, rem illam intelligere; ideo hoc ab Aristotele pronuntiatur de intellectu in habitu, non de intellectu possibili, in contextu octauo tertij libri. At sensus nascitur cum hoc habitu, id est cum hac aptitudine sentiendi statim sine ulla assuetudine, non enim addiscimus videre, sed statim videmus sine ulla assuetudine, sine ulla acquisitione habitus, quare talis est sensus secundum naturam, qualis est in intellectu post acquisitionem habituum, sed hac aptitudo in intellectu quidem vocatur habitus, quia est acquisita per assuetudinem operandi, in sensu autem cum sit innata, non vocatur habitus, sed facultas naturalis. Ideo Aristoteles non absolute se sum cum intellectu comparauit, sed sententiam simpliciter, & secundum suam naturam consideratum comparauit cum intellectu in habitu, hic enim est intellectus habes scientiā sine

operatione, qui potest intelligere quando vult quia iam acquisiuit aptitudinem intelligendi & habet obiectum in anima presens, quod potest intelligere quando vult. Propterea acquisitionem sensus, id est productionem animæ sensitivæ comparavit Aristoteles non cum productione animæ sensitivæ, sed cum productione habitus scientiæ in ea; sicut enim in intellectu acquiritur scientia ut actus primus, ita in animali generatur anima sensitiva a generante ut actus primus, qui est in potentia ad operandum, sicut intellectus habens scientiæ habitum est in potentia ad speculandum. Deinde quando dicit: *Similiter autem hoc se habet in scientiis sensibilium*, aliud corollarium colligit quod scientiæ sensibilium non possunt exire in actum secundum, & operari, quando voluit. Vocat autem scientiis sensibilium omnes disciplinas operatrices, tam activas, quam factivas, ut Græci interpretantur, earum enim natura non in cognitione, sed in operatione consistit. Operationes autem omnes sunt in singularibus sensibilibus, tam actiones, quam effectiones, ideo nec actius, nec artifex potest operari quando vult: non enim semper habet paratum externum patientem, in quod agat. Cavendum autem est, ne hic scientiam quoque naturalem putemus vocari scientiam sensibilium, nam est quidem scientia rerum sensibilium, sed in illis versatur ut intelligibilibus, hoc est ut ab intellectu cognoscantur uniuersaliter, non ut producantur extra animam, ad Philosophus naturalis eam scientiam adeptus potest res sensibiles contemplare, quando vult, nec eget amplius obiectis externis postquam contraxit habitum. Actius quoque, si finem haberet solam cognitionem rerum agendarum, posset eas speculari quando vult, nec egeret aliquo externo, sed quia eius natura dirigitur ad operationem, & hæc fit in singularibus sensibilibus quare extra sunt, ideo sine his non potest operari. Quod si eius operatio esset immanens, qualis est operatio contemplatiua, operaretur quando vult. Hoc autem addere vult Aristoteles ad significandum, quod non solum sensus eget sensibilibus, quare extra sunt, ut exeat in actum secundum, sed etiam intellectus, nempe is, qui vocatur practicus; hunc enim dicit habere intellectum sensibilium, ad differentiam intellectus speculatiui, quem dixerat operari quando vult. Sed subdit Aristoteles, non esse hic sensus de intellectu dicendum, & de modo, quo exit in operationem, quoniam alia dabitur occasio loquendi de ipso, nempe in tertio libro, ubi agitur de intellectu & practico, & speculatiuo, & accuratè docebit, quomodo uterque exeat in actum secundum, & operetur.

Nunc autem tantum sit definitum, quod cum non simplex sit id, quod potentia dicitur, sed aliud quidem, vt si dicamus puerum posse militare, aliud autem vt in ætate existentem, sic habet sensitiuum.



IN sequenti parte Aristoteles Epilogo colligit ea, quæ hæcenus dixit de sensu in communi, & eius definitionem ponit, ac demum soluit quæstionem in initio propositam in textu quinquagesimo primo.

Quoniam igitur tractationem de intellectu ad alium locum remiserat, hic subiungit, omnia, quæ hæcenus dicta sunt, ad solam sensus naturam declarandam pertinuisse, & inquit, se & actus, & potentiam distinctionem fecisse, & docuisse vitam esse potentiam ad actum primum vt si dicamus puerum habere potentiam ad acquirendum habitum artis militaris, & gubernandi exercitus; alterum uero ad actum secundum, vt si dicamus virum, qui iam artem illam apprehenderit habere potentiam regendi exercitum, quando non regit, hæc enim est potentia formæ ad operationem, notes *947. 2. 10.*, non esse simpliciter militare, sed exercitum præesse, & ipsum regere. Similiter igitur, & sensitiuum dicitur esse in potentia viæque modo, uno modo in semine, vbi est potentia ad formam sensitiuam tanquam ad actum primum, altero modo in animali iam genito, & non latente inest potentia ad operandum, quare est potentia formæ ad actum secundum.

TEXTVS LXII.

Quoniam autem innominata est ipsorum differentia, determinatum est autem de his, quod alia, & quomodo alia, necesse est ipso patiri & alterari, tanquam propriis nominibus vt. Sensitiuum autem potentia est tale, quale iam actus sensibile, sicut dictum est. Patitur igitur non simile existens, passum autem assimilatum est, & est quale illud.

Quoniam



Voniam igitur utraque potentia debet ab aliquo agente duci ad actum, dictum etiam est aliud, & aliud esse passionis, scilicet alterationis genus respectu utraque, nam sensitiuum ducitur de prima potentia ad actum primum, & generante, postea per veram alterationem, & passionem proprie dictam, quia illa est alteratio, & passio corruptiva per quam corrumpitur natura sensitiuum ducitur de secunda potentia ad actum secundum ab obiecto externo, quae non est proprie dicta passio, seu alteratio; non est enim corruptiva, sed perfecta, ideo vellet appellanda alio nomine, quam passio, vel alteratio, cum improprie ita vocetur, tamen quia nullum aliud nomen habemus, ipsam similiter vocamus passionem, & alterationem, & his vocabulis improprijs tanquam proprijs utimur, quoniam a haec magis propria non habemus. Quando autem dicitur: *Sensitivum autem est potentia tale, quale iam actu sensibile*, definitionem colligit facultatis sensitivae, quale hic habere possumus; adhuc enim leuiter attingimus. Cum etenim quaeramus naturam partis sensitivae, ut respicientis operationem, operetur autem patiendi ab obiecto, nil aliud in praesentia de ipsa dicere possumus, nisi quod sensus est quid potentia tale, quale est actu eius obiectum, ut si obiectum visus est actualis color, visus est coloratus potentia, unde colligimus non debere esse coloratum actu, & ita ducimur in notitiam perfectam singulorum sensuum. Ideo Aristoteles hic voluit naturam sensus leuiter adumbrire, ut postea de singulis sensibus agentes hac norma utamur ad cognoscendam singulorum naturam seruantes methodum praescriptam in contextu 33. ut ab obiectis ducamur in notitiam operationum, & ab his ad cognitionem ipsarum facultatum, sed de sensu in communi ager et exquisitus Aristoteles post contextum 120. & docebit sensum esse receptionem specierum sine materia: & ea tractatio pertinebit ad perfectam cognitionem fa-

cultans sensitivae. Notat Themistius in initio textus sequentis, sensum non esse commune quoddam vniuersum, quod habeat naturam vniuersam, sed analogum, ideo non potest tradi vna eorum definitio, quae satis iustitiam ad eius naturam declarandam, sicut etiam de anima in communi dixerat Aristoteles. In contextu duodecimo huius libri, quare definitio sensus in communi hoc in loco est valde confusa & insufficientis, nec poterit perfecte cognosci quid sit sensus, nisi intellectus omnibus sensibus particularibus. Quod etiam, hinc cognoscere possumus, quoniam Aristoteles in hac parte non distinxit potentiam sensitiuum ab organo animato, sed confuse sensum accepit pro facultate, & pro organo, dixit enim sensum pati ab obiecto, cum tamen ipsa anima non patiatur, sed sensitiuum animatum, quare confuse, & imperfecte hic declarauit naturam sensus, non enim potuit considerare sensitiuum, nisi in singulorum sensuum consideratione. Patitur igitur non simile exificar. Tandem ex omnibus dictis colligit Aristoteles, solutionem quaestionis propositae in textu quinquagesimo octavo, an sensus a simili, an a dissimili patiatur, & inquit non esse simile, quando patitur, nam de oculo non coloratus patitur a colore, quare antequam patiatur, non habet colorem; postquam autem passum est, factum est simile obiecto, quia recipit colorem spiritalem, & ita est factus coloratus. Hoc autem colligitur ex proximè dictis, nam si sensitiuum est tale potentia, quale est actu ipsum sensibile, non est ergo simile in principio, sed potestate habet, ut fiat simile. Cum autem passum est, iam est factum actu simile. Dicere etiam possumus, simile esse sensum obiecto etiam antequam ab eo patiatur (ut dicebat Aristoteles in textu 37.) cum sola expressione potentiae, & actus, talis enim est sensus ipse potestate, quale actu est obiectum. Patet igitur, ex praesenti declaratione naturae sensus, solutionem esse quaestionem hanc, quam in textu 31. Aristoteles proposuerat hoc consilio, ut inde occasio sumeretur declarandi naturam sensus.

IACOBI
ZABARELLAE
PATAVINI
Liber
DE SENSU AGENTE.



Propositio ac partitio dicendorum.

C. A. P. I.



AGENS Aristoteles de mente humana in 3 lib. de Anima, cum sensui in eo similem esse dixit, quod ut sensus sentiendo patitur ab obiecto sensibili, ita & mens intelligendo patitur ab obiecto intelligibili, prout ut se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus ad intelligibilia ob id quum postea præter hunc intellectum patientem dixerit esse ad intellectum necessarium alterum intellectum agentem, iure multi dubitarunt, an præter sensum patientem detur alius sensus agens, qui sit illi necessarius ad sentiendum. Rem hanc ego eo consideratione dignam esse arbitratus, aliquid de ea scribere conatus, eo præsertim, quod occasione nobis data est naturam sensus, quæ cogniti dignissima est, declarandi, etenim de actione sensus loqui non possumus, quin de passione quoque loquamur; qui quis autem intelligat quomodo sensus agat, & quomodo patitur, is iam ipsius naturam perfectè cognoscit. Quoniam autem res hæc à Latinis tum antiquioribus, tum recentioribus maximè agitata, ac diffusissimè disputata est, ut rædioriam legitibus fore hanc nostram disputationem oporteat, si omnia, quæ ab alijs de hac re dicuntur in medium ad iucere, & perpendere statuat, ideo strictius agere decreuimus, & eorū quæ ab alijs dicuntur, parua recensere, quæ præcipua esse, & ad veritatem intelligendam

conferre videbuntur, reliqua verò, ut quæ apud eos legi possunt, missa facere; ita ut omnes intelligant, me non controuersandi, sed veritatis quantum per me fieri possit, declarande gratia hæc scribenda suscepisse. Antè omnia non est ignorandum, quætionem hanc à Latinis propositam, & tractatam esse tanquam simplicem, sed postea alij complures animaduertunt eam habere duplicem sensum, & in duas esse diuidendam, ut reuera est; primum enim comparari potest obiectum sensibile cum sensu, qui ab illo patitur, & quæri an obiectum sensibile eget alio externo simul agente, seu ipsum adiuuante ad speciem in organum sensus imprimendam; an solum obiectum agat, & speciem imprimat; deinde verò facta speciei impressione quæri potest, quodnam sit agens, à quo productur operatio, quam ut à sensu pro facultate, seu pro anima ipsa accepto distinguamus, licet nobis sensationem appellare; quam animal ad sit imprimere speciem, aliud sensationem, quæ cognitio quædam est, producere, nec dicendum sit obiectum reale esse productiuum cognitionis in sensu, aliud aliquod esse necesse est, quod impressa specie promat operationem. Igitur nos quoque nostram hanc disputationem in duas partes diuidemus; in vna considerabimus, an solum obiectum speciem imprimat in organum, an præter ipsum requiratur aliud quod aliud agens; deinde verò inquiramus, im præsa specie, a quonam agente promatur operatio, & sensu productatur.

Argumenta

Argumenta ad probandum, quod præter obiectum datur aliud agens, à quo species sensilis producatur. Cap. II.

QUOD ad priorem quaestionem attinet, videtur esse necessarium præter obiectum sensile, aliquod agens, à quo species sensilis & in medio, & in organo sensus producatur; nam obiectum sensile est qualitas materialis, eius vero species est accidens spirituale. at spirituale nobilius est materiali; ergo si obiectum solum sine alio agente speciem produceret, ignobilius produceret effectum nobiliorem, & ageret supra proprias vires; quoniam igitur agens debet esse nobilius patiente, obiectum autem materiale non est nobilius specie sua, quæ spiritualis est, sed ignobilius, non potest igitur obiectum producere speciem, sed necesse est præter ipsū esse aliud agens nobilius, à quo species producatur. Confirmatur argumento sumpto ab intellectu. Aristoteles enim existimavit phantasma solum non esse aptum ad speciem intelligibilem in intellectu producendam, quia species intelligibili phantasmate nobilior est, ideoque præter phantasma esse necessarium intellectum agentem, & phantasmate, & specie nobiliorem, proinde posuit eam in intellectu producere speciem intelligibilem: possumus igitur sic argumentari; vt se habet obiectum intelligibile ad intellectum, ita obiectum sensile ad sensum, vt ait Aristoteles in contextu tertio, lib. tertij de anima; atqui intelligibile ad speciem in intellectu producendam non sufficit sine ope alterius intellectus, qui vocatur agens: ergo neque obiectum sensile ad procedendam speciem sensilem sufficiens est absque alio sensu agente, vt igitur datur intellectus agens præter intellectum patientem, ita præter sensum patientem datur sensus agens. Præterea idem comprobatur testimonio Auerrois, qui in Commentario sexagesimo lib. de Anima huiusmodi, quæ modo adduximus, argumentis utens, ostendit esse necessarium præter obiectum sensile aliquam facultatem actiuam, à qua species spiritualis producatur, quam ab obiecto materiali produci non posse videtur; tollit etiam ibidem responsionem, ad quam confugere aliquis poterat dicendo, rationem & causam spiritualitatis speciei non esse ipsū obiectum materiale, sed materiam recipientem, nempe mediam, & organum, in quibus recipitur species, ita vt ex horum recipientium natura fiat, vt forma, quæ recipitur, spiritualis sit. Sed refellit hoc Auerroes dicens esse magis consonum rationi, vt natura effectus attribuat agenti, quam patienti; agens enim agit per formam, & patiens patitur per materiam; quare spiritualitas speciei videtur potius obiecto agenti attribuenda, quàm subiecto recipienti: nihil igitur robotis respō-

sio est, & argumentum viget, quare concludit Auerroes, esse necessarium præter sensum patientem ponere facultatem agentem, sicuti necesse est ponere intellectum agentem præter intellectum patientem; subiungit autem, Aristotelem hoc dixisse de intellectu, sed tacuisse de sensu, quoniam occultum est in sensu, manifestum autem in intellectu.

Suesiani, & Bucca ferrei opinio, & eius confutatio. Cap. III.

HAEC multos coegerunt præter obiectum sensile ponere aliud externum agens, à quo species & in medio, & in organo sensus producatur. Suesianus enim refert, causam spiritualitatis hanc speciem in Deum, tanquam in causam primam & remotam, quæ per medium obiectum materiale, tanquam per instrumentum, producat speciem sensilem; inquit enim qualitatem sensilem materiale posse duobus modis considerari, vno modo secundum se, altero modo vt instrumentum Dei, & secundum se sumptam non producere nisi aliam similem materiam, & quum calor calorem efficit, vt autem est instrumentum Dei, producat effectum spiritalem scilicet per vii iute prius agentis spiritualis, non per facultatem, seu naturam propriam; itaque concedere videtur Suesianus colorem spiritalem; qui est in medio, esse nobiliorem colore materiali, à quo producit, ideo ad tollendam difficultatem illam quomodo effectus nobilior ab agente ignobiliore produci possit, ad Deum confugit, qui obiecto materiali tanquam instrumento vtatur ad producendam speciem spiritalem; ad propositam igitur quaestionem respondet dari aliud agens præter obiectum sensile, sed non dari sensum agentem; illud enim Deus est, quæ appellare sensum non licet. Hæc Suesiani sententia recipienda non est; quoniam Deus est rerum omnium, quæ generantur, causa vniuersalis, nec aliter secundum Aristotelem, quam vt mouens Cælum, ipsum autem Cælum in hæc inferiora non agit, nisi per motum & per lumen; ostendere igitur Suesianus debuit, quomodo Cælus seu per motum, seu per lumen agat in obiecto omnium sensuum, & ad species spirituales producendas ijs tanquam instrumento vtatur. sic enim probabilius dici posset Deum tanquam primam causam, à qua Cælum mouetur, vt obiecto materiali tanquam instrumento ad speciei spiritualis productionem, id tamen neque dicere, neque imaginari aliquis potest, sed Deus per cælestia corpora motu & lumine agentia res omnes inferiores producit, & singulis proprias naturas tribuit, per quas edunt operationes proprias, & singulis convenientes, quicquid ergo agunt qualitates sensiles, id secundum proprias naturas agunt, neque illa operatio est Deo attribuen-

Iacobi Zabarellæ Patauini

attribuenda, nisi vt causæ vniuersalæ, a qua pender obiectum sensû secundum suum esse, à quo omnes eius operationes proueniunt: idè rectè Thomas dixit in quæstionibus disputatis de potentia Dei, quæst. 5. art. 1. agentia naturalia non esse causas formarum, quarum natura cõsistit in factò esse. sed solum esse causas productionis ipsarum; fieri enim prouenit ab agente particulari: proinde subtrahò agente particulari res definit fieri, at non definit esse, si eius natura consistit non in fieri, sed in factò esse, propterea quòd eius esse pender à Deo, nõ ab agente particulari, quo circa subtrahò Deo omnia ad nihilum reuigerentur: rectè igitur Thomas pendentia à Deo tribuit illis, quorum natura cõsistit in factò esse; quia cuiuslibet rei esse est per quantam Dei participationem, sicut etiã Arist. dixit in part. 1. o. lib. 1. de Cælo, illis verò, quæ consistunt in fieri, tribuit pendentia ab agente particulari, quòd non est causæ rei vt sit, sed solum vt fiat. Quoniam igitur hæc, de quibus loquimur, sensuum species naturam habent constitutam in fieri, non in factò esse, nam in perspicuo species coloris non est fixa tanquam iam facta, sed sit continuè, rectius dicuntur ab obiecto reali pendere, quam à Deo: quòd etiã signo manifestissimo deprehendimus; subtrahò enim subiecto materiali definit eodè momento, & euanescit species; & imago eius tum in medio, tum in organo: quare probandum maxime videtur illud Thomæ dictũ, & per ipsũ ratio erroris Suefsani declaratur. Non probo tamen aliud eiusdem Thomæ dictum in eodem loco, art. 8. nisi sano modo intelligatur: ubi enim dicit duas esse naturalium corporũ actiones, vnam secundum propriam eorum naturã, quatenus corpora sunt, alteram verò, prout participant conditione aliqua superiorum agentium, & substantiarum à materia separatarum, cuiusmodi est productio specierum spiritualium in sensu, & in intellectu, hoc autem Thomæ dictum duos potest habere sensus, vnum, vt intelligat ipsa obiecta sensilia nõ secundum propriam naturam producere speciem spiritalem, sed per virtutem eis insulam à substantiis spiritualibus, ita vt illa operatio sit ipsis obiectis potius supra naturam, quam secundum naturam, qui sensus ad Suefsani sententiam accedere videtur, proinde reprobandus est. Alter verò est, vt intelligat res habere inter se aliquam similitudinem secundum aliquas conditiones, non ita tamen, vt quicquid in aliqua conditione alteri nobiliori simile est, id habere illam dicatur ab illo nobiliori, sed sit huiusmodi secundum propriam naturam: qui sensus admittendus est, & hunc significare videtur comparatio, quam ibidem Thomas facit, quando dicit in quibusdam animalibus brutis insipi similitudinem quandam illis prudentiæ, quæ hominis pro-

pria est, nam si intelligeret illis brutorum prudentiam non eis competere secundum propriam naturam, sed vt ab humana natura cum illis communicatam, & illis quodam modo insulam, ita vt supergradiatur naturam illorũ in malum, vana prolixus, & reiicienda sententia esset, quoniam illa prudentiæ similitudo insequitur propriam illorum brutorum naturam, neque homo potest illius prudentiæ causã, vel origo appellari: hoc igitur, quod ibi Thomas dicit, ea tantum ratione verum est, quatenus res omnes inuicem comparatæ habent in aliquo similitudinem inter se, ita vt species spiritualis obiectorum sensuum dicatur modo quodam similis substantiis spiritualibus, non tamen ab illis producatur, sed à propria sensiliũ obiectorum natura, quæ apta per se est ad talem speciem, & imaginẽ in medio & in sensu producendam: Adde quòd illa cum substantiis spiritualibus similitudo parua admodum est, & prolixus, & quæ uocari nil enim, quòd eisdem naturæ sit potest diuinis substantiis, & his materialibus idem competere: quare alia prius spiritualitas est in substantiis à materia abiunctis per essentiam, alia in his speciebus sensibus, quæ licet non à materia, in qua recipiuntur, sed à producente pendeant, tamen existere absque materia recipiente non possunt. Vnde etiã manifestissimum colligimus Suefsani errorẽ: quum enim non eadem sit harum specierum spiritualitas, quæ Dei, & substantiarum à materia abiunctarum, sed penitus æquiuocè dicta, vanum est ob hanc solius nominis similitudinem referre illam potius in Deum, vel in substantias separatas, quam in ipsorum obiectõrũ propriam naturam, a qua produciuntur. Notare etiam in eius sententiã repugnantia aliquam possumus: nam si obiecti materialis naturam dicat esse à Deo productum talem, quæ speciẽ suam spiritalem in medio, & in organo sensus efficere possit, & hac tantum ratione causam eius esse Deum, sic concedit id, quòd est verissimum, speciem a propria obiecti natura produci, sicuti res omnes seruata earum pseudetiã à Deo proprias edunt operationes singulis naturaliter conuenientes, hoc tamen ipse negat, dum dicit obiectum non secundum naturam suam producere speciem, sed quatenus est instrumentum Dei: si vero dicat productionem talium specierum ab obiectis fieri nõ per proprias ipsorum naturas, sed per diuinam virtutem, sic asserit Deum esse earum causam immediatam, quòd tamen ipsemet expressè negat vt absurdissimum: in hoc igitur pugnantia dicit, quia primum aperte notat Deum nõ esse harum specierum causam effectricem immediatam, sed remotam; demde id declarat, & eius rationem referens in spiritualitatem Dei, tanquam in causam spiritualitatis harum specierum, illud idem, quòd negauerat, affirmat;

mar; quum enim obiecti realis natura non sit spiritalis, necesse est vt illa specierum spiritalitas immediate proueniat à spiritualitate Dei: vtrumlibet igitur dicat, sibi met aduersatur. Non admodum diuersa ab hac sententia fuit opinio Buccaferrei, qui similiter dicit præter obiectum sensibile esse necessarium aliquod eternum agens ad producendam speciem spiritalem, non esse tamen sensum agentem; sed neque esse Deum, quæ fuit Sueslani sententia, sed esse cælestes intelligentias, seu Cælum per virtutem intelligentiarum: aduersus quam sententiam illa eadem dicenda sunt, quæ contra Sueslani diximus: quod si ad lumen Buccaferreus confugiat, quod à Cælo productum causa est visionis, hoc nihil est; ad solum enim visum hoc pertinet, non ad alios sensus: præterea non solum cæleste lumen causa est visionis, sed lumen etiam ignis, & aliorum lucidorum; quare per hoc non ostenditur, quomodo Cælum sit causa productionis omnium specierum sensilium. Facit autem Buccaferreus ibidem aduersus se obiectionem de intellectu agente: quemadmodum enim ad productionem specierum sensilium non requiritur sensus agens, sed sufficit obiectum sensibile cum virtute cælesti, ita etiam intellectu fieri poterit ex actione phantasmatum per virtutem cælestem; quare non opus erit intellectu agente. Dubium autem hoc non solum Buccaferreo, ac Sueslano officit, sed & alijs omnibus, etiam illis, qui dicunt à solo obiecto sensibili speciem spiritalem produci abique vlla prioris ope alicuius externi agentis: nam etiam aduersus hos dubitari potest, cur intellectus indigeat externo agente præter obiectum, sensus verò non indigeat. Respondet ad hoc dubium Buccaferreus, competere intellectui propter suam dignitatem vt habeat in seipso non modò passivum, sed etiam actiuum suæ operationis principium: sensum verò propter suam imperfectionem externo agente indigere præter obiectum seu sensibile: quod idem etiam à Sueslano dicitur in eadem in sua disputatione de sensu agente. Sed isti hac sua responsione declarant se non intelligere quid sit apud Aristot. intellectus agens, & quodnam sit eius officium in nostra intellectione: quem eorum, & multorum errorem alio in loco opportunius declarabimus, simulque huiusmodi rationem àfferemus, cur obiectum, à quo mouetur intellectus, & illud, à quo mouetur sensus, non similiter egeant auxilio externi agentis; hoc enim explicari perfecte non potest, nisi declaratum ostendat, tum conditionibus intellectus agentis, de quo alibi differemus.

Recentiorum opinio, & eius confutatio. Cap. I V.

Nonnulli recentiores considerantes huic rei difficultatem in hoc esse consti-

tutam, quomodo obiecta sensilia, quum sint qualitates materiales, possint speciem producere spiritalem: neque eam aliter soluere valentes, non modò concedunt nullum obiectum sensibile posse suapte natura spiritaliter agere, sed etiam dicunt non esse necessariam speciem spiritalem, nisi in solo visu: ideo hanc sententiam distinctionem faciunt: visio fieri non potest, nisi per receptionem speciei spiritalis; ideo quum eam producere color materialis non possit, eget agente externo adiuvante, quod est lumen: quare spiritaliter agit non ex sua natura, sed ope luminis: in alijs verò quatuor sensibus non est necessaria ad sensationem species spiritalis, ideo eorum omnium obiecta materialiter tantum agunt, neque egent auxilio alicuius externi agentis: ideo illi sententiam Anacrois refellunt, qui in Comment. 97. & 101. lib. 2. de anima aperte dicit omnia sensilia spiritaliter agere; ipsi vero dicunt solum obiectum visus agere spiritaliter, idque non per naturam suam, sed beneficio luminis, cætera verò omnia materialiter solum: idque in ijs omnibus singulatim ostendunt: nam in tactu manifestum est tactiles qualitates non facere sensationem, nisi per corporum materialium contactum. quare ex necessitate agunt materialiter; corpus enim calidum non potest esse contingit corpori frigido, quin materialiter calet actio: ideo corpus illud frigidum, si vi sentiendi præditum sit, illico sentit, & cognoscit calorem per illam ipsam actionem materialem, quæ realem calorem recipit à calido agente; sic etiam gustabile non sentitur, nisi in contactu lingue ponatur: ideo per illum contactum agit materialiter, & afficit linguam sapore materiali, non specie aliqua spiritali. Sonus quoque est realis motus partium aeris, vt eo argumento ostenditur, quod flante vento vehementi feruntur ad aures nostras soni, quos non flante vento non sentiremus; & e contrario si ventus sit aduersus, repellit à nobis sonos, & prohibet ne ad aures nostras deferantur, prouide facit ne audiantur: sic etiam odores feruntur à ventis ab vna aeris parte ad aliam; quod fit, vt modò magis, modò minus, modò etiam nequaquam sentiantur: quod quidem non contingeret, si odores essent species spirituales; nam species colorum, quum sint spirituales, non pelluntur à ventis; quare si odores quoque essent spirituales, nullam à ventis agitationem paterentur, sunt igitur qualitates reales, imò sunt vapores corporei à corporibus odorabilibus exhalati, & ad os factum nostrum delati; quod patet in suffumigijs, quia nisi eis apponatur ignis, qui vapores ex illis educat, non mouent olfactum. Sed quoniam hæc sententia videbatur aduersari Aristoteli, qui aperte dixit sensibile positum supra sensum nullam facere sensationem, cuius ipsi contrarium asserunt:

Iacobi Zabarellæ Patauini

runt: respondent, non ob id sententiam illam Aristot. labefactari, quoniam Aristot. nomine obiecti sensilis non intellexit vapores eductos, sed corpus illud, è quo educuntur; quia si vapores ad organum sensus deferantur, sensationem faciunt, at si corpus ipsum, à quo vapores exhalantur, ponatur in contactu organi, nulla fit sensio. Hæc sententia mihi probari nunquam potuit, quia & rationi, & Aristot. aduertatur: quod rationi aduertetur, facile intelligemus, si cognouerimus, quomodo fiat actio naturalis: hoc igitur declarem in tactibus qualitibus, quæ maximè omnium materialis esse, & materialiter agere videntur, id enim in alijs omnibus intelligendum erit. Calorem agere materialiter nil aliud est, quàm calefacere, calefacere autem nil aliud est, quàm in patiente generare alium numero calorem, & ipsum educere de potentia ad actum, non enim credendum est ignem agentem in lignum, tribuere illi suummet calorem eundem numero, sed alium similem generare per educationem de potentia ad actum; hoc certe in philosophia ita clarum est, vt à nullo negari debeat. Hoc igitur cõstituto, sic argumentemur: si calor in sensum tactus agit solum materialiter, ergo alium numero calorem in organo tactus producit, non semetipsum eundem numero, siquidem non potest accidens materiale migrare de subiecto in subiectum, ergo sensus tactus non sentit illud calidum, quod tanquam obiectum agit in ipsum, sed aliud numero distinctum: quod quidem omnino falsum est; quia sensus quilibet sentire dicitur illud idem numero obiectum, à quo patitur, nõ aliud simile, consequentia autem manifesta est: quia sensus illud idem iudicat, & sentit, quod recipit, ergo si recipit aliud numero calorem, alium numero iudicat, imo se eundem eam sententiam sequeretur, non iudicari, aut sentiri vnquam illummet caloris gradum, qui reuera in obiecto est: quod ita declaro: si ferrum frigidum coniciatur in ignem, & inde paulo post extrahatur, certe aut nihil, aut parum caloris ab igne recipit, quia resistit per frigus proprium: sic igitur etiam manus hominis, quæ in hyeme sit valde frigida, tangens ignem non sentiet calorem ignis, sed multo minorem calorem ignis, quia parum caloris materialis eo breui tempore recipit, quum ipsa frigore suo resistat: hoc tamen falsum esse experientia declarat; nam manus illa parum quidem caloris materialis in illo paruo tempore recipit, sed tamen sentit, & iudicat maximum ignis calorem, & eò maiorem iudicat, quò maior est excessus, atque distantia caloris ignis à frigore proprio, si verum est id, quod Aristot. dixit tactum sentire, & iudicare tactuum qualitarum excessus; patet igitur alium esse calorem materiale, qui tunc imprimitur ab obiecto, alium esse ca-

lorem spiritalem, qui similiter imprimitur ab eodem, & cognoscitur subiecto, quem huc cognoscitur maximum, ille verò debilis recipitur: & huius discriminis ratio est; quia actio, seu alteratio materialis, quum sit verus motus, & alteratio corruptiua, non fit subito, sed in tempore, propter resistentiam, vt diximus, contrarie qualitates, at sensio quidem qualitas fit subito, & sine aliqua mora, quia est alteratio perfectiua, sicut Aristot. dixit, proinde fit per actionem spiritalem, & per impressionem speciei spiritualis, cui nihil est contrarium, quod illi resistat, & ab ea pellatur. Præterea, sumitur argumentum validum à sensu communi, quantitas enim est sensibile commune, & sentitur per se, & imprimit speciem suam in organo; hoc enim est per se sentiri, vel igitur materialiter agit, vel spiritualiter: si materialiter, ergo est actiua, & ita quantitas similem quantitatem producit, quod est manifestè falsum, & ab omnibus negatum; agit ergo spiritualiter, quæ integra manet difficultas, quam illi solueret nequiverunt, quomodo, quum sit accidens materiale, possit speciem spiritalem producere sine ope externi agentis, non enim dicere potest illud esse lumen, quia, vt quantitas tactu sentiatur, non requiritur lumen. Similiter à multis sensibus proprijs, quæ materialiter actiua non sunt, argumentari possumus, nam durum, & molle, sunt sensilia per se sensu tactus, ergo si materialiter agere dicantur, durum imprimit in carne durum realem, quod tamen verum non est; caro enim nullam realem duritiam recipit, neque durum est aptum indurare, coguntur igitur confiteri durum agere spiritualiter: hoc igitur si in his manifestum est, non est negandum in alijs, nam vapores quoque non sunt actui materialiter, ideo eorum actio in linguam non potest esse nisi spiritualis; quare hoc idem dicendum est etiam de quatuor primis qualitibus, quæ sunt actiue materialiter, quum enim eadem esse debeat ratio sensationis in omnibus, in ijs præsertim, quæ eodem sensu sentiuntur; necesse est vt hæc quoque præter actionem materiale producant etiam speciem spiritalem. Hæc fuit Aristot. sententia in contextu 2. 1. lib. 2. de Anima, dicentis sensum esse suceptiuum formarum sine materia: hoc enim fieri alio modo non potest, nisi recipiendo spiritualiter, quia forma materialis non potest separari à materia, neque accidens materiale à subiecto; quare sensus formam materiale, quæ est in obiecto sensu, recipere eandem numero, abique eius materia nullo modo potest, at spiritualiter potest, quia recipit eius imaginem, quæ illam repræsentat, proinde dicitur illam eandem recipere per representationem: ideo locum illum optimè declarans Auerroes inquit; si sensus recipere debet formas sensiles cum materia, sequeretur sensu-

filia habere idem esse in anima, atque extra animam, utrobique enim haberent esse materiale, quod tamen falsum est, quia (inquit) in anima sunt intentionaliter, extra animam verò materialiter. Hoc idem significauit Arist. in context. 7. lib. 3. de Anima, quando dixit, animam esse quodammodo res omnes: quia res omnes vel sensiles sunt, vel intellectuales, anima verò per sensum est quodammodo res omnes sensiles, per intellectum verò est res omnes intellectuales: sensus autem fit res omnes sensiles, dum eas spiritaliter apprehendit, ceterum enim est ipsi non fieri ipsam sensilia materialiter accepta, quemadmodum neque intellectus fit ipsam intellectilia realia, sed recipit illa spiritaliter, hoc est, species a quibus illa representantur, & ita fieri omnia dicitur. Hanc sententiam tueri efficaciter Auerroes in Comment. 97 & 101. lib. 2. de Anima, ubi de odore ita argumentatur: si odor esset vapor corporis, non posset in loco remotissimo sentiri, ut se videntur a vulturbus cauerum remotissimorum odores, etenim fieri non potest, ut tanta vaporis quantitas ab illis corporibus exhalatur, quæ ad omnes partes totum ærem impleat per decem, & viginti, & plura millia passuum: quare non est quidem negandum id, quod illi dicunt; vaporem aliquem a corporibus odorabilibus exhalari, sed neque negari potest odores agere spiritaliter, ut omnia quæ considerauimus, argumenta demonstrant. Illud quoque de Aristot. sententia magnam fidem facit, quod ipse dixit sensile positum supra sensum non facere sensationem: quia nulla esse huic us dicta alia ratio potest, nisi hæc una, quod inter obiectum materiale, & organum necesse est speciem spiritalem intercedere in medio hoc enim negato, nullam asserere rationem aduersarij possunt. cur sensili supra sensum posito non fiat sensus: quod enim illi de vapore à corporibus exhalato dicunt, vanum est; quia vaporis consideratio ad solum olfactus sensum pertinet, quum ipsi aliquid omnibus sensibus commune ad interpretanda Aristot. verba adducere debuissent, nam in alijs non per vapores exhalatos sensationem fieri certum est; sed arbitrarium quoque est hoc ipsum dictum, & omnino carens ratione: quum enim odor habeat idem esse in tenui corpore vaporis exhalati, quod habet in illo, à quo exhalatur, in utroque enim habet esse materiale; necesse est ut eadem sit vtriusque ratio ad organum sensus, & ut non minus illud corpus, a quo vapor exit, quam vapor ipse mutare sensum olfactus per suum reale odorem aptus sit.

Vera opinio eius declaratio. Cap. V.

His reiectis opinionibus, ego accipiendam puto Alberti sententiam, quam & alij

plures sequuti sunt inquit Albertus qualitates sensiles talem habere naturam, ut multiplicent in medio speciem suam spiritalem, proinde vanum esse querere aliud externum agens, quum ad speciem producendam ipse suapte natura sufficiat: huiusce autem rei rationem reddens Albertus dicit omnem formam esse multiplicatiuam sui ipsius vel realiter, vel spiritaliter: quatuor enim primæ qualitates utroque modo agunt, ut calor tum calorem realem in alia materia producit, tum etiã speciem spiritalem in medio, & in organo sensus tactus: reliquæ verò omnes sensiles qualitates, & accidentia omnia sensilia per se, quum vim non habeant agendi realiter, saltem agunt spiritaliter; ut quantitas, licet non sit actiua actione reali, hoc est, productiua alterius similis quantitatis, spiritali tamen actiua est quum enim sit. De numero sensilium per se, speciem suam producit, quod non est aliam quantitatem producere, sed sui ipsius imaginem, quæ ipsammet representat: sic dicendum est de omnibus sensilibus per se tum proprijs tum communibus. Duplicem hanc actionem distinguens Albertus dicit aliud esse producere formam in materia, aliud esse producere formam tantum: etenim producere formam in materia est materialiter agere, & producere alteram similem formam materialem; forma enim materialis a materia, in qua recipitur, pendet in esse, & in conseruari, non ab agente, nisi solum in fieri, & tali actione non sunt actiua alia accidentia, quàm solum quatuor primæ qualitates, quæ ob id actiue appellari solent: producere autem formam tantum, non formam in materia, est spiritalem speciem producere, quia licet species sit in aliqua subiecta materia, ab ea tamen non pendet in esse, & in conseruari, sed ab agente, a quo producit. Quemadmodum igitur vana esset questio cur calor alium calorem materialem producat, quum nulla huius productionis sit alia ratio, quàm ipsamet caloris natura, quæ apta est ad alium calorem in alio generandum, ita etiam vanum est querere cur sensiles qualitates in medio, & in organo speciem suam producant, etenim suapte natura sunt aptæ ad speciem suam multiplicandam: quum enim multò maius sit agere realiter, & producere aliud simile materiale, quod est maioris entitatis, quàm producere speciem suã spiritalem, quæ minoris est entitatis, siquidem videmus qualitates, quæ materialiter agunt, agere etiam spiritaliter, multas autem agere spiritaliter, quæ realiter agere nequeunt, si non miramur, quomodo aliquæ realiter agant, cur mirandum est aliquas agere spiritaliter? num autem omnes penitus formæ tam substantiales, quàm accidentales eiusmodi sint, ut spiritaliter agant, & seipsas multiplicent, quod videtur asserere Albertus,

Iacobi Zabarellæ Patavinii

bertus, & alij, qui eius sententiam sequuntur; alienum est à presenti consideratione: satis enim nobis est, si eiusmodi esse dicantur illa omnia accidentia, quæ per se sensibilia sunt; siquidem nil aliud est sentiri per se, quàm speciem suam in sensu producere: de reliquis verò accidentibus, ac de formis substantialibus, quæ non per se sentiuntur, hoc est, non per speciem propriam, sed per alienam, certum est nullam ab his speciem sensibilem produci; quum enim nihil sit frustra in natura, nulla est ponenda species sensibilis, quæ nullo sensu sentiantur: quæri solum de his posset, an speciem intelligibilem in intellectu producant, quum omnia entia sint intelligibilia, quamuis enim non per propriam speciem moveant sensum, moveant tamen ut involuta speciei alienæ, quia visus non solum videt colorem, sed rem totam coloratam, licet solum per speciem coloris, & aliorum, quæ per se sensibilia sunt, ideo species hæc ad phantasiam delata movet intellectum, & imprimat in eo species intelligibiles etiam earum rerum, quæ nullam speciem sensibilem prodixerunt in sensu; nam intellectus agentis lumine collustratus rerum sensibilibus phantasmatibus apparenti intellectui nostro etiam illa, quæ non per propriam speciem, sed commissa, & involuta speciei rei per se sensibilis moventur sensum: sed de hoc disputare ad nos in præsentia non attinet, quum enim de eo tantum sit nobis proposita disputatio, an sensibiles qualitates ad producendam speciem spiritalem egeat aliquo externo agente, satis est si has solas considerando dicamus cum Alberto eas nullum aliud externum agens postulare, sed suapte natura speciem producere, quia sunt multiplicatae sui, & actiue spiritaliter. Dubitari tamen de coloribus potest, qui egent lumine ad speciem in medio, & in organo producendam; quare non sunt per se motui, proinde nec productivi speciei, sed egent agente externo. Ad hoc respondet Albertus, lumen non requiri ad colorem, sed ad medium solum illuminandum, proinde colorem esse suapte natura aptum ad producendam speciem suam in perspicuo, lumen verò non esse necessarium ad auxiliandum colori agenti, sed ad præparandum perspicuum recipiens, color enim ut agit, non indiget alio, sed quia agens non agit, nisi patiens sit aptum ad recipiendum, requiritur lumen propter medium recipiens, non propter colorem agentem. Sed hæc Alberti responsio difficultate non caret: nam Aristot. in contextu 18. lib. 1. de Anima loquens de intellectu agente, inquit eius officium esse facere ex potentia intelligibilibus, actu intelligibilia, quemadmodum lumen de coloribus potestate facit actus colores, non potest autem Aristot. considerare colores secundum se, prout colores sunt, quia etiam in tenebris sunt colores, sed solum prout sunt visibi-

les, & motui perspicui, asserit ergo colores fieri actu motivos à lumine, quum per se non sint motui, nisi potestate, igitur ad colorem, ut agatur perspicuum, inquit Aristot. esse necessarium lumen: sumitur etiam ex eodem loco visum & intellectum non differre in requiringdo externum agens ad speciem ab obiecto producendam, proinde ita obiectum visus indigere externò agente, ut obiectum intellectus ad speciem productionem eget intellectu agente, ideo non parva est inter philosophos disceptatio de eo quod Albertus tanquam notum assumit, an lumen requiratur ad colorem solum, an ad solum medium, an ad utrunque illuminandum: quia de re non est quòd in præsentia disputemus, ideo eam integram ad librum de visu committimus, ubi eam diligenter considerabimus, atque explicare nitemur. Ad propositum autem dubium satis est si in præsentia dicamus, concessa luminis actione ad speciem sensibilem producendam, non ob id dari sensum agentem in productione speciei, sicuti datur intellectus agens in productione speciei intelligibilis; magnum igitur est sensus & intellectus discrimen: datur enim intellectus agens distinctus ab intellectu patiente, at non datur sensus agens à sensu patiente distinctus, siquidem lumen non est sensus, imò agit ut obiectum sensibile, non ut sensus: & quamvis intellectus quoque agens agatur per se ut obiectum intelligibile, quam ut intellectus, sicut alio in loco declarabimus. is tamen non potest esse nisi alter intellectus, quia non potest eo munere fungi, nisi sit per se intelligibilis, omne autem per se intelligibile, est etiam intellectus: at lumen est quidem per se sensibile, & in visione fungitur officio obiecti sensibilis; inde tamen non inferitur, quòd sit alter sensus, qui dicatur agens; neque quòd præter obiectum visus detur aliud agens, siquidem lumen in visione non alia ratione interuenit, quàm ut obiectum; sed hoc in libro de visu diligentius declarabitur. Est etiam hæc in re summa annotatione dignum; accidens spiritale productum in medio tum idem numero dici posse cum accidente materiali, & quo producitur, tum diuersum ab illo: color enim in perspicuo, si secundum se consideretur, differt numero à colore materiali, & fortasse etiam specie, quum sit spiritalis, ille verò materialis; sed quatenus imago illius est, & illum representat, est idem numero cum illo, ita ut oculus colorem spiritalem recipiens dicatur videre illum in realem colorem, qui per illam speciem representatur: sic conceptus lapidis in mente partum est idem cum lapide reali, partim non idem, nam si formaliter, & secundum suam naturam consideretur, differt ab eo & numero, & specie, & genere, nam lapis realis est in Categoria substantiæ, at conceptus lapidis est qualitas in animo: quatenus autem est imago,

imago, quæ ipsum representat, est idem cum illo, & intellectus per illum conceptum dicitur intelligere lapidem realem, qui ab illo conceptu representatur; quare omne dubium hac in re tollitur, si Latinorum more loquentes hæc distinctione utamur, formaliter, & representatiuè; idem enim est per representationem, at non idem formaliter. Hinc colligimus differre inter se formam spiritalem, & formam realem, prout ad formam producentem referuntur, nam forma realis producta ab alia reali simili, vt calor à calore, non est eius representatiua, sed penitus differt numero ab illa: ob id autem contra recentiores argumentando dicemus; quòd si tangibile in sensum ageret materialiter solum, tactus non diceretur sentire illud ipsum obiectum tangibile, à quo pati dicitur, idque insolubile contra eos argumentum fuit, forma verò spiritalis differt modo aliquo à forma reali, producente, sed modo etiam aliquo est idem, quòd illa, quatenus eandemmet numero representat.

*Contrarietatum omnium argumentationum
solutio. Cap. V. I.*

Veritate declarata, superest vt omnia, quæ prius tacta sunt, dubia, & argumenta, quæ illi officere videbantur, soluiamus. Præmo loco soluendum est id, quod huius disputationis occasio fuisse videtur: obiectum est qualitas materialis ergo speciem spiritalem producere non potest, quia spiritale est nobilius, ac perfectius materiali, nihil autem agit supra suarum virium gradum. Ad hoc ego puto negandum esse consequentiam, & ad probationem negandum esse speciem esse obiecto nobiliorem, in hoc enim consistens puto multorum errorè, qui omne spiritale omni materiali nobilius esse exulmarunt, quod tamen non est vniuersè verum; in substantiis quidem verum est, quia substantiæ spiritales materialibus nobiliores sunt, & materiales non sunt cause spiritalium, imò potius spiritales sunt cause materialium, ideo nulla in his oritur difficultas: at in accidentibus spiritale ad materiale refertur, vt effectus ad causam producentem, & est minoris entitatis, quàm illud, idè & imperfectus, deficit enim ab integritate perfectionis illius, & à natura eius specifica; lux enim Solis nobilior est lumine ab ea producto in aere, quod est imago lucis, & accidens spiritale sic species coloris, quæ recipitur in perspicuo, ignobilior est colore ipso reali, & minoris entitatis; quam obrè color realis eam produciens non agit supra vires, sed infra vires, quia producit quoddam detenus & ignobilius se, quod vel eiusdem esse nature dicendum est, cum defectu tamen, & casu ab illius nature perfectione, & ita ab illo productum tanquam ab agente vniuoco, vel,

si dicere velimus, esse diuina nature, vt etiam dicere possumus, produciatur à colore reali, tanquam ab agente æquiuoco; agens autem æquiuocum potest suo effectu esse nobilius; reuera enim potest modo aliquo vniuocum, modo etiam aliquo æquiuocum agens appellari, & vtroq; modo est nobilius specie spiritali ab eo producta. Alterum fuit adductum argumentum à simili vt se habet obiectum intelligibile ad intellectum, ita obiectum sensibile ad sensum; at phantasma, quod est obiectum intellectus, non potest mouere intellectum sine ope intellectus agentis, ergo neq; obiectum sensibile potest mouere sensum sine ope alicuius externi agentis. Ad hoc neganda est similitudo enim quòd dicunt, vt se habet intelligibile ad intellectum, ita sensibile ad sensum, verum quidem est, at non secundum omnia, ideo non licet inferre easdem prorsus condiciones requiri ad sensibile vt moueat sensum, & ad intelligibile vt moueat intellectum; intelligibile quidem requirit auxilium agentis qui alter intellectus est, at sensibile non eget externo agente tanquam altero sensu, qui dicitur agens: ideo si de obiecto viuis concedamus quòd eget lumine, non tamen eget illo tanquam sensu agente, sed tanquam perfectione constitutrice obiecti; sicuti alio in loco declarabimus: aliorum verò sensuum obiecta omni prorsus dubio carent, etenim nullo abo egent, sed per se sola species spiritales produciunt. Ratio autem distentium sensus, & intellectus est in hoc positissimum constituta, quòd obiectum; à quo mouetur intellectus, est phantasma singulare, & sensibile, hoc vt moueat intellectum, transferri oportet de gradu inferiori in gradum excellentiorem; de gradu sensibili ad gradum intellectibilem; ideo quom non sit aptum ad id propriis viribus præstandum, eget aliquo per se intelligibili, à quo reddatur actus intelligibile: at obiectum sensus non eget vlla traductione de gradu in gradum, sed iam per se est sensibile, & vt tale est motuum sensus, in obiecto autem visus requiritur lumen, non ad ipsum traducendum de gradu in gradum, quum debeat seruire gradum sensibilem, neque ad altiorem sit euehendū: sed ob aliam rationem, quæ in libro de visu considerabitur. Ad verba autem Auerois dicendum puto cum alijs multis, Auerroem ibi non affecerant, sed sub dubio loqui; id enim dicit tanquam difficultatem tangens, & difficultatis causam; & eam insolutam dimittit: quòd si putasset esse reuera necessarium in sensu aliquod agens, vt in intellectu, certe alio saltem in loco id declarasset, & quodnam sit docuisset; de hoc tamen nullo alio in loco aliquid amplius dixit, quare eius ipse opinionis non fuit. Ad argumenta verò recentiorum probantium obiecta quatuor sensuum materialiter tantum agere, non est difficile respon-

Iacobi Zabarellæ Patauini

dere : quod enim de tangibilibus, ac de gustabilibus dicunt, ea non agere, nisi carnē, & linguam tangant, id nihil est: quia secundum Aristot. neq; caro est instrumentum tactus, neque lingua gustatus, sed vtraque est mediū deferens obiectum ad organū, quod intimum est; quare nihil nobis officit iste contactus, quum certū sit etiam colorem tangere necessariō mediū perspicuum, si debeat in ipsum, & in organum agere: cōcedimus etiam quatuor primas tactiles qualitates materialiter agere in carnem, & imprimere reales similes qualitates, quis enim hoc inficietur? at non ob id fit vt spiritaliter non agant, dicimus enim eas & materialiter, & spiritaliter agere, non enim facerent sensuonem, si materialiter tantum, non spiritaliter agerent, nam hoc esse necessarium iam demonstrauimus. ideo etiam de saporibus dicimus, nil nobis officere quod materialiter agant, & imprimant in lingua saporem realem; hoc enim etiam dubium est, nos tamen in præsentia condonamus, quia per hoc nõ fit, quin agant etiā spiritaliter, & ita faciāt sensuonem. Illud verò, quod de sonis, ac de odoribus dicunt, aliqua cōsideratione dignum est: nam si cōcedamus, sonum esse realem motum, & odorē esse vaporem corporeum, dicendum erit, esse necessarium concedere etiā spiritalis, per quos sensus fiat, seu in medio, seu saltem in organo sensus receptos, neq; videtur negari posse odoratum fieri etiam sine alicuius vaporis exhalatione, multa enim faciunt odorem per longum aeris spatium, quæ tantam vaporis copiam emittere uulgo modo possent. Sed dicere etiam possumus, imò debemus, species has spiritalis, quæ a sensibilibus producuntur, non ea ratione dici spiritalis, quod nõ sint res aliquæ, sic enim essent nihil, sed res quædam sunt, licet tenuis entitatis, & imagines, quibus aliæ res representantur; ideo gradus habent, & aliquæ magis, aliquæ minus ad materiale naturam accedunt. proinde magis, vel minus pendet à materia, in qua recipiuntur: ideo concedere possumus aliquas esse, quæ ad motum aeris modo aliquo commouentur, & alias magis, alias minus: sonus igitur, qui ad aures detur, videtur tum spiritale quoddam, tum materiale esse, non est enim talis motus aeris, qualis fit flantibus ventis, vel quando ab aliquo pellitur aer, non fluit enim aer in sono, sed solum tremere videtur non mutato loco, atq; is tremor est imago representatiua illius motus, qui est verè fluxus aeris, & ex corporum mutuo ictu primum factus est: ille nanque est vere realis motus; ille verò, qui ad aures deferretur, videtur aliquantum ad spiritalem naturam accedere, quia sine aeris fluxu partes ipsius ordinatum trahunt, dum vna alteri suum tremorem communicat: sed ordo temporis aliquid denotat materialis naturæ, quia non eodem

tempore, quo fit, ad aures peruenit, sed aliquanto postetius, idque necessarium est (vt ait Aristot.) quia medium est quantum, atque diuisuum: signum autem spiritalitatis in sono est, quod non penitus ad aeris agitationem mouetur, nam seruntur soni ad aures etiam contra venti fluxum, & sentiuntur, licet debilius: credendum autem est speciem adhuc spiritaliorem fieri in aere illo congenito, qui auribus inclusus organum auditus esse existimatur. Idem de odore dicendum est: medium enim quoddam est inter perfectè materiale, & perfectè spiritale, quod nullo modo pendet à materia, pendet enim modo aliquo à subiecta materia, quia modo aliquo sequitur subiecti aeris motum. Igitur non idem est spiritalitatis gradus in omnibus speciebus sensibilibus, sed in aliqua maior, in aliqua vtrò minor; maxime quidem spiritalis est species coloris, quum à nullo aeris motu, & ne à vehementissimò quidem vento moueri possit; reliquæ verò aliorum sensuum species videntur esse mediæ inter materiale, & spiritale, aliquid enim habent materialis naturæ, sed cum defectu quodam, & casu à natura specifica, à qua producuntur, propter quem defectum, atque (vt ita dicam) entitatis imminutionem spiritalis dicuntur, atque etiam quia sunt imagines representantes obiectum perfectè materiale: hoc autem non absque ratione fit; nam si potest accidens materiale producere accidens tum spiritale, tum perfectè materiale, potest etiam producere medium inter vtrunque, & tum maiorem, tum minorem facere spiritalitatem, quia si potest extrema producere, rationi conuenit esse vt possit etiam media. De spiritalium igitur specierum productione, quæ propositæ quæstionis prior pars fuit, hæc dicta sint.

De sentiendi actu, à quoniam agente producatur, & ratio aliorum sententiæ. Cap. V 11.

SEquitur altera huius nostræ disputationis pars, à quoniam agente producatur sensus: quum enim aliud sit speciem producere, aliud sit facere sensuonem, quia in aere est species coloris ab obiecto producta, non tamen ibi est sensus; ideo postquam considerauimus à quoniam agente species producatur, considerandum etiam est, à quoniam producatur sensus: quoniam enim operatio quædam est, aliquid esse agens oportet à quo producatur, idque necesse est esse duorū alterum, aut sensum ipsum, si sensum habere vim adiuuam fateamur, aut obiectum, si negemus sensum agere, aut etiam simul vtrunque: ideo varix hæc de re sententiæ ortæ sunt, quas multi diffusissimè examinant, vt Io. Gandauensis in lib. 1. de Anima, & Genua, & alij recentiores com-

omplures; ideo quum totam hanc disputationem omnes legere in aliorum scriptis possint, ego strictim, & paucis verbis quid alij sentiant referam, ut ex eorum disputatione intelligatur in quouam huiusce rei difficultas constituta sit; deinde in veritate declaratione diligentius immorabor. Prima est Thomæ opinio qui in lib. 2. de Anima, contextu 149. & alij in locis omnino negauit esse in sensu aliquam vim actiuam, & dixit sensum sola vim passiuam esse præditum, ut videtur ubique asserere Aristi. qui semper dicit sentire esse pati, & operationem sensus consistere in patiendone, & nunquam tribuit sensui vim actiuam; unde colligitur agens producens sensationem esse solum obiectum perfectiorem mediam ab eo productam. Vtitur autem Thomas argumento tali: ratio, quæ mouit Aristi. ad ponendum intellectum agentem præter obiectum intelligibile, fuit, quoniam agens debet esse actu, at obiectum intellectus, quod est phantasma, non est actu intelligibile, ideo indiguit intellectu agente, à quo transferretur de gradu in gradum, de intelligibili potestate ad intelligibile actiuam. si phantasma esset per se intelligibile actu, non posuisset Aristor. intellectum agentem; atqui obiectum sensibile, quod extra animam est, est per se actu sensibile, ergo superflue agens est sensus agens; quum solum obiectum sufficiat ad mouendum sensum, & producendam sensationem. Præterea idem agens, quod pro aliqua forma dispositionis in patiens inducit, dicitur etiam illam formam producere; at obiectum producit speciem in organo tanquam dispositionem necessariam pro sensatione, quam necessario consequitur sensus; ergo etiam sensationem producit; vel formam idem argumentum si agens datur formam dat omnia consequentia formam, ut habemus in contextu 31. octauæ Physic. & in 21. & 25. lib. 4. de Cælo. at obiectum sensibile producit in organo speciem, quam ex necessitate cõsequitur sensus; ergo etiam sensationem producit. Ioannes autem Gandauensis cõtrariam opinionem sequutus est, & dicit sensationem non ab obiecto produci, sed à solo sensu; ob id in singulo sensu duas re distinctas facultates posuit, vnam agentem, & alteram patientem, ita vt detur viuis patiens, & alter visus agens in eo leui animali, & ille recipiat solum, hic verò solum agat, & sensationem producat, sicut etiam in alijs sensibus; quare secundum ipsam quinque sunt sensus actiui, & alij quinque passiu, & sicut agens producat speciem in sensum est obiectum, ita recipit speciem, quod sensationem producit, est sensus agens. Tertiam sententiam defendisse, videtur Scotus in 1. Sentent. distinct. 3. quæst. 7. quod sensus à duobus simul agentibus producat, nempe à potentia actiua sensus tanquam agente primario, & ab obiecto tanquam secundario, & ma-

lacobi Zab. de Anima.

nus præcipuo, ita vt neutrum sine altero sit totale agens sensationem producat, sed vtrunque simul, & vtrunque propriam operam præstet in producenda sensatione. hoc autem quomodo intelligat, atque declarat Scotus, & quibus argumentis tum habet sententiam probet, tum plures alias reprobet, in prædicta eius prolata questione legi potest; nolo enim prolata illam disputationem in medium adducere, sed satis habui sententiam Scoti breuiter tetigisse.

Omnium dælarum Opinionum confutatio. Cap VIII.

Sed hæ omnes sententiæ magnis difficultatibus vigentur. Primum quidem aduersus opinionem Thomæ est argumentum loannis Gandauensis efficacissimum, quod apud eum legere possumus longo sermone expositum; nititur enim quatuor fundamentis, vt ibi videre est: sed eius argumenti vis breuiter collecta in hoc consistit, quod sequeretur, obiectum externum, vel saltem speciem, quæ ipsum representat, esse nobiliorem sensu; cuius consequentis falsitas itans manifesta est, quia sensus est forma substantialis cognoscens, & valde nobilis, obiectum verò & eius species est accidens ignobile, quod non est dicendum esse nobilius sensu; consequentia verò sic probatur illud est perfectius altero, cuius perfectissima operatio est nobilior perfectissima operatione alterius, nam operatio indicat essentiam; atqui perfectissima operatio sensus apud Thomam est pati, & recipere sensationem, ipse namque nullam in eo concedit vim actiuam, perfectissima verò operatio obiecti, seu speciei est agere, & producere sensationem; nobilior autem est agere, quam pati; igitur obiectum erit nobilior sensu; nititur tamen Thomas hoc argumentum soluere in lib. 2. de Anima loco prædicto, & inquit nil aliud per hoc ostendi, nisi obiectum esse sensu nobilior secundum quid; nam quatenus obiectum est actu tale, sensus verò est talis potestate, carens obiectum nobilior est quoniam actus est potestate nobilior; per hoc tamen non stat, quin substantia sensus, quæ anima est, sit absolute nobilior obiecto, siquidem frequenter contingit vt aliquid sit absolute nobilior aliquo, sit tamen ignobilior secundum aliquam conditionem. Sed reuera argumentum per hoc non soluitur; quia in argumento sumitur non solum operatio aliqua, qualicumque ea sit, sed operatio perfectissima, & maxime præcipua; quoniam igitur præcipua operatio sensus, est sentire, & ad hanc à natura dirigitur sensus, & eam edit patiendone, obiectum verò ad eam concurret vt agens, & hæc est perfectissima operatio obiecti prout sensibile est, & ipsius sensus quatenus est sensus, præcipua verò operatio declarat essentiam; ideo sequitur necessario

T 2 obiectum

obiectum esse nobilior anima: quare argumentum Gandauensis validissimum est. Sed ipsa quoque Gandauensis sententia difficultatem patitur: quum enim ponat sensum agentem, & (sensum) patientem re distinctos, querendum est, an ambo cognoscant, an solus patiens; nam si ambo, ergo alter superuacaneus est: & præterea si ambo sentiunt, ergo ambo patiuntur, quia secundum Aristot. sentire est pati; quare etiam sensus agens patitur, ergo ab alio agente, & sic res in infinitum ibit: si vero sensus agens non cognoscit, sequitur aliud abstrudum, facultatem non cognoscentem esse nobiliorem cognoscente, agens enim est nobilior patiente, quare sensus agens, qui non cognoscit, erit nobilior sensu patiente, qui cognoscit. Vidit Gandauensis argumentum hoc, & ipsum solum putauit dicendo sensum quidem agentem non cognoscere, sed utrunque esse secundum quid nobiliorem altero variis rationibus; nam sensus agens est nobilior patiente quatenus agens, sensus autem patiens est nobilior agente quatenus cognoscens. Sed hæc euasio inanis est: nam, ut antea aduersus Thomam dicebamus, ex perfectissima operatione inferitur maior perfectio absolute, nec solum secundum quid; perfectissima autem operatio sensus est cognoscere, & ea competit patienti, non agenti, ergo patiens est absolute nobilior, quum autem talis sit, non potest à natura dirigi ad patiendum ab alio agente ignobiliore. Illud præterea aduersus sententiam Gandauensis considerandum est, ipsam non seruare, ut seruare se putat, proportionem, seu similitudinem sensus cuius intellectu, ut scilicet præter intellectum patientem datur intellectus agens re distinctus ab illo, ita detur sensus agens re distinctus à sensu patiente, etenim alio in loco demonstrabimus officium intellectus agentis non esse sensationem producere in intellectu patiente, sed solum speciem producere: itaque si similitudo seruanda sit, oportet sensum agentem requiri, ad productionem speciei, non ad sensationem; vel præter intellectum agentem, qui speciem producit, dari aliam intellectum agentem, qui sit causa effectrix intellectualionis: quæ omnia vana sunt. Scoti quoque opinio admittere non est, quia nullo modo asserendum est, obiectum esse causam sensationis effectricem, neque ut primariam, neque ut secundariam. Sic neque speciem; propterea quod sensio est formaliter cognitio, obiectum vero nullam potest vim habere efficiendi cognitionem, licet possit aliquid sensui subministrare necessarium ad sensationem; effectrix enim speciem, sine qua sensio non fieret, sed ipsius sensationis nullo modo est causa effectrix: ipsa verò species in sensio- ne non habet locum agentis, sed solum for-

mae generatæ, & effectus producti, neque potest agere in organum, in quo tanquam forma in subiecto recipitur, forma enim in subiectum suum non agit. De ipso quoque sensu dubium est, quomodo idem possit esse actiuus, & passiuus, quom nihil idem in se ipsum: quod si dicatur distinctus esse agens à patiente, incidimus in opinionem Gandauensis modo refutatam, & in aliud præterea absurdum, quod eam insequitur, quod Aristot. in tractatione de sensibus mancus ac diminutus esset, quum de sensu agente distincto à patiente nihil vquam dixerit, sed vnicum, qui patiendi operatur, considerauerit.

De actione sensus vera sententia. Cap. I X.

AD hanc difficultatem soluendam duo à nobis declaranda sunt; vnum, à quonam agente sensio producatur, alterum verò, quonam sit huius actionis modus, hoc enim ignorato, nil possumus intelligere, quia multis dubijs perturbemur necesse est. Quod ad alteram attinet, sequendum est arbitror Græcorum sententiam, quam passim apud eos legimus in libris de Anima, & apud Alexandrum in t. suo de anima libro, in capite de intellectu practico, & speculatio, & quam plures recentiores sequuti sunt; quod eadem sit facultas sensibilis, quæ & agit, & patitur varijs rationibus: quum enim eadem anima duobus muneribus fungatur, tum in informet organum, quod sine ipso non esset organum; nisi æquiuocè: tum organo à se informato utatur ad operandum: ratione prioris muneris patitur, proprium enim organum officium est speciem recipere, & pati, ideo anima sensibilis quatenus dat esse organo, constituit proprium receptiuum speciei sensibilis, & ad hanc receptionem refertur anima ut ratio recipiendi: facta autem receptione, anima utatur organo dum speciem in eo receptam indicat: itaque recipere est organi animati, iudicare autem est solius animæ; & ratione iudicij anima dicitur agere, quia nil aliud est iudicare, quam sensationem producere: simile huic est id, quod Averroes de motu elementorū dicit in Comment. 28. libro 3. de C. glo, forma elementari vt est forma, mouet, mouetur autem vt est in materia: nam quatenus materiam informans, & conditans tale elementum; dicitur principium passiuum, motus elementum naturalis, ipsa vero secundum se forma est principium actiuum eiusdem motus. Hæc est Arist. sententia in contextu 127. lib. 2. de Anima, vbi dicit odorare non esse solum pati, quia hoc datur, sequetur aërem odoratè dum odores recipit, sed esse sentire: quasi dicat, odorare est aliud quiddam præter pati, est enim sentire, hoc autem, est iudicare, quod est agere. Sic etiam

in contextu 37. eiusdem libri aperte dicit animam esse causam effectricem sensationis: quare non est verum id, quod à Thoma pro comperito assumitur, Aristot. nunquam dixisse sentire esse agere, sed solum pati. Hoc idem significat Aristot. in contextu 140. eiusdem libri, dicens: actio visus dicitur visio, sed actio coloris nomine caret: sic enim denotavit aliud esse impressionem coloris spiritalem in organo, quæ fit à colore materiali agente; aliud esse sensationem ipsam, quæ dicitur visio; si namque visio nil aliud esset, quam impressio speciei, actio coloris esset visio, quod ibi Aristot. negat: hoc idem ex verbis Aristot. colligimus in contextu 16. noni Metaphysic. ubi actionem immanentem distinguens à transiente, dicit visionem esse actionem immanentem: quia est in ipso agente; per hoc enim differt actio immanens à transiente, quod immanens est in ipso agente, transiens verò est in aliquo alio separato ab agente, vt edificatio est in externa materia, non in edificante: sic igitur visio est actio immanens, quia recipitur in ipso agente, nempe in anima, seu in corpore animato quatenus est animatum: quod si nullum aliud agens haberet visio, nisi materialem colorem, esset absque dubio actio transiens, quod ibi Aristot. negat; putat igitur causam visionis effectricem esse animam ipsam. Hoc idem comprobatur argumento satis manifeste sumpto ab experientia: nam sæpe contingit, vt rem coloratam ob oculos positam non videamus, quia licet fiat impressio speciei in oculo (nulli enim existente impedimento id negari non potest) attamen anima alijs rebus intenta speciem illam non iudicat: non sola igitur speciei receptio est visio, sed etiam iudicatio; nam si sola receptio esset visio, id quod diximus, euenire non deberet; ergo præter receptionem speciei requiritur etiam animæ actio, qua species iudicetur, proinde neque obiectum, neque eius species est causa effectrix visionis.

De modo, quo sensus in sentiendo agit. Cap. X.

Quoniam igitur præter actionem obiecti, qua producitur species, necesse est aliam esse ipsius animæ actionem, qua eadem species iudicetur, neque propterea duplex est sensus, vnus patiens, alter verò agens, sed vnus & idem, qui varijs rationibus & patitur, & agit; restat vt modum, quo hæc actio fit, consideremus: nam dicere sensum iudicando agere, modum autem huius actionis non declarare, est ferè nihil dicere, quum in eo animus non acquiescat, quia dubium manet, quomodo idem possit agere simul, & pati ratione eiusdem operationis, quoniam præsentem obiecto statim, & momento temporis sen-

Lacobi Zab. de Anima.

sio fit. Hoc igitur est à nobis in præsentia considerandum, quum ab alijs satis declaratum esse non videatur, quum solum dixerint sensum agere iudicando, sed huius actionis modum non declarauerint. Non est approbandus modus à Simplicio positus, quem apud eum legitimus in contextu 60. lib. 2. de Anima, ubi dicit animam sensibilem habere sensibilia consubstantialia, quemadmodum anima intellectiua habet intelligibilia consubstantialia; hæc enim negantur penitus ab Aristot. qui putauit & intellectiorem, & sensationem fieri per solum receptionem speciei ab obiecto externo; neque aliam speciem seu sensibilem, seu intellectualem concessit præter illam, quæ ab obiecto materiali imprimitur. Præterea neque sic declaratur quomodo sensus agat; inquit enim Simplicius colorem agentem in oculum non imprimere speciem, sed excitare animam ad videndum colorem sibi essentialiter insitum, & ita excitatam animam iudicare: at per hoc non tollitur dubium, quomodo aliquid agere possit in seipsum; nam in illa excitatione patitur potius anima, quam agit, in iudicando autem nec agere videtur, nec pati, quoniam sensibilia illa consubstantialia ab ipsa animæ substantia non distinguuntur; quomodo igitur idem secundum ideam potest in eodem actu & pati & agere? Ego puto modum hunc posse declarari per illa, quæ de intellectu dicuntur ab Aristot. in contextu 8. lib. 1. de Anima, & in 37. eiusdem de intellectu, ac de sensu; inquit enim intellectum intelligendo fieri rem intellectam, & sensum sentiendo fieri ipsum sensibile, ita vt visus in videndo fiat color, non quidem materialis, sed spiritalis: quemadmodum enim intellectus dum speciem receptam iudicat, fit res illa, quam recipit; ita dum oculum colorem recipit, & anima ipsum iudicat, dicitur anima fieri color ille, non enim cognoscit, nisi fiat res ipsa cognita: ob id aer, & alia perspicua recipiunt quidem colores spiritales, sed eos non sentiunt, quia non iudicant; non iudicant autem, quia non habent hanc vim vt fiat illud, quod recipiunt, hoc enim non competit formæ immerse penitus in materia, cuiusmodi est forma rei inanimatæ; sed solum animæ, quæ est aliquantum elata supra materiam, & naturæ imperat per cognitionem; magis quidem eleuatus est intellectus, quam sensus, quum in operando non vtatur aliquo organo recipiente, sed ipse sine organo tum recipiat, tum fiat illud quod recipit; est tamen modo aliquo supra materiam eleuatus etiam sensus, vim enim cognoscendi habet & quamvis speciem non ipse recipiat, sed organum animatum, vt oculus, tamen non organum iudicat, sed anima ipsa, & in iudicando fit res illa, quam iudicat: hoc igitur iudica-

T t 3 re,

Iacobi Zabarellæ Patauini

re, & fieri rem ipsam iudicatam, est proprium animæ opus, & anima est eius causâ effectrix, non tamen per veram actionem, quâ mutatur patiens ab agente, sed per solam emanationem; & per hoc soluitur omnis difficultas, quæ aliter solui non potest, nã omne verè agens eget patiente, in quod agat, neque potest idem pati, ac recipere aliquid à semetipso: propterea illi, qui hæc duo agentia non distinguunt, ostendere non possunt, quomodo idem sensus patiatur, & agat, nos verò dicentes sensum per solâ emanationem efficere sensiohem, & hanc dubium tollimus agens eam per emanationem non agit in aliud, sed necessariò in seipsum, emanat enim ab illo operatio, & in ipsomet remanet, ideo talis agentis actio nunquam est transiens, sed semper immanens, veri autem agentis actio est semper transiens, quoniam tali actione nihil potest agere in seipsum, sed solum in aliud extra se, & in hoc distinguitur actio immanens à transiente. Recipit igitur in oculo coloris species, cuius effectrix causâ est color materialis externus, emanat ab ipsâ natura animæ, vt in sua substantia imbibat illam speciem, & fiat spiritaliter color ille, quem sentit dicitur: hoc modo anima est sensiohis causâ effectrix per emanationem, & hæc operatio emanat ab anima, recipitur autem tum in ipsamet anima, tum in toto oculo animato; quatenus enim anima est, quæ iudicat, & fit spiritaliter res cognita, eatenus in anima sensio fieri dicitur, sed quatenus species in oculo animato recepta est, & anima quoque ipsa non extra oculum est, sed in oculo, imò est ipsâ oculi forma, & essentia, quæ oculus est oculus, eatenus in oculo fieri sensio dicitur, & ipsi attribuitur, ita vt oculus dicatur sentiens vt quod, anima verò non vt quod, sed vt quo. Similis autem huic actioni animæ est illa, quæ aliàs diximus elementum moueri à seipso, nam ea quoque est actio per emanationem, proinde non transiens, sed immanens est, vt eo in loco cum diligentia declarauimus. Per hæc autem, quæ modo diximus, ratio facillè affertur, cur aliquando non videmus ea, quæ ob oculos habemus, tunc enim anima intenta est considerationi alterius rei, & est facta res illa, non potest autè simul fieri duæ res, ideo dum vnâ speciem recipit, ac iudicat, non potest fieri alia res: tunc igitur recipitur in oculo species coloris, at non iudicatur, propterea quod anima cuius est iudicium, tunc est facta alia res, nec potest fieri color huic receptus, nisi desinat esse res illa alia. Ex his omnibus colligimus tria hæc in sensiohe notanda esse, quæ Latini tria insipientia appellarunt, ordinata, atque distincta, si non tempore, saltem natura: primum enim ab actione obiecti materialis fit in organo receptio species, vt coloris in oculo; secundò anima iudicium profert, & ita agere dicitur; ter-

tiò recipitur iudicium in toto composito, nempe organo animato, & ita anima tanquam eius pars dicitur pati: primum quidem instans potest etiam tempore præcedere reliqua, vt diximus de illo, qui res præcipientes non imaduerterit, potest etiam non præcedere tempore, sed solum natura, at secandum non potest præcedere tertium tempore, sed natura tantum præcedit, quia visio est simul iudicatio, seu actio animæ, & receptio oculi animati, quemadmodum simul tempore forma elementi est mouens quatenus est forma, & mota quatenus est in materia, ita vt agere sit solum animæ, pati autem non solum, sed organi animati: ideo Aristot. quando effectricem causâ sensiohis considerat, eam refert in solam animam, non in compositum animatum, vt in contextu 37. lib. 2. de Anima, quando autem considerat subiectum recipiens sensiohem, & cui sensio attribuitur, id negat esse animam, sed dicit esse ipsam compositum animatum, & hæc etiam ratione inquit sensum pati, quia considerat organum animatum, quod reuera patitur: de sensu autem loquens semper dixit ipsum patiendo operari, quia sentire non est solum iudicare, sed complectitur omnia illa tria momenta; quorum primum & vltimum passiones sunt organi animati, & primum est passio facta ex actione obiecti externi, ideo tria illa in vnum colligendo, & tanquam vnâ operationem considerando, ea respectu sensus vocata est passio, cuius actuum principium est obiectum externum, ideo respectu totius operationis sensus dicitur patiens, obiectum verò dicitur agens, per hoc tamen non stat quin inter duo illa extrema momenta tertium medium intercipiatur, in quo sensus agere dicitur, quemadmodum declarauimus.

Quod argumenta aduersus alios adducta prædictæ sententiæ non officiant. Cap. XI.

Hæc nostra sententiâ ex eo maximè comprobatur, quòd eam sequentes illa omnia absurda euitamus, quæ aduersus alios adduximus: nam secundum opinionem Thomæ agens esset ignobilis patiente, quod iuxta sententiam nostram non sequitur, quoniam sensiohis productionem totam animæ, nullam sensu attribuiamus. Argumentum quoque allatum contra Gandauensem nobis non officit: nos enim non duos distinctos sensus ponimus, sed vnum, qui & agat, & patiatur diuersis rationibus, & ita cognoscat: sed causâ erroris Gandauenis fuit, quia non cognouit agens per emanationem, ideo, quom ostendere non potuerit quomodo idem sensus patiatur, & agat, duos re distinctos sensus introduxit. Facimus etiam in hoc simile sensum intellectum, quòd vt sensus suapte natura sensiohem producit,

dicit, ita intellectus noster producit intellectiōnem, non intellectus agens: qua in re deceptis sunt multi, sicut alio in loco demonstrabimus. Tandem nobis non obfuit illa, quæ aduersus Scotum dicta sunt: nos enim in productione sensationis nullam obiecti actionem attribuimus, sed totam animæ sentientis: deinde ita ponimus eundem sensum agere & pati, vt in nullam difficultatem incidamus, siquidem actiūm esse dicimus non actione vera, sed per solam emanationem; talenti autem actionem si negemus, nulla dabitur actio immanēs, quoniam uera actione nihil potest agere in seipsū. Non facimus etiam Aristot. maneam in tractatione de sensu, quia vnicum sensum ponimus, quem ipse dixit operari patiendū, sed non omnino negauit eum agere, quemadmodum ante demonstrauimus.



POST tractationem de sensu in communi hic Aristoteles transcendendum esse inquit ad agendum de singulari sensib. agendo ante omnia de obiectis sensibilibus iuxta methodū iam constitutam in contextu

trigesimotertio huius libri. Et quia nomina ambigua in primis sunt distinguenda, sensibile autem multipliciter dicitur, ideo dicit cognoscendam esse distinctionem sensibilem, vt cognoscamus ex quonam sensibili procedendum sit ad cuiusque sensus naturam indagandā, sed de hac methodo Ioannes Grammaticus dubitat, quia iam Aristoteles dixerat primo loco esse de obiectis agendum, postremo autem de ipsis facultatibus, attamen in hoc capite egit primo loco de sensu in communi nulla præmissa tractatione de sensibili in communi. Respondet, Aristotelem ita locutum esse de sensibili in communi, vt egit de sensu in communi, quoniam in contextu quinquagesimosecundo dixit, elementa esse sensibilia siue secundū se, siue secundum accidentia sua. Sed hæc responsio mihi satisfacere non potest quoniam ibi Aristoteles id dixit non vt ageret de sensibili in communi, sed vt rationem redderet dubitationis propositæ eodem in loco. Neque ob id docet aliquid de sensibili in communi, dum indistincte dicit elementa sensibilia esse, siue secundum substantiam suam, siue secundum accidentia, hoc enim dicere non est aliquid de sensibilibus docere, quod prius fuerit in cognitum. Ego dicendum puto non esse hæc de re dubitandum, cum ipse Aristoteles hoc omne dubium tollat dicendo, *Et de sensibilibus primo*, asserit enim se prius de sensibilibus acturum, quàm de sensibus ipsis, cur ergo dubitamus? at (inquit Ioannes) iam prius egit de sensu in communi, nec uidetur egisse de sensibili. Ego vero dico eam non esse appellandam tractationem de sensu, sed præludium quoddam tractationis de sensu, in quo Aristoteles quædam nos præmonet, antequam de sensibus tractationem aggrediatur. Sensus enim vt operationem respiciens non est aliqua una natura communis vniuersa, neque unum habet commune obiectum, quod considerari potuerit, notum enim est, aliquid dari sensibile, nec demonstratione indigebat, hoc autem quodnam sit, & quale sit, explicari non poterat, nisi separatim agendo de singulari singulorum sensu obiectis immo tota illa tractatio ad hunc scopum videtur ab Aristotele fuisse instituta, vt per eum ratio propositæ methodi redderetur, nempe cur primo de sensibilibus agendum sit. Cum enim ibi docuerit sensum pati ab obiecto, tanquam potestare talem a tali actu, ita ut talis sit sensus potestare, quale est obiectum actu, iam patet ratio, cur ab obiectis progrediendum

TEXTVS LXIII.

Dicendum autem secundum vnumquemque sensum, & de sensibilibus primo. Dicitur autem & sensibile tripliciter, quorum duo quidem dicimus per se sentire, vnum autem secundū accidēs. Duorum autem, aliud quidem proprium est vniuscuiusque sensus, aliud autem commune omnium. Dico autem proprium quidem, quod non contingit alio sensu sentiri, & circa quod non contingit decipi: vt visus coloris, & auditus soni, & gustus saporis; tactus autem plures habet differentias. Sed vnusquisque iudicat de his, & non decipitur, quod color sit, neque quod sonus, sed quid sit coloratum, aut vbi, aut quid sonans, aut vbi. Talia igitur dicuntur propria vniuscuiusque.

Iacobi Zabarellæ Patauini

dum sit. Ratio enim est, quoniam obiectum est notius ipsa facultate, cum actus notior sit quam potentia. Hoc igitur constituto, Aristoteles in singulis sensibus hanc normam seruat, cum enim singulorum naturam inuestigabit, docebit prius, quid nam sit obiectum cuiusque sensus, quia eo cognito, cognoscemus etiam singulam facultatem, quidnam sit, & qualis esse debeat. Sed neque eam partem leuiter considerando dubitare debemus, cum enim sensum descriperit per obiectum sensibile, non possumus dicere non esse ibi actum de sensibili, immo inde patet notius esse sensibile sensu, cum illud Aristoteles ad huius declarationem acceperit, iam enim dixi, sensibile communiter acceptum notissimum esse, & ab Aristotele ibi ut notum considerari, quo fit, ut non possimus dicere considerationem sensibilis ibi fuisse ab Aristotele prætermisam. Ad rem igitur redeundo, facit hic Aristoteles diuisionem sensibilem in tria, dicens aliud esse sensibile per se aliud uero per accidens; & sensibile per se adhuc esse duplex, aliud proprium unius tantum sensus, aliud uero pluribus commune. Et statim in secunda parte huius textus declarat sensibile proprium, deinde in textu sequente declarabit sensibile commune, & tandem in sexagesimo quinto sensibile per accidens. Deinde quando dicit: *Dico autem proprium quidem*, declarat sensibile proprium per duas eius conditiones, una est, quod non contingit, ut alio sensu sentiat nisi uno, sic enim proprium est illius sensus obiectum, ut color est proprium obiectum visus, quia nullo alio sensu potest percipi; altera est, quod circa ipsum non decipitur sensus, visus enim in iudicando colore non decipitur, nec auditus in audiendo sono; at circa reliqua sensilia magis decipiuntur sensus maxime uero circa sensilia per accidens, substantia enim est sensibilis per accidens, & circa eam facile decipitur sensus, nam visus albi iudicans non decipitur sed decipitur credens esse fannam, cum sit nix, & sic etiam recte iudicat aliquod suauum esse, decipi tamen facile potest credens esse mel, cum sit bilis. Sicut auditus in iudicando sono non decipitur, sed de loco facile decipitur, putans esse in eo loco, cum sit in alio, & ita de aliis sensibilibus per accidens: cum enim sint adnexa sensibilibus per se, sensus in iis diiudicandis facile decipi potest. In uerbis non est, cur dubitemus, quod Aristoteles non nominet omnes sensus, sed omitteat olfactum, qui est odoris tanquam obiecti proprii, non est enim eius consilium hic enumerare omnes sensus, sed exempli tantum gratia reliquos nominat, poterat omnes nominare, poterat unum tantum, uel duos, quatuor autem nominauit. De tactu autem inquit Aristoteles, huius obiectum tangibile plures habere differentias, quia nullum cognoscimus commune

obiectum tactus, quod obiectum adequatum dici possit, sed plura esse uidentur, & plures contrarietates, ut calidum, & frigidum; humidum & siccum, graue, & leue; durum, & molle; asperum, & lenne, & si quæ alia sunt tangibiles qualitates, quas omnes non ita ad unum commune genus reducere possumus, ut omnes colorum differentias reducamus ad unum commune genus colorem tanquam obiectum visus adequatum. Ideo Aristoteles postea in capite de tactu dicturus est dubium esse, an tactus sit unus sensus, an sint plures, uideatur. n. plures cum plures sint tangibiles contrarietates, quæ de re non est in presentia disputandum. Postea quoniam dicit, *Sed unusquisque iudicat de his*, niagis declarat prædictas conditiones sensibilis proprii, & inquit unumquemque sensum iudicare suam propriam sensibile, quasi dicens, nullus sensus iudicat propria obiecta aliorum sensuum, quæ erant prima conditio, & præterea non decipitur creatus in iudicando proprio obiecto, ut visus in iudicando colore, neque auditus in iudicando sono; & addit magis decipi singulum in iudicando sensibile per accidens, ut in iudicando, quod natura sit illud corpus, in quo inest color, uel in iudicando loco, ubi est, & sic quædam sit illud, est sonus, aut in quo loco sit & ita de cæteris sensibus.

TEXTVS LXIV.

Communia autem, motus, quies, numerus, figura, magnitudo, huiusmodi enim nullius sunt propria, sed communia omnibus; etenim & tactu motus aliquis sensibilis, & visu. Per se igitur sensibilia sunt hæc.



DECLARAT, quænam sint communia sensilia, & inquit esse quinque, motum, quietem, numerum, magnitudinem, & figuram. & reddit rationem, cur hæc uocet communia. Dicuntur enim communia quia nullum horum est, quod uis tantum sensu sentiat, sed singulum pluribus, ut patet de motu, qui sentitur & visu, & tactu. Quod autem Aristoteles dicit: *Sed communia omnibus*, ut etiam in præcedente contextu dixerat, non ita est intelligendum, ut dicat singulum horum posse omnibus sensibus sentiri, quia de re est inter expositores disputatio, & disceptatio magna, sed iurere uidet, omnibus

pro

pro pluribus, vt Simplicius ait. Id possumus comprobare testimonio ipsius Aristotelis in libro de sensu, & sensibus capite quarto prope finem, vbi nominans aliqua sensilia communia, dicit ea sentiri sensibus, si non omnibus, saltem pluribus, & hic quoque declaras exemplo, dicit motum sentiri & tactu, & visu, quæ declaratio non esset sufficiens, si propriè intellexisset, omnibus oportuisset enim declarare, quod motus alius quoque tribus sensibus cognoscatur. Ratione quoque hoc idem confirmare possumus, quia noui est credendum, Aristotelem declarare aliquod per ea, quæ sunt illi accidentalia, atqui ratio communis in sensibus, neque est necessarium quod omnibus, ergo satis iur Aristoteli ostendere, quod sint communia pluribus sensibus & ita sumit (omnibus) pro pluribus. Si quis autem querat, quot nam sensibus singulorum horum cognoscatur? res dubia est. Auerores dicit numerum, & motum, & quietem sentiri omnibus sensibus, magnitudinem verò, & figuram duobus solis, visu, & tactu. Quod quidem dictum de magnitudine, & figura clarum videtur, hæc enim viuis tantum, & tactu sentiuntur. Clarum est etiam de numero quod omnibus cognoscitur, quilibet enim sensus vna cum obiecto, proprio percipit eius unitatem, vel vnitatem in multiplicationem, vt auditus vnum sonum, vel duos sonos. De motu autem, & quiete dubium est: quia non videtur fieri posse, vt gustus, & olfactus discernunt motum, & quietem, nisi per accidens, odorando enim non cognoscimus rem moueri, nisi fortè dum sentimus nos non amplius odorare, ex eo enim quod non odoramus, cognoscimus rem ad alium locum esse translata[m], sed per se motus ille non sentitur olfactu; potest etiam res, ita moueri, vt ad huc sentiamus odorem, proinde non discernamus, an moueatur, an quiescat. De gustu etiam quilibet consideranti patet, quod non cognoscit motum, & quietem, nisi ratione tactus, a quo non separatur gustus. Auditu verò manifestum est sentiri motum, proinde, & quietem, per priuationem soni, sicut enim vitis videt tenebras, eo quod nullam colorem videt, ita & auditus sentit priuationem soni, dum nullum sentit sonum, & ita sentit quietem, quæ est priuatio motus, sonus enim est motus quidam, ideo non potest sentiri sonus, quin sentiatur motus; quare motus absolute vt est motus, est sensibile commune, at prout est talis motus, qui dicitur sonus, est sensibile proprium, & proprium obiectum sensus auditus. Ex his igitur patet, omnia sensilia communia eiusmodi esse, vt singulorum pluribus sensibus sentiantur per se, non tamen singulorum omnibus, sed aliquod omnibus, aliquod non omnibus. Aliqua etiam, siue, qui dixerunt hæc sensilia dici communia, quoniam sentiantur sensu com-

muni, tanquam propria eius obiecta, quæ sententia approbanda non est, quia sensus communis non habet aliquod obiectum proprium distinctum ab obiectis propriis singulorum sensuum exteriorum, vt patet legentibus proprium tractatum de sensu communi, in calce huius secundi, quod si hæc sensilia communia essent eius proprium obiectum, debuisset Aristoteles aliquam horum facere mentionem in tractatu de sensu communi, quia in singula animæ facultate necessarium est considerare eius proprium obiectum, de his tamen in ea parte nulla fit mentio.

TEXTVS LXV.

Secundum accidens autem dicitur sensibile, vt si album sit Diaris filius; secundum accidens enim hoc sentit, quoniam accidit albo hoc, quod sentit, quapropter nihil patitur, secundum quod huiusmodi est, à sensibili. Sensibili autem secundum se propriè sensibilia sunt propria, & ea, ad quæ nata est substantia vniuscuiusque sensus.



ANDEM declarat Aristoteles sensibile per accidens, ac postmodum reiectis aliis omnibus sensibilibus accipit sensibile proprium, cuius solius habenda est consideratio in sequenti tractatione de sensibus. Inquit igitur sensilia per accidens esse illa, quæ accident sensibus propriis, quo fit, vt ipsa secundum se non moueant sensum; sed sentiantur vt annexa sensibus propriis, exempli gratia album per se, a visu sentitur, accidit albo vt sit Socrates, ideo Socrates dicitur sentiri per accidens, nimirum per album, cum quo sentitur. Substantia igitur est sensibilibus per accidens, sic relationes, & alia, quæ nullius sensus motiua sunt, sed coniuncta obiecto proprio alicuius sensus dicuntur illo sensu sentiri per accidens. Aduertendum autem, quod ut aliquod dicatur sensibile per accidens, non sufficit, quod accidat sensibili proprio, nam etiam motus accidit albo sentiri tamen per se, ut sensibile commune, sed oportet, ut illi accidat tanquam sensibili, quod significat ipsum nullo modo mouere sensum,

nam

Jacobi Zabarellæ Patauini

nam sensibile commune potest absolute acci-
dere sensibili proprio, sed non ut sensibili sen-
su illo, cum ipsum quoque sensibile commu-
ne sit per se sensibile illo sensu. Ad hoc igitur
significandum, inquit Aristoteles, sensu a sen-
su per accidens nihil pati, quatenus est illud,
ut quatenus est Socrates, non mouet enim ut
Socrates, sed ut album. Albo igitur ut sensibi-
li a sensu accidit esse Socratem, quia Socrates
non mouet usum quatenus Socrates, neque il-
lud album mouet usum quatenus est in Socra-
te: sed hoc postea diligentius considerabitur.
Notare autem debemus, nomen acciden-
tis sumi dupliciter, scilicet & nomen substantiæ;
ut enim substantia sumitur tum absolute pro
categoria distincta ab omnibus accidentibus,
tum respectu pro cuiuslibet rei essentia etiã
accidentis, ut ita dicimus esse de substantia re-
ctæ lineæ, ut terminetur punctis, hoc enim præ-
dicatur a rectam lineam referentes, dicimus
esse illi substantiale, id est essentialitè; sic etiã
accidens potest absolute sumi, prout comple-
ctitur nouem categorias distinctas a categoria
substantiæ, in qua acceptioe nunquam Socra-
tem appellaremus accidens. Potest etiam su-
mi respectu, ut quicquid alicui ita est iunctum,
ut illud sine ipso esse possit, illi accidens esse di-
catur, id est accidentale. Hoc modo solet Auer-
roes dicere, speciem accidere suo generi, ut ho-
minem animal, homo enim est quidem abso-
lute substantia, sed relatus ad animal est illi ac-
cidens, quatenus animal potest existere sine
homine. Hac igitur ratione hic dicimus, Socra-
tem esse accidens ipsi albo, quia etiã sine
Socrate sentiretur album a visu. Præterea no-
randum est, duplex esse sensibile per accidens;
unum, quod nullo sensu sentitur per se, ut sub-
stantia, relatio & similia, quæ absolute dicuntur
sensibilia per accidens, quia nullo modo possunt
sentiri per se, cum non sint motiua alicuius sen-
sus, alterum verò, quod non absolute dicitur
per accidens sensibile, sed respectu alicuius
sensus. De hoc loquitur Aristot. in contex-
tu centesimo trigesimo quarto huius libri, ali-
quis enim, cui iam sit cognitum mel & visu ut
flauum, & gustu ut dulce, videt mel cognoscit
esse dulce, etiam si non gustet, visu igitur co-
gnoscit dulcedinem, sed per accidens, quate-
nus est per accidens iuncta illi colori, igitur
absolute loquendo dicitur dulce esse per se
sensibile, est enim gustu sensibile per se, sed
respectu visus est sensibile per accidens, quod
est dicere sensibilem per se, sed visibilem per
accidens. Hic autem Aristoteles absolute na-
turam sensibilem considerat videtur, & illa tã-
tum vocat sensibilia per accidens, quæ nullo
modo sentuntur per se, vel talem hæc præ-
cipue respicere, alia nanque ad hæc reducuntur,
quatenus secundum quid dicuntur per ac-
cidens sensu, licet non absolute. Est præte-

rea sciendum, quòd cum dicimus, substantiam
vnã cum accidente sentiri per accidens, id non
ita est intelligendum, ut dicamus sensum com-
parare, & enuntiare hoc de hoc, ut dicendo, Socra-
tes est albus, neque etiã cognoscere sub-
stantiam ut quid distinctum ab accidente, ut
Socratem a colore viso, hoc enim minime di-
cendum est, quoniam & enuntiare, & substan-
tiam ab accidente distinctam cognoscere est
proprium intellectus, & neutrum potest com-
parare sensui, sed solum significare uolumus,
sensum sentire totum hoc consilium, Socratem
album, & ab eo moueri solum ut ab albo, senti-
ri autem album de Socrate, & vnũ ut ab
altero distinctum cognoscere pertinet ad in-
tellectum: *Sensibilem autem per se proprio sensibi-
lia.* Facta omnium sensibilem distinctione,
iisque omnibus declaratis, Aristoteles in hæc
postrema particula eligit illa sensibilia, de quibus
in sequenti sensuum consideratione locu-
turus est, & simul huius selectionis rationem
adducit ipse, quæ enim, atque prætermisissimis
sensibus per accidens, quorum nulla est ratio ha-
benda, inquit principem locum inter sensibilia
per se obtinere sensibilia propria, & hæc proprie
sensibilia appellari. Cuius hanc rationem sub-
iungit, quoniam vnusquisque sensus essentialiter
hæc respicit, quo fit, ut ex propriis sensibi-
bus iudicetur, ac dignoscatur natura cuiusque
sensus, non sic ex sensibus communibus, hæc
enim cum ita ab hoc sensu respiciantur, ut ab
illo non possunt propriam huius sensus hateram
notificare. Quoniam igitur non aliam ob
causam hic de obiectis sensibus tractatio in-
stituitur, nisi ut per hæc educamur in cognitio-
nem singulorum sensuum, sans erit in tractatione
de sensibus sensuum considerari propria
cuiusque obiectum, siquidem in his libris de
Anima nullum aliud est Aristotelis consilium,
quam animæ, & singularium eius partium, seu
facultatum naturam, & essentiam declarare.
In hæc parte primum dubitatur de ueritate il-
lius dicti Aristotelis, sensus circa proprium ob-
iectum non decipitur, uidetur enim frequenter de-
cipi nam oculus iherica omnia colorata iudi-
cat esse flaua, album transiens per uirum uir-
de iudicatur uiride, collum palumbæ ad solem
positum iudicatur diuersorum colorum a di-
uersis hominibus aliquis ergo eorum in iudi-
cando decipitur; febrientes iudicant, esse ama-
ros cibos, qui reuera sunt dulces; martz etiam
sunt herbarum, & multa etiam sunt arborum so-
lia, quæ a gustu hominis iudicantur amarissima,
a gustu autem aliorum animalium iudicantur
dulcia, quoniam illa appetunt, & comedunt ut
cibum suauissimum, necesse est igitur, vel ho-
minis, vel brutorum gustum decipi in eo sipo-
re iudicando. Ad hanc difficultatem aliqui di-
xerunt dictum Aristotelis intelligendum esse
de proprio sensibili adæquato, hoc est de gene-
re,

re, non de speciebus eius, visus enim nunquã decipitur in iudicando, quod hic sit color, sed decipi potest in iudicanda specie colorã, vt in iudicando, quod sit viride id, quod est flauum, ita gustus non decipitur in iudicando, quod sit sapor, sed quod sit hæc, aut illa species saporis. Hanc sententiam visus est Aristoteles significare, quando dixit: *Et non decipitur quod color sit neque quod sit sonus*, quam interpretationẽ Ioannes Gandauensis tunisimam esse arboratur, enim per hanc dictum Aristotelis perpetuam habeat veritatem, & nulla indiget exceptione, vel limitatione. A tamen hæc sententia ab Aristotele aliena est, quia hoc modo etiam circa sensibilia per accidens sensus nunquam decipitur, dum illa sumuntur in genere, nam visus videns aliquid flauum decipitur, iudicans esse mel, at non decipitur iudicans esse corpus. sic igitur in nullo vnquam sensibili siue per se, siue per accidens, sensum decipi continget, hæc tamen non est mens Aristotelis, qui hanc putat esse propriam conditionem sensibilibus propriam ad differentiam sensibilibus communis, & sensibilibus per accidens. Auerroes putat, tolli omnem difficultatem, si dicamus, Aristotelẽ significare sensum raro decipi circa proprium sensibile, saporis verò circa reliqua, ita vt non neget decipi etiam quandoque sensum circa sensibile proprium. Quæ Auerrois sententia licet falsa non sit, videtur tamen insufficientis, & manca, quia nullam affert rationem, cur per maiori parte sensus non decipiatur circa proprium sensibile, & cur aliquando contingat, vt decipiatur, quare non plenè tollitur difficultas. Mihi videtur optima esse Græcorum sententia, Themistii, Simplicii, Ioannis Grammatici, & Alexandri in primo suo libro de Anima, quam alij multi postea secuti sunt, quod hoc Aristotelis dictum verum sit appositis quibusdam conditionibus, quæ ad tres præcipuas rediguntur. Tria enim requiruntur ad omnem sensationem procedendam secundum Aristotelem, obiectum, medium, & organum quæ omnia esse debent naturaliter constituta, & ut natura ea esse voluit, si ad sensationem idonea esse debeant; itaque non est mirum si in sensatione quandoque deceptio fiat, quando horum aliquid non sit naturaliter affectu. In ipso quidem obiecto requiritur, vt sit conuenienter collocatum, & ratione distantia, & ratione situs respectu organi, ideo si nimis distet a sensu, potest sensus in eo iudicando decipi, & putare flauum esse, cum sit rubeum, quod si propinquum quidem sit, sed non conuenienter situm respectu oculi, vt si retro sit positum, vel non aduersa facie oppositum oculo, vel alio quoque modo non habeat conuenientem situm, similiter potest in iudicio errare contingere. In medio autem requiritur, vt sit purum, & nullo medio corpore, & nulla

qualitate turbatum, cuiusmodi est, quando per nubilosum aerem aliquem colorem inspicimus, vel per vitrum coloratum, sicut in dubitationibus dicebatur. Organum tandem debet esse sanum, & naturaliter affectu, nam si morbo aliquo laboret, & præter naturam sit affectum, necesse est prauum iudicium, & deperitionem fieri. His ergo omnibus seruatis conditionibus, nulla potest sensus deceptio fieri in obiecto proprio iudicando, & hoc voluit Aristoteles, huius enim ratio est, quia agens naturale conuenienter propinquum patienti bene affecto, & ad patiendum apto, nullo intermedio impediente, nec esse est, vt proferat illud effectum, quem aptum est natura producere; atqui coloratum est iuxta nature aptum imprimere in oculum speciem (sui coloris, ideo si sit conuenienter propinquum oculo, & bene locatum respectu oculi, & oculus sit sanus, & perspicuum medium sit purum, & illuminatum, necesse est impressionem in oculo fieri coloris talis, qualis reuera est, nulla igitur in iudicando deceptio fieri potest. Per hæc patet solutio omnium dubiorum prædictorum, nam oculus icterici est maer & affectus, ideo non rectè iudicatur: Sic febriantium lingua est imbuta humore bilioso amaro, ideo non est mirum, si dulcia ei videantur amara, cum organum non sit sanum, nec refert an linguam dicamus esse organum, an medium, cum sit medium internum, immo etiam si externum esset, impurum esset, ideoque rectum iudicium impeditur, sicuti color transiens per vitrum alio colore coloratum, non bene iudicatur, quia medium non est purum. Quod verò de herbis, folisque arborum dicebatur, quæ homini gustanti amara, & molesta sunt, bestis uerò suauius, & iucunda, nullius momenti est, aliud enim est sapor dulcis, siue amaro oppositur, aliud est gustus in gustando dilectano, vel molestia, nam illorum foliorum sapor quisquis sit siue dulcis, siue amarus, idem sentitur, ac iudicatur & ab homine, & a bruto, si enim amarus esse statuat, etiam a bruto iudicatur amarus, sed eadem amaritudine, quæ molesta & insuauius homini est, bestia delectatur, videmus enim & quandoque hominibus molestum esse alicuius rei saporem dulcissimum. Maioris momenti esse videtur aliud dubium de collo palumbæ ad solem posito, cum ibi seruan videatur omnes conditiones prædictæ, nam obiectum satis est propinquum, & conuenienter situm, & alia omnia ad sunt, quæ prædiximus. Sed videtur omnis erroris causa, si quis ibi est, esse radios solis illi coloris permixtos, ideo perfecta huius dubij solutio ad sequens caput remittenda est, in quo de colore & de luce plura dicenda sunt, per quæ omnis hæc in re difficultas facile tollitur. nunc satis est breuiter dicere, colorem omnem provenire ex commixtione perspicua

speciei cum opaco, perspicuum verò est de natura lucidi, nam si condensetur fit lucidum, ideo nullum est discrimen ratione materię inter astrum, & alias cęli partes, nisi quòd eadem materia in aëro densior est, proinde loco perspicuitatis habet lumen, si ignis condensatus fit lucidus, aqua uerò propter eius crassitatem, si condensetur, non fit lucida, sed loco lucis, albedinè affequitur, quæ est de natura lucis; Hinc fit, ut duo sint colorum genera, alij nãque dicuntur colores reales, qui oriuntur ex commistione opaci cum perspicuo, quæ interne in re intunt, & hi naturalem rerum temperiem insequuntur, quia durante non immutantur, alij colores dicuntur apparentes, seu spiritales colores, qui oriuntur ex commistione cum aliquo opaco externo, uel cum externo lumine, ideo per fumidum aërem transiens color spiritus, quæ est color spiritalis, non eadem cum illa uidetur, quæ per medium purum defertur quoniam ex ea specie commista cum medio opaco, fit alius color apparens. Color igitur realis in collo palumbæ idem semper est, & omnibus idem uidetur, nisi a luce externa uarietur, sed quando externa luci commiscetur, generat quodam apparentem diuerſum a colore reali, quod euenit collo palumbæ, cui admixti radij solis, & refracti, & ad visum cum reali colore delati, cum quo sunt commixti, faciunt aliam speciem coloris, eamque non eandem respectu omnium aspicientium, nam propter varios situs, quos habet collum illud ad diuersos oculos aspicientes, uariæ etiam fiunt refractiones radorum, unde uarij fiunt apparentes colores. Tunc igitur si colorem solum reale consideremus, dicemus eius uisionem, & iudicium impediri a commistione externi luminis; si uero communiter colorem sumamus, prout & uerum, & apparentem complectitur, dicimus non eundem a pluribus illis hominibus iudicari, quia non eadem reuera est. Cum enim naturale sit colori consistere ex lucido, & opaco, necesse est ut adiecta lux externa uariet coloris speciem ad visum delatam, & uariæ etiam modis uariet pro diuersis palumbæ sitibus, proinde uarij radorum refractionibus ad oculos aspicientium. Sed clarior erit huius dubij solutio, cum de colore, & de luce accuratius dileruerimus. Ex dictis igitur patet sensum non decipi in iudicando proprio obiecto, nisi quid impediat, uel obiectum, uel medium uel organum. His tamen omnibus conditionibus seruatis contingit, ut sensus decipiatur in iudicando sensib. communis, & adhuc magis in iudicando sensib. per accidens, ut consideranti patet, magis igitur decipiatur sensus in iudicandis sensib. per accidens, & sensib. communibus, quam in iudicandis sensib. propriis, nam in sensibus per accidens, etiam seruatis illis omnibus conditionibus, frequen-

ter decipitur sensus, ut iudicans esse mel, cum sit bilis, in cõmuniſibus quoque sensib. quãdoque decipitur iidem seruatis conditionib. contingit enim, ut rectè colorem iudicantes decipiamur in iudicanda figura, uel in iudicanda quiete, ut quando moueri litus credimus, cum quiescat, & sic de reliquis. Optimè igitur locum hunc uidetur interpretari Themistius dicens, sensus in sensib. propriis nunquam omnium decipitur, id est parũtãm, non dicit, nunquam, in cõmuniſibus autem magis, sed maxumè omnium in sensib. per accidens.

Dubitatur præterea de differentia inter sensilia communia, & sensilia per accidens, neque est leuis dubitatio, eamque examinat Auerroes hic in Cõmentario sexagesimo quinto. Quia si ea, quæ ab Aristotele de sensib. per accidens dicta sunt, consideremus, uidentur etiam illa quæ communia dicuntur, esse sensilia per accidens, dixit enim, illud esse sensibile per accidens, quod accidit sensibili proprio, atque huic accidit, & motus, & quies, & alia sensilia communia, coloris etiam accidit moueri, aut quiescere, hæc igitur omnia sensilia sunt per accidens. Neque dici potest (inquit Auerroes) hæc dici communia, nec dici per accidens, quod a pluribus sensibus sentiuntur, nam substantia quoque, & alia per accidens sensilia pluribus sensibus cognoscuntur. Auerroes duas affert responsiones, quas ambas refutat Sanctus Thomas, aduerſum quem ab Auerrois plurà dicuntur, præsertim à Ioanne Gandauicè hic in quaestione, & à Genua in suis Cõmentarijs, sed quia in volumine operum naturalium hac de re fusius disputatum, ideo nunquam satis erit, si disputatione dimissa, breuiter exponamus, in quo hæc difficultas sit constituta, & quid sentiendum arbitremur. Summa totius difficultatis, atque altercationis in hoc est constituta, an sensilia communia moueant sensorium, & propriam speciem imprimant distinctam a specie sensib. proprii, an nullam propriam speciem producant in medio, aut in organo sensus. Sanctus Thomas inquit sola propria sensilia speciem producere in medio, & in organo: Communia uero nullam, & in hoc non differre a sensib. per accidens, differre tamen in alio, quoniam sensilia per accidens nullo pacto mutant sensum, sensilia uerò communia aliquo modo mutant sensum. Mutare enim sensum est duobus modis, aut producendo in sensorium speciem spiritalem, quod faciunt sola sensilia propria, aut uarianti modum sensibilem propriorum in sensorium, quod faciunt sensilia communia, nam color alio modo mouet sensum, coniunctus huic figuræ, aut huic quantitati, alio, ut coniunctus diuersæ figuræ, & diuersæ quantitati; & alio modo, ut cum motu, alio modo ut cum quiete, ideo propria

pria sensilia primariò mouent sensum, quia producunt speciem in sensorio; communia verò secundariò, quia determinant modum illius motionis, quia sensorium mouetur à sensili proprio, igitur cum modo aliquo sensum mutant, dicuntur sensilia per se, ad differentiam sensilium per accidens, quæ nullo modo sensum mutant. Hæc est Sancti Thomæ sententia quam efficacissimè tueretur Petrus Martinez Hispanus in sua quæstione. Ex altera parte Aueroisitæ tueri contendunt quòd enam sensilia communia producunt speciem suam in sensorio, & ita per se sentiri dicantur, hanc tueretur Ioannes Gandauensis, & Genua hic in quæstione, & eandem videtur ponere, atque declarare Scotus, quarto sententiarum, distinctione duodecima, quæstione terra ad secundum principale. Sed eandem clarissimè ponitur, & declaratur à Themistio secundo de Anima in expositione Textus centesimi trigésimi tertij, & centesimotrigésimoquart, quam sententiam ego vt vetiorem sequendam esse puto, & cum de hac re plura dici possent, nunc paucis agam, & duo considerare satis habebò, vnum, quod opinio Sancti Thomæ defendi nullo modo potest; alterum verò, vt vetiorem sententiam ita declarem, vt eam ab aliorum obiectionibus faciliè defendere quisque possit, vberiores vero disputationem ad naturalium librorum volumen remittam. Aduersus Sancti Thomæ sententiam satis sit in præsentia vnicum argumentū adducere, quod est Ioannis Gandauensis hic in sua quæstione. Color cum motu, vel aliquid in oculo imprimi præter illud quod imprimi color sine motu, vel nihil aliud, sed illud idem, quod imprimi à colore sine motu; si nihil, ergo nullam facit mutationem in sensu, cum nihil addat supra colorem, motus enim ille nihil est, si nihil imprimi præter solam colorem; si verò aliquid præter colorem imprimi, id non est nisi species, & simulachrum ipsius motus, quoniam organa sensuum nil aliud sunt apta recipere, quàm species, & imagines rerum materialium sensilium, res enim ipsas materiales non recipiunt, sed species tantum sine materia, vt Aristoteles dicit in Textu centesimotrigésimo primo huius libri, ergo sensilia communia imprimunt speciem propriam in sensorium, & hæc vna est ratio, cur dicantur sentiri per se, vt vox ipsa significat, & vt Scotus considerat in loco prædicto, per se enim sentiuntur, quia non per alienam speciem tantum, sicut sensilia per accidens, sed per propriam, hoc enim negato, non video quomodo dici possunt sentiri per se. Quare hæc differentià distinguuntur sensilia communia à sensilibus per accidens, quòd sensilia per accidens nullam sui speciem generant cum sensorio,

lacobi Zab. de Anima.

communiam verò generant. Hoc etiam dicitur ab Aristotele in contextu centesimotrigésimo tertio huius secundi libri, vbi dicit, sensilia communia sentiri motu, id est motione facta ab eis in sensorium, ergo imprimunt speciem. Sed manifestior hæc veritas fiet, si modum declarem, quo sensilia communia mutant sensum, hoc enim cognito tollitur hæc in te omnis difficultas. Res hæc optimè declaratur hic ab Alberto, nec non à Themistio in contextu centesimotrigésimo tertio, & trigésimoquarto huius secundi libri, & à Scoto in loco prædicto, qui dicunt, sensilia communia non posse mouere sensum seuncta à sensibus proprijs, sed cum illis, & per illa, tanquam per primariò mouentia sensum. Magnitudo enim non potest mouere oculum, & in eo imprimere speciem suam, nisi concomitante specie coloris, quæ est tanquam preparatio, vt recipi possit in oculo species magnitudinis, & aliorum sensilium propriorum, ideo dicendum est, sensilia propria esse sensilia per se primò, communia verò per se secundo quia per sensilia propria non quidem per speciem sensilis proprii (sic enim essent sensilia per accidens) sed per speciem propriam, quæ tamen non est apta mouere sensum; huius simul maneat cum sensili proprio. Ideo primum, à quo mouetur sensus, est sensibile proprium, & ex hoc declaratur natura sensorij, non ex sensili communi. Quòd enim dicitur recipiens debet carere recepto, verum est de primario recipibili, non de secundario, vt alius diximus in contextu quarto tertij libri, quare oculus ex eo, quòd recipit colores, debet carere colore; non tamen debet carere magnitudine, ex eo quòd debet recipere magnitudinem, quia magnitudo secundariò mouet oculum. Res autem clarior fiet, si quasdam aduersus hæc difficultates soluerimus. Primò obicit Petrus Martinez in sua quæstione. Vt vnicæ est species sensilis proprii, & sensilis communis, quæ mouet, vel dicitur; si est vna figmentum est, quomodo enim vna potest esse species, & sententias plures? si plures, ergo res vna multis visionibus videtur, & sensibile commune per se sine proprio posset per suam speciem mouere sensum. Ad hoc respondeo duas esse species, non vnam, & ad argumentum nego vtrunque consequens, de primo enim dico, non rem vnam esse, quæ sentitur, sed plures, quantum plures species recipiuntur, neque inconueniens est, quòd idem sensorium plures simul species recipiat, si sint subordinatæ, & vna recipiatur primariò, alia secundariò, & per illam, omnes enim simul species recipiuntur, quia fieri non potest, vt cum colore non recipiatur in oculo etiam magnitudo,

V u & figu-

& figura, & numerus, & motus rei, vel
 quies; sed receptæ in oculo hæc species non
 simul iudicantur, sed modo una, modo alia.
 Et hæc distinctio est fortasse opus sensus com-
 munitatis, nam sensorium recipit totum aggrega-
 tum omnium illarum specierum tanquam v-
 num confusum, ita tamen, ut species proprii
 sensibilis sit ratio recipiendi alias, & sit tanquam
 primarium mouens, sine quo alia non moue-
 rentur. Facta autem receptione virtus propria
 organi sentiat totum illud confusum, sed sensus
 communis ea discernat. Negare enim nõ
 possumus posse sensum considerare magnitu-
 dinem, non considerato colore, vel colorem,
 non considerata magnitudine, hoc enim quo
 tidie experimur in inspectione obiectorum
 præsentium. At cum in præsentia de motione
 organi & de speciei receptione loquamur,
 sensibile proprium est alijs communibus tan-
 quam dux, primario enim mouet, & commu-
 nia non mouentur, nisi præcedente illius
 motione, non quidem secundum tempus, sed
 secundum naturam, nam species sensibilis prop-
 rij primario mouet, & secum fert species sen-
 sibilem propriam. Totum igitur confusum
 via visione videtur vt vnum, singula verò se-
 paratim cognoscuntur à sensu communi, vt
 plures species, & plures sensationibus. De
 secundo autem dico, non sequi, quod species
 sensibilis communis possit recipi separatim sine
 specie proprii, & ratio iam dicta est, sed facta re-
 ceptione, non nego posse separatim iudicari
 à sensu communi. Alia possit obiectio fieri.
 Sensibilia communia sunt quantitates, vel sal-
 tem cum quantitate sunt coniuncta; sensibilia
 verò propria sunt qualitates, at quantitas est
 natura prior qualitate, ergo prius natura de-
 bent mouere sensum communia, quam pro-
 pria. Soluit optimè Scotus in loco dicto.
 Aliud est hæc considerare vt entia, aliud ut
 sensibilia; vt entia concedo, quantitatem posse
 abstrahi mente à qualitate tanquam priorem
 illa secundum naturam; at quatenus sunt sen-
 sibilia e contrario sese res habet, nam in mo-
 uendo sensum propria secundum naturam sũt
 sensibilia propria, & communia non mouentur
 sola sine propriis. Per hæc autem soluitur et-
 iam aliud dubium, quod ab initio tactũ fuit:
 nam si illud omne est iudicandum sensibile per
 accidens, quod accidit sensibili proprio, etiam
 illa, quæ communia dicuntur, erunt sensibi-
 lia per accidens, nam sicuti coloris accidit tu-
 biecta substantia, ita illi accidit quantitas,
 ergo non minus quantitas, quam substantia
 dicta debet sensibile per accidens. Ad hoc dico,
 quod aliud est hæc considerare vt entia, aliud
 vero ut sensibilia; nam si considerentur vt en-
 tia, substantia saltem uniuersè sumpta non ac-
 cidit qualitati, sed est ei peritus necessaria; at

si ut sensibilia considerentur, substantia est ac-
 cidens sensibili proprio, quia nullam propriam
 speciem producit in sensorio, quo fit vt si
 per possibile, vel impossibile color existet
 sine substantia, non minus sensum moue-
 ret, quam inherens substantiæ; at sensibilia
 communia è contrario sese habent, nam li-
 cet dei possint accideri sensibus proprijs,
 quatenus entia sunt, tamen non accidunt
 sensibus proprijs, quatenus sensibilia sunt, im-
 mo necessaria sunt; quia etiam si statueretur
 color sine substantia, non posset tamen mo-
 uere oculum nisi sub ratione alicuius magni-
 tudinis, & alicuius figuræ, & sub ratione vnus
 vel plurium, & sub ratione vel moti, vel
 quietis. Causa huius necessitatis est nec-
 cessaria horum conuentionia, quia necesse-
 rario cum specie sensibilis proprii est sensu
 communis, quæ simul cum illa ad sen-
 sum fertur, dummodo sit eiusmodi, ut sen-
 tiri possit ab illo sensu. Sed ex hoc rursus du-
 bium oritur. Sic enim nulla videtur esse dif-
 ferentia ratione principalitatis inter sensibilia
 propria, & sensibilia communia, si quidem ne-
 que illa sentiri possunt sine his, neque hæc si-
 ne illis, quare utraque sunt alteri necessaria,
 nec illa magis, quam hæc dici possunt per se
 primo sensibilia esse. Ad hoc ego dicendum
 puto, posse dupliciter aliquid alicui esse ne-
 cessarium, aut enim ut causa ad illius consti-
 tutionem necessaria, vel vt effectus illud ne-
 cessario consequens; primo modo est homi-
 ni necessarium animal, secundo autem mo-
 do, siibile; illud enim a priori hoc a poste-
 riori, sensibilia igitur communia, & propria si
 considerentur absolute vt entia, communia
 natura præcedunt; quia quantitas est natu-
 ra prior qualitate, quod si neutra sine altera
 est, dicitur quantitas necessaria qualitati a
 priori, qualitas verò quantitati a posteriori;
 at quatenus sunt sensibilia, è contrario res se
 habet; nam sensibilia propria sunt necessaria
 communibus a priori, quia sunt causa, vt il-
 la sentiantur, quia primo mouent sensum;
 communia vero sunt proprijs necessaria a pos-
 teriori, & vt effectus consequens necessario,
 propria enim non possunt moueri, quin se-
 cum ferant etiam species sensibilem commu-
 nium, sicut ante dicebamus. Hoc voluit si-
 gnificare Auerroes; quando dixit, sensibilia
 communia non accideri sensibus proprijs,
 sed esse eis necessaria ad differentiam sensibi-
 lium per accidens; quæ sensibus proprijs
 ut sensibilibus, & motibus sensuum neutro
 modo sunt necessaria; vt iam declarauimus.

Cæterum hoc constituto, quod sensibilia
 communia dicantur ea ratione sensibilia per se,
 quia imprimunt speciem suam in sensorium,
 alia

ista oritur difficultas de numero, & de quiete, quomodo possint esse sensilia communia. Numerus (vt ait Aristoteles in contextu centesimo trigesimo tertio huius libri) sentitur negatione continui, non igitur per propriam speciem, sed potius per speciem continui negatam, negatio enim nullam sui speciem imprimere potest, cum sit nihil.

Dubatur præterea de vnitare, quæ similiter sentitur vt numerus; vnitatis autem non est numerus, sub numero igitur non comprehenditur; & ita sex sunt sensilia communia, non quinque. Auger difficultatem Aristoteles in memorato textu centesimo trigesimo tertio, vbi sex ponit sensilia communia, dicens, motus, quietus, figura, magnitudinis, numeri, vnitatis.

Quies verò est priuatio motus, vt dicitur in quinto Physicorum, at priuatio nihil est, quare non est actiua, nec productiua alicuius speciei, quomodo ergo est sensibilis per se? & confirmatur testimonio Aristotelis in dicto textu centesimo trigesimo tertio, vbi dicit, quiescens sentiri, propterea quod non mouetur, per speciem igitur motus sentitur quies, non per speciem propriam. De his ergo duobus dubium est, quomodo sint sensilia per se, cum de tribus reliquis res manifesta sit, nam & magnitudo, & figura, & motus imprimunt speciem suam in sententia, & ita dicuntur sentiri per se.

De his omnibus multa dicuntur ab alijs, & præsertim a Buccafertio in suis prolixis dissertationibus, quæ a me non referentur, dicam ergo de singulis quid sentiam. Primum quidem de numero. Quando Aristoteles dicit, numerum sentiri negatione continui, non credo ipsam intelligere, quod sentitur per continuum tanquam priuatio eius, sed potius per suam propriam conditionem positam.

Cum enim numerus sit natura prior quanto continuo, & constitutur eius natura per partium distinctionem, necesse est, vt dicat quoddam positum, licet etiam declaretur per relationem ad continuum; quatenus alterius conditio dicit negationem conditionis alterius. Credo igitur, Aristotelem non hoc dicere per relationem ad continuum, sed sumere negationem continui, prout dicitur quid absolutum, & positum, quæ est propria conditio positiua quanti discreti. Hoc confirmatur, quia si sumamus continuum pro magnitudine, quæ est vnum ex sensilibus communibus, hæc non sentitur omnibus sensibus, sed solum duobus tactu, & visu, numerus tamen omnibus, nam sentimus etiam olfactu duos esse odores, ergo dictum Aristotelis non est verum in alijs sensibus, quibus non cognoscitur magnitudo, in iis enim locum habet cognitio numeri, ea tamen non fit per negationem conti-

nui, quia ibi continuum non cognoscitur. Necesse est ergo, vt per negationem continui intelligamus distinctionem quarumcunque rerum, siue magnitudinum, siue etiam qualitatum, quam possumus etiam appellare distinctionem unitatum, reuera enim nihil aliud est sentire numerum, quam sentire distinctionem unitatum, & hæc puro significari ab Aristotele per negationem continui. Confirmatur etiam per alia sequentia Aristotelis verba in eodem loco, inquit enim: *Numerus verò est negatione continui, & proprijs distinctionem.* n. hæc unitatum non possumus sentire, nisi supposita ratione sensilis proprijs, ternarium enim numerum non possumus sensu apprehendere, nisi quia apprehendamus tres colores, vel tres odores, vel tres odores, & sic de reliquis; significat ergo Aristoteles numerum sentiri per distinctionem unitatum propriorum sensilium, quæ non semper sunt magnitudines, quia non omnibus sensibus cognoscitur magnitudo, nempe propriè accepta magnitudo, quæ est quantitas continua, hæc enim solam ponit Aristoteles inter sensilia communia, non magnitudinem soni, vel odoris, quæ dicitur æquiuocè magnitudo, & nihil aliud significat, quam intensiorem odoris, & velocitatem motus, qui sonus dicitur. Fortasse autem Aristoteles respexit tactum, & visum, quibus maxime cognoscimus numerum per distinctionem magnitudinum, quæ ijs duobus sensibus sentuntur. Sed per hoc voluit intelligi similem conditionem in alijs sensibus proprijs, quæ alijs sensibus sentuntur. Hæc igitur ratione sentitur numerus per propriam conditionem positam, cuius imprimitur species in sententia cum specie sensilis proprijs.

De vnitare autem sunt qui dicunt, eam non esse sextum sensile commune, sed reduci ad magnitudinem, nam dicit indiuisiorem, quæ est ratio continuitatis. Quæ sententia mihi non probatur, quia etiam hoc concessio, differunt etiam ratione ut sensibilia. Aliud enim est cognoscere ut magnitudinem, aliud est cognoscere ut unum, quia unum præter indiuisiorem in se, dicit etiam diuisiorem ab alijs: attem Aristoteles reuera non intelligit in dicto loco illud unum, quod cum ente recipitur, sed illud, quod est principium numeri, cum dicit continuato sermone *numeri vnius*. Quare melius est, ut cum alijs dicamus, Aristotelem ibi nominare unum, non ut sextum sensile, sed ad declarandum, quomodo sentiat numerus, ideoque in sexagesimo quarto complexum esse vnitatem sub numero, reuera enim ad numerum redigitur, quia licet non sit numerus, est tamen idem sententia modus vnitatis, ac numeri, & hæc uoluit significare Aristoteles in illo cente-

fimo trigefimo tertio, qui nominavit unum, vt denotaret modum sentiendi numerum. Cognoscere enim numerum est cognoscere unitates distinctas, eadem enim est cognitio unitatis, & unitatum. Quare in hoc approbo opinionem Genue, licet non in eo, quod dicitur, numerum cognosci per priuationem continuitatis, & ita ad modum priuationis, qua de re antea diximus. Possimus etiam aduersus dicentes, unitatem redigi ad magnitudinem, vt eodem argumento, quod de numero diximus, quo etiam ostenditur unitatem vt sensibilem redigi potius ad numerum. Potest enim sentiri unitas omnibus sensibus, magnitudo autem non omnibus, ergo sine magnitudine, cognoscitur numerus, & unitas, non igitur ad magnitudinem redigitur unitas, sed potius ad numerum; & quamuis unitas non sit numerus, tamen, vt respicit sensum, non differt a numero, idem enim est sensationis modus, quo sentitur unitas, & quo sentitur numerus.

Quod verò ad quietem attinet, sciendum est Aristotelem in omnium sensuum consideratione dixisse, singulum cognoscere obiectum proprium, & eius priuationem, & quamuis Averroes in Commentario centesimo vigesimo dixerit, obiectum proprium sentiri per se, priuationem verò per accidens, nullquam tamen inuenimus Aristotelem dixisse priuationem proprii obiecti sentiri per accidens, ne que et competet descriptioni sensilis per accidens ab Aristotele tradita in contextu sexagesimo quinto. Hæc enim non accidit sensibili per se, quatenus sensibile est, cum non sit coniuncta cum illo, accidere enim alicui non dicitur nisi id, quod sit coniunctum cum illo, neque etiam in omnibus sensibus hanc consideraret, si esset sensibile per accidens, eorum enim, quæ sunt per accidens, nulla ratio habenda est, cum præsertim priuatio proprii obiecti a nullo alio sensu cognoscatur, nisi ab illo solo, cuius illud est proprium obiectum. Quare per se videtur cuiuslibet sensus competere, vt sit aptus sentire proprium obiectum, & priuationem eius. Hoc igitur, quomodo esse possit considerandum est, cum priuatio nihil sit, proinde non possit dici motus, nec productus speciei in sensorio, nihil enim nulla est species, & nulla actio. Marcus Antonius Genue dicit, priuationem sentiri, & per se, & per accidens, per se quidem ratione potentæ sensitivæ, quæ per se apta est sentire, & obiectum, & priuationem, per accidens verò ratione ipsius obiecti, quia cum sit nihil, per se non est apta sentiri. Hoc tamen videtur non tollere difficultatem, quoniam relationum eadem debet esse conditio, vt si quid est per se sensibile, sensus etiam per se illud sentiat, si quis igitur consideret, eandem inueniet vtriusque rationem, nam aliquid per

se sentiri nil aliud est, quam producere speciem suam in sensorio, & sensum per se sentire aliquid est recipere speciem eius. Ego igitur melius esse puto, si dicamus, priuationem nihil esse, nisi prout reducitur ad habitum, ideo in ipso habitu considerata priuatio aliquid est, quia habitus est aliquid, sicut igitur habitus per se sentitur, ita eius priuatio quatenus ipsum respicit, & eius priuatio est, per se sentiri dicitur.

Per hoc autem nil aliud significare volumus, quam non sentiri habitum, nõ enim priuationi attribuimus sensationem positiuam, vt aliis, quæ sentiuntur per accidens, vel quomodo dicuntur per alium, sed priuationem, ita vt quando dicimus, priuationem soni sentiri ab auditu, nil aliud denotemus, quam nullum sonum auerri, immo nihil penitus auditu, quia nisi proprio sensu sentiat, nullum aliud sentiri potest. Quoniam igitur per se competit sono, vt si sit, audiatur, si verò non sit, nihil penitus audiatur per se etiam competit potentæ auditivæ, & vt sonum sentiat; & vt non existente sono nihil sentiat. Sensatio igitur priuationis non est facienda vt sensatio positua, sed potius vt priuatiua, quando enim nihil mouet sensum, tunc nihil sentitur, & illud dicitur sentire priuationem proprii obiecti. Hoc idem de sensibus communibus dicendum est, quies enim est priuatio motus, & sentitur, quando sentitur obiectum proprium sine motu, & dicitur per se sentiri ratione motus, sicuti quælibet priuatio ratione oppositi habitus, vt dictum est, ita ut quando habitus non sentitur, illud sit sentire priuationem. Sed illud animaduertendum est, quod in sensibus propriis priuatio non facit numerum, non enim dicimus, duo esse obiecta propria auditus, sonum, & priuationem soni, sed sonum tantummodo, nam eius priuatio nullo modo sentitur, nisi per sensationem merè priuatiuam, videlicet quando nihil sentitur, ideo reducitur ad sonum, & sub illo continetur; at in sensibus communibus priuatio facit numerum, & est quies quantum sensibile commune, quia eius sensatio non est penitus priuatiua, sed continetur sub sensatione positua obiecti proprii, sine hoc enim non sentitur quies, per visum enim sentitur, & motus, & quies per sensationem coloris, non alio modo. Itaque si quies, quæ est priuatio ad nullum aliud sensibile reducitur, quam ad motum, non auerret numerum sensibilem, sed vnus esse diceretur sensilis motus, si quidem nihil sentiret diceretur sentire quietem, sed cum reducatur ad sensibile aliquod proprium, quod positiuè sentitur, ideo ratione illius est quantum sensibile distinctum à motu, & est sensibile per se ratione oppositi motus, quod speciei est productiuum priuatiuæ. Quoniam enim visus videt colorem sine motu, dicitur

dicitur videre quietem. Hoc modo ego puto intelligendum, quod quies est sensibile per se; qui autem plures hac de re sententias videre cupit, eas legat apud Ioannem Gandavum, & Buccaferrum, & Genuam in suis questionibus, mihi enim nulla eorum satisfacere potuit, ideo hanc ipse excogitare coactus sum. Credo etiam defendi posse dictum Auerrois in Commentario centesimo vigesimo huius libri, quando inquit, priuationem proprii obiecti sentiri per accidens. Non potest enim intelligere, quod sit tale sensibile per accidens quale in contextu septagesimo quinto ab Aristotele declaratum fuit, quod cum sit aliquid, non producit speciem propriam, sed sentitur per alienam; sed intelligit sensibile per accidens, quatenus secundum se non producit speciem, licet sentiat per se ratione oppositi habitus, qui producit speciem, quatenus ad ipsum reducit, & ratione illius dicitur producere speciem, nempe priuatiue, quod lo enim nulla imprimatur species obiecti proprii, tunc dicitur sentiri priuatio.

TEXTVS LXVI.

Cuius quidem est visus, hoc est visibile. Visibile autem est, & color, & quod oratione quidem est dicere, innominatum autem existit, manifestum autem erit precedentibus maxime. Visibile enim est color, hic autem est id, quod in eo, quod secundum se visibile est: secundum se autem, non ratione, sed quoniam in seipso habet causam, ut sit visibile.



De singulorum sensuum considerationem accedens Aristoteles incipit a visu; & huius ordinis ratio iam fuit a nobis declarata in primo libro de Methodis, non enim commune illam plurium sententiam approbamus, quod Aristoteles a perfectioribus ordini statuerit, siquidem non ubique incipit a nobilioribus, sed ubique tamen a notioribus, id est ab ijs, quorum cognitio ad aliorum notitiam acquitendam sit nobis

Jacobi Zab. de Anima.

profutura. Videtur autem hic Simplicius reram huius ordinis rationem leuiter terigisse tanquam ab ipsa rei veritate coactus. Inquit, Aristotelem ante posuisse visum ut omnium sensuum euidensissimum, & nobilissimum, attamen et quantum hac euidencia sit, non declarat, & veram hanc rationem cum altera non vera commiserit, nempe, cum nobilitate, in qua etiam sola declaranda tempus terit. Rectius tangit veram huius ordinis rationem Ioannes Grammaticus, in calce huius capituli, ideo ibi eius sententiam considerabimus. Nos igitur dicimus nullam a nobilitate rationem hic sumi, sed a sola doctrina facilitate, quam Aristoteles hic solam respexit, quia ubi hæc ratio adest, ibi non est nobilitas vel ignobilitas attendenda. Quomodo autem ratione facillioris doctrina a visu aspiciendum fuerit, breuiter declaro. Proposuit sibi Aristoteles in his libris naturam animæ declarare, & quia considerat animam ut principium, & nomen principii est respectuum, habet enim relationem ad effectus, ideo non aliter declaratur in his libris naturam animæ, quam per respectum ad eius effectus, qui duplices sunt, est enim tum ipsius animati corporis principium formale, tum operationum, ut efficiens. In prima igitur huius secundi libri parte declarauit Aristoteles communiter naturam animæ per priorem respectum, ipsa enim definiuit per corpus ipsum uiuens, cuius est forma, & prius quidem confusus per uiuens communiter accepit, deinde distinctus per idem distinctum in omnia sua analogata. Restabat declaranda animæ natura etiam per alterum respectum, qui est ad suas operationes, quod Aristoteles faciendum proposuit in contextu trigesimalotertio, dum agendum proposuit de singulis animæ partibus separatim. De priore namque respectu ad amplius de singulis dicendum manebat, præter illud, quod iam communiter de omni anima dictum erat, de altero autem posteriore nulla communis tractatio fieri poterat, quia distinctæ partes animæ variis modis respiciunt suas operationes, de hoc igitur non agit nisi separatim singulas animæ partes considerando. Postquam igitur satis egit de parte vegetali, transiit ad partem sensitiuam, & ante omnia communiter de omni sensu docuit, quod suam edit operationem patiendi ab obiecto sensili; & quia censuit, sensum non pati immediate ab obiecto, sed per medium aliquod deferens speciem ad sensorium, tale autem medium non in omnibus sensibus est manifestum, quia in tactu, & in gustu videtur sensus immediate pati ab obiectis absque ullo interposito medio, ideo incepit ab alijs sensibus, in quibus medium manifestum est ut hoc cognito, idem facilius intelligatur

Vu 3 in

Iacobi Zabarellæ Patauini

in gustu, & tactu; manifestissimum autem est medium in sensu visus, vt Aristoteles ipse asseret in calce capitis huius, ideo primo loco de visu agere constituit. Hæc est ratio, cur Aristoteles in hoc capite plurimum operationem de medio faciat. quænam enim ad operationem sensus hæc tria concurrant, obiectum, medium, & organum, obiectum enim primò agit in medium, deinde per illud agit in organum, tamè hic Aristoteles de obiecto pauca, de organo nihil, de medio plurima dicturus est, non enim eius scopus hic est docere operationes sensus, hoc enim facit in libro de sensu, & sensibus neque declarare naturas organorum, quia hoc facit tum in dicto libro, tum in aliis libris de animalibus; sed scopus est solum declarare naturam singularum partium, & facultates singularum animarum per respectum ad operationem. Eatenus igitur de operationibus, & de tribus prædictis hic ager, quatenus ad naturam animarum cognoscendam conferant; cætera verò, quæ hic non tanget, ad alios libros consideranda remittet. Hæc igitur ratio est discriminis, quod in his sensibus notare possumus. De obiecto enim visus in uno ager, quàm in alio; & de organo magis in vno, quàm in alio, prout requirit declaratio ipsius facultatis respectu operationis, & prout hæc magis, vel minus nobis euidentia proponuntur, de organo enim visus Aristoteles hic nihil dicturus est, quia est ita manifestum, vt satis ad propositum conferat illi cognitio, quàm illi habemus, alibi enim exactis oculi natura declarabitur, vbi perfecta operationis notitia tradenda erit, hic enim satis est cognoscere oculum esse visus instrumentum in quo inest potentia visiva. quæ receptis in eo colores iudicat. De organo autem auditus plura dicit, quia occultus est, quemadmodum etiam de sono obiecto auditus plura dicit, quàm hic de colore, cuius rationem in sequenti capite considerabimus. Color enim satis notus est, & eius actio in oculum, ideo iuxta hic de colore dicit Aristoteles plurima vero de medio, & eius conditionibus, quia necessarium erat stabilire in primis hoc fundamentum, quod operatio sensus fit per medium deferens speciem obiecti ad sensum. In hoc igitur textu sexagesimo sexto, & sexagesimo septimo sequente agit Aristoteles de obiecto visus iuxta normam a se prescriptam in trigesimo tertio; in tota vero reliqua parte loquetur de medio. In hoc quidem textu docet, quidnam sit obiectum visus, idque supponit potius, quàm demonstrat, deinde in sequente contextu dicit etiam breuiter, quid sit color. Quodnam autem sit obiectum visus, hic declarat miro artificio, & breuitate, non solum enim docet esse colorem, sed etiam docet, quomodo acceptus color, & quis, id est cuius rei color statuat esse obiectum visus. Primus autem ver-

bis connectit partem hanc cum verbis proximè precedentibus. Cui enim postremò dixisset, sensilia propria proprie dici sensilia, & ad eam singulos sensus habere essentialem respectum, nunc statim aggrediens sermone de proprio obiecto visus inquit, *Cuius quidem est visus, illud est visibile*, id est illud proprium obiectum, ad quod refertur ipsa visus natura, est id, quod proprie visibile dicitur, statim quidnam sit, declarat, dicens esse duplex, nempe, & colorem, & quoddam aliud innominatum, de quo postea in contextu septuagesimo secundo loquetur, quod communiter complectitur illa omnia lucentia, quæ noctu in tenebris cernuntur, cuiusmodi sunt oculi quorundam animalium, ut Catorum, Leonum, Pardorum, & squamarum aliquorum piscium, & aliquod cornu, & quercus putrescentes, & patua illa animalia volantia, quæ dicuntur noctiluxæ, & alia eiusmodi. Hæc, inquit Aristoteles, posse quidem operatione significari, vt dicendo, illa omnia, quæ noctu cernuntur in tenebris splendunt, nullum tamen habere commune nomen impositum, quo nominentur, de quibus mox in textu septuagesimo secundo loquemur, cum ipse quoque Aristoteles dicit, se de his dicturum postea. Sic ergo Aristoteles ruditer, & pingui Minerua nobis exposuit, quidnam sit proprium obiectum visus, est enim & color, & illud commune innominatum, quod complectitur illa omnia, quæ noctu cernuntur in tenebris, patet enim hæc omnia esse visibilia. Sed, difficultatem maximam faciunt sequentia verba illa: *visibile enim est color*, in quibus non bene exprimitur vis Græcorum verborum, quæ sunt hæc τὸ ὄρα ἰσχυρὸν, ἰσχυρὸν, ἐστὶ ὄρα ἴμα, cum enim cum articulo dicat τὸ ὄρα ἰσχυρὸν, facit visibile esse subiectum, colorem autem predicatum, & quia articulus subiecto appositus facit propositionem uniuersalem, ideo perinde est, ac si dicat, omne enim visibile est color. Hæc igitur verba pugnant manifeste cum præcedentibus, prius enim dixerat visibile esse tum colorem, tum illud innominatum commune omnibus lucentibus noctu, nunc autem dicit omne visibile esse colorem, quæ est contradictio manifesta, quia sic dicit solum colorem esse visibilem, & prius alia quoque præter colorem dixerat esse visibilia. Difficultas hæc a solo Simplicitate, qui Græcorum verborum vim cognouit, fuit animaduertenda, cæteri nanque exultantes Aristotelem nunc dimissis illis noctu lucentibus accipere solum colorem considerandum, sic admodum pede verba hæc pertranseuntes nil aliud dixerunt, nisi Aristotelem hic dicere colorem esse visibilem, nec considerauerunt colorem in hac propositione non esse subiectum, sed præcatum di subiectum autem visibile. Neque respexerunt dictionem illam, *Enim, redditiua causa*

causam, vel declaratiuam præcedentium, quæ significare videtur, non excludi penitus ab Aristotele illa noctu lucentia, quæ proximè dixerat esse visibilia. Simplicius vero cognoscens visibile hic esse, subiectum, & ex articulo fieri propositionem vniuersalem, ideo vt contradictionem euitaret dixit Aristotelem dixisse *ἴσχυαι, ἄστυ τῶν ἴσχυαι*, & ita propositionem esse particularem, aliquid visibile est color, quæ expositione nullo modo accipiendi videtur, cū enim *ἴσχυαι* & *ἴσχυαι* ratione quantitatis propositionis habeant oppositas significationes, & illud significet omne, hoc autem, aliquid, nō est Aristoteli attribuenda hæc absurda locutio vt sumat omne pro aliquo. Ego igitur hæc in te sententiam meam proferam, & dicam quid post longam considerationem poterim ad hanc difficultatem tollendam excogitare. Credo, Aristotelem vidisse aliam non leuem exortentem dubitationem, quæ nos trahere in errorem poterat, cum enim duplex visus sit, statueret obiectum visus, inde colligi poterat, visum non esse vnum sensum, sed duos, siquidem ex vnitare obiecti, adæquati iudicatur vnitas cuiusque sensus, pater autem hoc in sequenti capite de tactu, in cuius initio dubitabit Aristoteles, an tactus sit vnus sensus, an plures, cū eius obiectum non sit vnum, plures enim sunt tactiles contrarietates, quæ ad aliquam vniam redigi omnes non possunt, nempe calidum, & frigidum; humidum, & siccum; durum & molle, & alia id genus. In talem igitur de visu quoque suspensionem si incidissemus totam hanc Aristotelis de visu tractationem tuere vel flatem maximè perturbari oportebat, seorsum enim agendum esse videbatur de visione coloris, & de visione illorum, quæ in tenebris lucent, quippe cum alio modo hæc, alio color videri crederentur, nisi hæc omnia ad vnus obiecti naturam redigerentur; Videns ergo Aristoteles, se duo obiecta visus statuere visum esse, dum pingui Minerua exposuit, quæ nam sint visibilia, nunc ea omnia ad vnitatem obiecti redigere vult, vt vna, & eadem contemplatione de vniuerso obiecto visus, & de iplo visu vniuersè tanquam de sensu vno dictum esse intelligatur. Sciendū igitur est, quod duo quidem videntur esse visibilia, color, & lux, at tamen si illud visibile appellemus, quod visum terminat, & quod à visu iudicatur, omne visibile est color, quia etiam lux videtur sub ratione coloris, & ita adæquatum obiectum visus est color. Sed videtur duplex esse color, vnus, qui rutilus est, & illuminat alia, alius, qui non splendet, quare lux est color splendens, & cum duo hæc habeat coniuncta, colorem, & splendorem, terminat visionem primò quatenus color, non quatenus lux, omnia enim lucida videntur, vt colorata: nam videtur solis corpus, vt album, & alia quæ minus lucent, videntur vt

alijs coloribus *ἴσχυαι*, vt croceo, vel rubeo, vel aliquo alio, prout plus, vel minus lucent, stellæ nanque videntur crocei coloris, turbo accensus videtur rubeus, flamma vero, prout magis, vel minus lucida est, modo alba apparet, modo rubea, modo etiam purpurea, & oculi animalium lucentes noctu apparente crocei. Sed aliquis diceret, quomodo igitur dici solet, lucem esse primum visibile, & per eam videri colorem? ad hoc dico duplex esse visibile, vnū vt quod, alterum vt quo; visibile vt quod, est solus color, quicquid enim visus uidet, seu quicquid terminat visionem, est color, nec lux dicitur videri, vt quod, nisi quatenus est color quidam; lux verò est visibilis vt quo quia est ratio visibilitatis ipsi color, quia sine luce color non videretur. Ideo notandum est, duo esse in luce, vnum ipse color lucis, qui visionem terminat: alterū veri splendor, qui illuminat alia; ratione primi lux est visibilis vt quod, quia sic est color quidam, ratione autem secundi non est visibilis vt quod, sed vt quo, quia est ratio visibilitatis. Quando igitur dicitur, lucem esse primum visibile, hoc potest habere duos sensus, qui ambo veri sunt, vnus est, vt dicitur primū visibile, id est ratio visibilitatis omnibus visibilibus, quia sine ipsa nihil est visibile: alter sensus est vt nomine lucis intelligamus totū illud aggregatum coloris, & splendoris. Cum enim omnis color videatur merito luminis, hoc tamen interest, quod aliquis videtur lumine proprio, vt lux quatenus est color quidam: aliquis verò lumine alieno, hoc igitur modo sola lux est per se visibilis, quatenus per se dicit idem, quod non per aliud, quia non eget lux lumine alieno, vt videtur; color verò non lucens non videtur per se, sed eget alieno lumine, quod à lucido corpore proueniat, sic ergo lux est primum visibile, quia visibilis est per se hoc est sine ope externi luminis, & est causa alijs vt sint visibilia, quia colores non lucentes facit esse visibiles, dum eos illuminat, omnis tamen color est alia ratione per se visibilis, quatenus per se visibile significat id, quod per propriam speciem mouet sensum, siue id sit cum auxilio, siue sine auxilio alterius. Ex his pater, vera hæc vtraque esse, lux est visibilis sub ratione coloris, & color est visibilis ratione lucis; dum enim loquimur de illo, ad quod dirigitur potentia visua tanquam ad obiectum proprium, & sibi adæquatum, & proportionatum, & cognoscendum vt quod, hoc non est nisi color, sub quo continetur etiam color lucis; quatenus verò nomine lucis significamus quid distinctum à colore, id non est visibile nisi vt quo, splendor enim coloris adiectus ratio est visibilitatis, & sic lux est visibilis vt quod, quatenus est color quidam, & color est visibilis lumine vt quo, sed hæc postea à nobis diligentius considerabuntur. Sic igitur manifesta videtur horum

Iacobi Zabarellæ Patauini

horum verborum interpretatio, cum enim dixisset Aristoteles, visibile esse tum colorem, tum illud commune inanimatum, reducit hoc quoque ad colorem, & rationem reddit, cur sit visibile, nam ratio est, quoniam omne id, quod vocamus visibile, est color, quare etiã illa lucentia videntur sub ratione coloris. Quomodo autem hoc fit, non declarat, quia satis est omnia visibilia reduxisse ad vnum genus obiectum, quod est quidem distinguendum in varias species, sed ea distincta consideratio ad alium locum pertinet, vt ipse Aristoteles postea in Textu septuagesimosecundo dicturus est. Hic sufficit intelligere, quod color communiter acceptus, vt prædicta omnia complectitur, est adæquatum obiectum facultatis visiuæ. Deinde verò quando dicit: *Hic autem est id, quod in eo, quod secundum se visibile est, declarat quisnam color sit obiectum visus, & verba hæc difficultate non carent.* Aliqui hæc verba traxerunt ad lumen, vt sensus esset, hic autem color est id quod est in lumine, quod quidem est per se visibile, cum color sit visibilis per illud; & huius interpretationis videtur author fuisse Aegidius, eam tamen verba Aristotelis, si bene penduntur, non recipiunt, nam Græca verba sunt hæc *τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ ἐν αὐτῷ ἴδιον*, ac dictio *ἴδιον* non significat quocumque modo esse in alio, sed in hæere in alio, qua ratione inest potius lumen colori, quàm color luminis. Quod si Aristoteles significare voluisset colorem esse in lumine, vt potius debuisset præpositione *ἐν* dicendo *ἐν τῷ αὐτῷ ἴδιον* ideo accipiendam puto expositionem Græcorum, qui dicunt, Aristotelem significare colorem, motuum visus, esse illum, qui est in superficie, non enim visum mouet alius color nisi ille, qui in superficie est corporis terminati, vt Aristoteles docet in libro de sensu, & sensilibus. Ideo notare etiam debemus, colorem posse bifariam considerari, vno modo secundum se, & secundum propriam naturam; altero modo respectu visus, cuius est motiuus, secundum se quidem consideratus, non solum est in superficie, sed etiam in profundo, lac enim non minus est album in tota sua substantia, quàm in superficie, at non mouet visus color, nisi ille, qui est in superficie. Quoniã igitur Aristoteles in hoc capite non considerat colorem absolute, & secundum se, sed vt motiuum visus, non fuit ab re facere in primis hanc admonitionem, quod color, quem dixerat esse obiectum visibile, est ille, qui est in superficie, & hanc inquit esse visibilem per se, quatenus non ratione alicuius externi est visibilis, sed per seipsam, idest ratione coloris, qui cum ea est coniunctus. Ideo declarans, quomodo hic intelligat per se, statim subiungit: *Per se autem non ratione, idest per se dico, non secundum definitionem, cuiusmodi est prædicatio per se in pri-*

mo, & in secundo modo dicendi per se, ille enim vterque modus est secundum definitionem, quia in primo prædicatum est de definitione subiecti, & in secundo subiectum est de definitione prædicati; sed neutro horum modorum superficies dicitur per se visibilis, sed solum quatenus in seipsa habet rationem, qua visibilis est, habet enim colorem coniunctum, qui causa est visibilitatis superficialis, in qua est. Hoc magis declaratur ab Aristotele in libro de sensu, & sensilibus in capite de colore, vbi diligentius scrutatur naturam coloris, & ipsum considerat etiam secundum se; sed hic cum declarat solum velit naturam facultatis visiuæ vt respicientis operationem, non considerat ipsum nisi respectu visus. Auerròs in hac parte habuit codicem deprauatum, in quo dicitur colorem esse visibilem per se, non tamen ratione, sed quatenus causam in se habet vt sit visibilis, ideo putauit, Aristotelem dicere colorem esse quidem per se visibilem, non tamen in primo modo dicendi per se, sed in secundo, quia causam in se habet suæ visibilitatis; quæ sententia vera quidem secundum se est; nam color est per se visibilis in secundo modo dicendi per se, aliena tamen est ab Aristotele, qui non de colore hoc dicit, sed de illo, in quo est color, nempe de superficie, quam dicit esse per se visibilem, non quidem primo, nec secundo modo dicendi per se, sed quia nõ ratione alicuius externi, sed ratione coloris sibi coniuncti dicitur esse visibilis. Hoc autem dicitur ab Aristotele ad differentiam perspicui, quod postea in Textu sexagesimo octauo dicit esse visibile, non per se, sed propter externum colorem, superficies enim hoc modo est per se visibilis, idest propter colorem, quem sibi coniunctum habet vt suum, non vt alterius rei colorem. Sententia itaque huius textus manifesta est, volens enim Aristoteles statuere quidnam sit obiectum visus, quod visibile dicitur, primo loco proposuit illa, ad quæ extendi videtur facultas visiuæ, quæ duo sunt, nempe, & ille, qui solet vocari color, & quædam lucentia, quæ noctu cernuntur in tenebris; deinde hæc quoque ad colorem reduxit, dicens omne visibile esse colorem, vt vnum statueretur obiectum adæquatum facultatis visiuæ, quod est color. Tandem verò dixit, eum tantum colorem esse visibilem, qui est in superficie, non illum, qui est in profundo, nisi quatenus ille quoque aptitudinem habet, vt sit in superficie, tunc enim etiam motiuus visus.

T E X T V S L X V I I .

Omnis enim color motiuus est eius, quod est secundum actum

per-

perspicui, & hoc est ipse natura. Vnde non est visibilis sine lumine, sed omnis cuiusque color in lumine visibilis. Ex quo de lumine primo dicendum quid est. Est igitur aliquid perspicuum.



ROSTQVAM dixit Aristoteles, quodnam sit obiectum visus, nunc vult etiam dicere, quid sit, & scilicet definitionem coloris, & ex ea statim inferit quoddam consequens, vnde occasione sumit loquendi de medio perspicuo, per quod fit actio obiecti in sensum hoc enim etiam procedit ab obiecto ad operationem, vt tamen dudum in notitiam ipsius facultatis. Notant Graeci, colorem duobus modis considerari, ac definiiri posse, vno modo secundum se, & prout est color, qua ratione definitur ab Aristotele in libro de sensu, & sensibus, altero modo consideratur color non absolute, & prout est color, sed prout est visibilis, qua ratione ipsum hic definit Aristoteles, dicens, colorem esse motiuum perspicui, quod sit actu perspicuum, est autem actu perspicuum quando est illuminatum, ergo color in tenebris est quidem absolute color, sed non est visibilis, quia in tenebris non est motiuum perspicui. Haec igitur definitio (si modo definitio est appellanda) traditur per posteriora, & per respectum ad visum. Neque absurdum est, quoniam visibilitas est quid consequens naturam coloris, & ei competens per se in secundo modo dicendi per se, ideo sub hac ratione definitus color, non definitur nisi per posteriora, & haec definitio est declaratio nominis obiecti visibilis, nil enim aliud est visibile, quam motiuum perspicui, vel ergo haec est declaratio proprietatis consequentis naturam coloris, vel nudis, & nominalis definitio coloris, quatenus est visibilis. Ipse quidem loquendi modus non significat definitionem, cum dicat Aristoteles: *Omnis autem color, quia in definitionibus non admodum conuenit vti diuisione distributiva, sed articulo, qui significat vniuersitatem sine distributione.* Quare dicere possumus Aristotelem his verbis proponere hanc coloris proprietatem, quod est motiuum perspicui, quod sit actu, posse tamen ex hoc constitui descriptionem quandam coloris considerati cum hoc respectu ad visum, nempe quatenus est visibilis. Mouere autem perspicuum nil aliud est, quam imprimere in eum speciem suam, quae est alteratio perfectiua, de qua in praecedentibus dictum est. Ideo quando subiungit: *Et haec ipse natura, mouet hanc pro-*

rietatis declarationem constituere definitionem coloris respectu considerati quatenus visibilis est, quae ad praesentem considerationem sufficiens est definitio. Quoniam autem declaratio pro occasione obiecti, tradendum erat ad declarandam operationem, operatio autem est actio ipsius obiecti in medium primo, deinde in organum per medium, ideo sumit Aristoteles occasionem loquendi de medio ex hac definitione coloris, dum ex ea inferit consequens: *Quare non est visibilis sine lumine, sed omnis cuiusque color in lumine visibilis est, ex eo enim quod color motiuus est perspicui, quod sit actu, non est autem actu perspicuum, nisi sit illuminatum, nihil enim per ipsum transpatet in tenebris, inferit colorem non esse visibilem sine lumine.* Consequens est per se manifestum, patet enim colorem in tenebris non esse visibilem; & huius ratio sumitur ex definitione coloris, quoniam color non est motiuus perspicui, nisi sit, actu perspicuum, & esse visibile significat esse motiuum perspicui, quod sit actu perspicuum. Necessarium igitur omnino est perspicuum ad uisionem, dico perspicuum illuminatum. Hinc inferit Aristoteles, agendum esse de lumine, cuius sine ipso color non sit visibilis, vt cognoscamus quid sit lumen, ideo mox in textu sexagesimo nono afferet definitionem luminis, sed prius in sexagesimo octauo docebit, quid sit perspicuum, quia hoc sumitur in definitione luminis.

TEXTVS LXVIII.

Est igitur aliquid perspicuum. Perspicuum autem dico, quod est quidem visibile, non autem secundum se visibile, vt simpliciter dicam, sed propter externum colorem. Huiusmodi autem est aer, & aqua, & multa solidorum, non enim secundum quod aqua, neque secundum quod aer, perspicuum est, sed quoniam est natura eadem in his vtrisque, & in perpetuo illo, quod sursum est, corpore.



VOLENs Aristoteles hic definire perspicuum, prius statuit ipsum dari, deinde eius definitionem adducit, postea exemplis declarat, quoniam

Iacobi Zabarellæ Patavini

quænam sint corpora peripicua. In primis dicit: *Est igitur aliquid peripicuum*, hoc lumen ut per se notum, est enim omnibus notissimum dari peripicua corpora, per quæ aliorum colores transparent, postea huius definitionem, seu potius descriptionem hanc adducit. *Peripicuum est, quod quidem visibile est, non tamen secundum se visibile, sed propter externum colorem.* Cuius ipsam definitur per ipsius visibilitatem, quæ est quoddam consequens posterius, & tanquam proprietas peripicui, vocanda est potius descriptio, quam definitio, quæ tamen opportuna, & sufficiens est ad declarandum modum, quod sit visio. Est autem ante omnia notandus error multorum, qui dixerunt, peripicuum duas habere partes unam, quæ fungitur officio foræ, & est lumen; alteram, quæ est tanquam materia, & est illud corpus transparente potius, quod subijcitur lumini. Nunc igitur putarunt, Aristotelem accipere peripicuum pro sola materia receptiva luminis, & materiale peripicuum definire, quia manifestum est, Aristotelem hic definire totum compositum, scilicet peripicuum cum lumine, non materiam solam sine lumine, cum dicat peripicuum esse visibile per colorem externum, at non est visibile peripicuum sine lumine, quare hic accipit peripicuum illuminatum, ut ipsam declarat, quia per ipsum postea est definiturus lumen, prius enim declarandum est peripicuum sumptum in eadem significatione, in qua postea sumetur in definitione luminis, & in qua sumptum etiam prius fuit in definitione coloris, satis autem patuit intelligi definitio coloris per consuetam illam cognitionem peripicui, quam habemus, at definitio luminis non bene intelligeretur, nisi melius declararetur, quid sit peripicuum, sicut videbimus in ipsa luminis definitione. Est etiam notandum ex Simplicio, quod Aristoteles hic loquitur de peripicuo tantum interminato, non de terminato. Est autem peripicuum interminatum illud, quod recipit lumen etiam intrinsecus in tota sua substantia, cuiusmodi est aer, & aqua, & illa omnia, quæ transparentia dicuntur. Terminatum verò peripicuum est illud, quod in sola superficie luminem recipit, ut corpora omnia rursus, quæ non transparent, constant ex peripicuo, & opaco, sed propter opacitatem non transparent, & propter peripicuitatem, qua participant, recipient luminem in sola superficie, ut lignum, & papyrus, & aurum, & similia. Tale peripicuum accepit Aristoteles in libro de tenui, & sensibilibus capite tertio, in definitione coloris, quando dicit, colorem esse extremitatem peripicui terminati; hic verò de tali peripicuo non loquitur, sed de interminato, quod etiam intus recipit

lumen, & hoc definiens inquit, esse id, *quod visibile est, non per se, sed per externum colorem.* Quam descriptionem Ioannes Grammaticus, Simplicius, & Latini, & recentiores sic intelligunt: Peripicuum est visibile non secundum propriam naturam, sed propter lumen, quod est tanquam eius color, extraneus tamen, quoniam aliunde recipitur, nempe ex corpore lucido præterite; patet enim peripicuum esse visibile per lumen, & sine lumine non esse visibile, sed hanc communem interpretationem ego admittere non possum, quia in tota hæc parte Aristoteles distinguit lumen à colore, ut doceat, lumen in peripicuo esse preparationem ad recipientem colorem, itaque si lumen vocaret colorem, magnam difficultatem faceret, quia nihil potest esse ratio recipienti se, quomodo ergo lumen, si est color, potest esse ratio recipienti colorem? Præterea, si lumen diceretur color peripicui, non esset extraneus, sed potius proprius ipsius peripicui, quia nihil recipit lumen, nisi peripicuum, & hoc significat Aristoteles postea in sexagesimo nono, dicens, lumen esse ut colorem ipsius peripicui; non enim dicit absolute colorem, sed ut colorem, indicans, se metaphorice loqui, & significare quod ita se habet lumen ad peripicuum interminatum, ut se habet color ad peripicuum terminatum, est igitur proprium ipsius peripicui, non extraneum, hic verò cum absolute colorem nominet Aristoteles, nec metaphorice loquatur, & colorem vocet extraneum ipsi peripicuo, non potest intelligere lumen, sed intelligit proprie acceptum colorem, qui est aliarum rerum color transparent per ipsum peripicuum, quæ sunt Themihj, & Auerois expositio. Dum enim videmus colorem alienum, qui transparent per ipsum peripicuum, sic cognoscimus etiam peripicuum, quia videmus per ipsum transparent colores alienos. Neque credendum est, Aristotelem sine vlla declaratione accepisse colorem improprie pro lumine, sed ita iam declarasset, se intelligere lumen, non potest ergo intelligere nisi colorem, quem prius definiuit, dicens, esse motuum peripicui, & à quo ita iam distinxit lumen, quando ex ea definitione intulit colorem non esse visibilem nisi in lumine. Simile quiddam notare possumus apud Aristotelem in Textu octavo tertij libri, ibi enim dicit, intellectum intelligere se per aliorum intellectiōnem, dum enim intelligit alia, per illa se intelligit, sic etiam visus videt peripicuum, dum videt colores per ipsum, quia sic cognoscit esse peripicuum. Notare hic etiam possumus oppositam conditionem peripicui, ac superficie respectu coloris, quam Aristoteles supra considerauit in Textu sexagesimo sexto. Dixit enim, superficiem esse visibilem per septima, id est per colorem sibi coniunctum; hic verò dicit, peripicuum esse visibilem

ibilem per alienum colorem, non igitur per se, sed per aliud; nec tibi aliud respexit Aristoteles ita loquens, nisi ut superficiem seingeret a peripicuo, nam superficies habet coniunctum sibi colorem, & tanquam eius proprium, nec ab aliquo externo provenientem, ac peripicuum habet colorem tanquam extraneum quia ipsum recipit spiritaliter a corpore colorato, cuius est proprius ille color; Quod si colorem hic sumeret per lumen, non video, cur non per se diceretur centri peripicuum per lumen, quod sibi iunctum habet; quod enim illuminetur ab alio, hoc nihil est, quia non sumitur hic per se pro essentialiter, sed pro eo, quod est per aliud sibi iunctum, quare ita per se sentitur peripicuum per lumen, ut superficies per colorem, immo fortasse magis, quia lumen est tanquam forma, & perfectio peripicui, ut mox Aristoteles dicit, quare videtur lumen per se inesse peripicuo in primo modo dicendi per se & tanquam forma ipsi composito. Præterea si Antoteles dicit, peripicuum esse visibile propter lumen, vel vult lumen esse visibile per se ut quod, vel ut quo; non ut quod, quia est manifeste falsum, cum postea dicat lumen esse actum peripicui, quo peripicuum est receptivum colorum, sic enim iam lumen esset color; si vero ut quo (ut omnino dicendum est) ergo Aristoteles facit peripicuum visibile per se ut quod, illud enim quod est visibile per lumen, ut quo, est visibile ut quod per se, hoc tamen negat Aristoteles. Ideo consideres non esse visibile ut quo, siue visibile per se ut quod, proinde esse necessarium hic intelligere verum colorem, quia sine hoc nihil videtur, neque lumen ipsum. Sumitur etiam sententia nostræ confirmatio ex ipsiusmet Ioannis Grammatici confessione, ipse enim aduersus sententiam suam ita dubitat; si in fundo vasis candelæ accensa ponatur, & vas habeat vnicuius foramen superne, per quod emittatur lumen, accendet per aerem lumen illud in immensum, nec tamen pars illa aeris sic illuminata videtur ab homine exilite ad latera vasis, & iurium aspiciente, quare non est verum, quod peripicuum reddatur visibile per lumen: Solum Ioannes, dicens peripicuum non reddi visibile per lumen, nisi lumen offendar corpus aliquod solidum, a quo repercutatur; cum igitur aer ille ad aliquam vicinam partem illiusmodi ab illo lumine, & præter illam evanciat lumen, neque amplius illuminentur sequentes alie aeris partes, aer ille quamvis illuminatus, non fit visibilis; ut si supra illud vas esset tectum, vel aliquid corpus solidum, in quo istud radii emissi a candelâ, quæ apparebit aer illuminatus. Hæc Ioannis solutio optima est, sed aperit falsitatem suæ illius, & aliorum opinionum, a qua super hanc solutionem recedere Ioannes non animadvertit. Lumen offensens corpus aliquod solidum,

& ab eo repercutissimum defert ad oculos nostros aliquem corporis illius colorem, & ita fit aer visibilis per alienum colorem; quando autem lumen non offendet corpus aliquod solidum, sed dispergitur per diaphanum: tunc aer ille non videtur non est ergo verum quod peripicuum fiat visibile per lumen. Dubitare autem contra tollitur expositionem aliquis posset, nam datur multa peripicua colorata, quæ sunt visibilia per colores proprios, ut crystallus, & vitrum, & multi lapides preciosi, non est ergo verum, quod peripicuum non sit per se visibile, sed per alienum tantum colorem. Solutio petenda est ex verbis Simplicij hoc in loco, qui notat, peripicuitatem, & colorem esse quodammodo oppositas condiciones, sed aliqua tamen datur, quæ vtriusque participant, & aliqua vtriusque vis; aliqua magis altera, ut crystallus, & reliqua omnia modo nominata. Sunt enim & peripicua, & colorata; & quatenus sunt peripicua transmittunt alienos colores; quatenus verò colorata, videntur per proprios colores, quos in superficie habent; quare hoc eis non competit, quatenus sunt peripicua, sed quatenus colorata propriis coloribus. Nam quatenus sunt peripicua, non videntur nisi per alienos colores, quos per totam suam substantiam ad oculos transmittunt. Propterea ad hoc significandum videtur Aristoteles verba illa adiecit: *ut simpliciter dicam*, id est, ut uniuersè dicam; ne crederemus aliqua esse peripicua, quæ per se videntur ratione propriorum colorum. Vult enim uniuersalem esse omnium peripicuum conditionem, ut quatenus sunt peripicua; non sicut per se visibilia, sed solum per alienos colores, quos ad uitium transmittunt. *Huiusmodi autem est aer*. Postquam declarauit Aristoteles, quid sit peripicuum, nunc declinat, quidnam sit, afferens peripicuum exemplum, & in his rationem considerans, quæ sunt peripicua. Inquit autem, peripicua esse aerem, & aquam, & multa etiam solida corpora, nempe illa, quæ modo dicebamus esse etiam colorata, ut cornu, vitrum, crystallum, & multas gemmas; & præterea etiam celestia corpora. Licet enim omnia hæc non æquè sint peripicua, sed alia magis, alia minus, eadem tamen in his omnibus seruator ratio peripicuitatis, & quatenus sunt peripicua, non sunt visibilia nisi propter alienos colores, etiam si parum habeant peripicuitatis. Patet autem, magis esse peripicuum vitrum, quam lapides preciosos, & aqua magis, quam vitrum, & aerem magis quam aquam; quantum enim plus habent colorationis, tanto minus habeant peripicuitatis. Peripicuum autem esse quoque ignem dicendum est, sed Aristoteles, ne difficultatem aliquam faceret, ipsum non nominauit, quoniam ignis, qui apud nos est, non est peripicuum cum sit lucens, & per lucem visum terminet tan-

quam

Iacobi Zabarellæ Patuini

quam per proprium colorem nec per, cum colores aliarum rerum transparent. At tamen ignem elementarem perspicuum esse, credendum est, immo etiã magis quam aerem, cum habeat aer maiorem substantiæ crassitiem, & ignis sit tenuissimus, & rarissimus omnium corporum inferiorum. Maiorem etiam cælestia corpora habere perspicuitatem credendum est; cuius quidem rei ratio postea in disputatione considerabitur, non iunctis sit hoc signum notare eorum perspicuitatis. Nisi perspicui essent orbis cælestes, non videremus astra, quæ sunt in orbibus superioribus, videremus tamen astra, quæ sunt in octavo orbe, quæ per septem inferiores orbis nobis transparent, & ad nos fertur eorum lumen purum, & sine vlla fractione, qualis sit, quando ad nos transit per aerem crassum, & vaporosum; frangitur enim, & facit, ut astra appareant maiora, quam vera sint, quod non euenit in transitu luminis astrorum per inferiores orbis. Quoniam autem querere aliquis poterat, an aer sit perspicuus secundum propriam naturam, nempe quatenus aer, & sic aqua quatenus aqua, & sic de reliquis, hoc Aristoteles negat, quia si aer hoc competeret, quatenus est aer, soli aeri cõpetet, quia hæc dictio, quatenus (vt in primo libro posteriorum ostensum est) denotat terminatam paritatem & reciprocaionem. Inest igitur his omnibus corporibus perspicuitas (inquit Aristoteles) non quatenus eorum singulum tale est, sed ratione alicuius vnus naturæ communis, qua omnia participant perspicuitatem inferiora corpora, tum cælestia. Sed hæc Aristotelis sententia difficultate non caret, & magna eget consideratione: nam si verum est illud dictum Auerois in calce tertij capitis libri sui de substantia orbis, inter philosophos vulgatum, æterno, & corruptibili nihil datur commune vniuocum, quomodo possunt cælestia, & inferiora perspicua participare aliqua vna cõmuni natura? hoc enim esset conuenire in vniuoco, quod de his Aristoteles negat. Nec tollitur difficultas, dicẽdo, ipsis quidem substantijs æternis & caducis nõ dari commune vniuocum, accidẽtia tamen cæli, & inferiorum posse in vniuoco conuenire, & talem esse perspicuitatem, de qua Aristoteles hic loquitur, & eam hic appellari naturã vnã communem. Hæc enim non fals est, quia omne accidens causam aliquam habet, perspicuitas autem est accidens, quod consequitur naturam corporis, in quo est, siue illius proprium, siue cum alijs communem, nempe sumendo perspicuitatem nõ cum lumine, sed pro illa aptitudine recipiendi lumen, & colorem extremum in profundo, ergo si perspicuitas sit vnus naturæ, causam quoque vnus naturæ esse oportet, etiam si innominata, & incognita nobis esse dicatur. Tandem ergo uerẽ-

se est, vt effectum huic resoluatur in aliquam vnã substantialem naturam, quæ sit vniuocẽ vnã in omnibus perspicuis tam cælestibus, quam inferioribus. Ad hoc ego dicendum puto cum Alberto hic, & cum Aegidio in contextu sequente, & cum Zamara in sua tabula sub dictione, Diaphanum, perspicuitatem non esse vniuocẽ vnã in cælestibus, & in inferioribus, sed similitudine tantum, & proportionẽ, adeo vt propria cuiusque perspicuitas propriã eius naturam consequatur, & cælum cælicam habeat perspicuitatem, ignis igneam, aer æream, aqua aquã, & sic de singulis. Propriam enim cuiusque simplicis corporis naturam inlequitur propria perspicuitas, sed non habet omnis perspicuitas vnã aliquam communem naturam. Mistã verò perspicua per simplicium participationem perspicua sunt. Aristoteles autem hic nomine naturæ non intelligit naturam horum corporum, quam inlequitur perspicuitas, sed intelligit ipsammet perspicuitatem, quam appellat vnã, & eandẽmet naturam in his omnibus, nempe vnã analogã, & similitudine, ita vt per naturam nihil aliud hic intelligat Aristoteles, quam facultatem, & aptitudinem recipiendi externum lumen in profundo, eadem enim est aptitudo in his secundum proportionem: Ideo dum vt commune quiddam accipiatur perspicuitas, non competit aeri quatenus est aer, nec aquæ, prout est aqua, nec cælo prout est cælum, sed cuiusdam communi analogo, sub quo hæc omnia continentur. Quatuus enim non eadem profus natura in his omnibus sit ipsã perspicuitas, est tamen eadem quantum ad propositum attinet, quia similis est in his omnibus facultas recipiendi lumen, & colores in profundo, similiter enim hæc omnia interuunt visui, nec differunt respectu visus inter se, nisi secundum magis, & minus.

T E X T V S LXIX.

Lumen autem est actus huius perspicui, secundum quod est perspicuum. Potentia autem in quod hoc inest, & tenebræ. Lumen autem vt color est perspicui, cum est actu perspicuum ab igne, aut huiusmodi, quale quod sursum corpus; etenim hinc aliquid inest vnum, & idem. Quid igitur perspicuum, & quid lumen dictum est,

quod

quod neque ignis est, neque omnino corpus, neque defluxus corporis illius (esset enim utique ali- quod corpus, & sic) sed ignis, aut huiusmodi alicuius præsentia in perspicuo, neque enim possibile est, duo corpora in eodem si- mule esse.



HIC accedit Aristoteles ad definiendum lumen, sicut in textu sexagesimo septimo pro- posuerat, & ipsum definit nõ absolute acceptum, & secundum propriam naturam, sed respectu visionis, & quatenus visui inseruit: sic enim nihil aliud est, quam perfectio, & actus perspicui, quo perspicuum est actu perspicuum. Quoniam igitur forma non est forma composita, & actus; quo ipsum compositum constituitur, ideo non sumit in hac definitione perspicuum pro materia sed pro composito, idest pro perspicuo, quod actu sit, cum etiam dicat, *Quatenus est perspicuum*, sic enim denotat rationem formalem perspicui actus, quam dicit esse lumen. Sic etiam in definitione animæ aliis notauimus, sumi corpus naturale anima- tum, non id, quod est materia, nempe seclusa anima. Hoc igitur vi veniat esse, pater Aristotelem in textu præcedente definiuisse perspicuum actuatam, nõ autem secluso lumine. Cũ enim hic dicat: *Huius perspicui*, nempe quoddam modo definitũ est, & hic intelligat perspicuum actua- tum, ergo ibi hoc idem definiuit. Quod etiam ex eo patet, quoniam dixit ibi Aristoteles, perspicuum esse visibile per externum colorem, at non recipit externum colorem, nisi sit illumina- tum, quare supponitur perfectum, & illumina- tum. Quod si etiam aliorum sententiam sequamur, qui dicebant ibi colorem sumi pro lu- mine, similiter per hoc ostenditur sumi perspi- cuum illuminatum, si enim est visibile per lu- men quod habet, ergo iam ponitur illumina- tum. Sed quod ibi non definiatur perspicuum pro materia, sed perspicuum perfectum, quod postea sumendum erat in definitione luminis, ex hoc etiam patet, quoniam nunc Aristoteles statim post definitionem luminis declarat per- spicuum acceptum pro materia, idest secluso lumine, si enim id facit hoc in loco, ergo non ibi, quoniam igitur actus, & perfectio alterius, necesse est vt habeat sibi correspondens ali- quod perfectibile, quod potestatem habeat recipiendi hunc actum, Aristoteles statim decla- rat, quid sit illud, quod est potestare perspicui, & receptum luminis tanquam formæ, & per-
Iacobi Zab. de Anima.

fectionis, & inquit, esse illud, *In quo hoc inest, et tenebræ*, idest, quod receptiuũ est & luminis, & tenebrarum, quæ opponuntur lumini, vt priua- tio habitui. aer enim quatenus potentiam ha- bet recipiendi, & lumen, & tenebras, est mate- ria perspicui, sicut aqua, & alia id genus; hæc enim omnia proportione respondent primæ ma- teriæ, quæ est æquæ apta recipere formam, & priuationem, & per formam fit ens actus deter- minatum in specie. Multi hic notant quod po- testate perspicuum non datur nisi in his infe- rioribus, aer enim, & aqua & cætera perspicua corpora, quando carent lumine, sunt potestate tantum perspicua; at cælestia corpora nunquã lumine carent, quare nunquam sunt potestate perspicua, sed semper actu. Hoc autem non est ita intelligendum, vt à multis intelligitur, vi- delicet quod omnes cæli partes sua natura lu- ceant, & ita sit in cælo vbique radicata lux. Ego enim puto, pugnare inter se hæc duo, lucere, & esse perspicuum, idest transperere; illa enim, quæ lucent, & illuminant alia, densa sunt, non transparentia, quæ verò sunt perspicua, non habent lucem propriam, sed sunt receptiua lu- minis ab aliena luce. Partes igitur cæli lucen- tes sunt solum stellæ, hæc nanque densitatem ha- bent, non perspicuitatem; reliquæ verò partes, quæ non lucent, sunt transparentes, & semper actu perspicuæ, non quidem luce insita, sed lu- mine recepto à sole, & ab aliis astris quo num- quam destituuntur. Hæc est Aegidij sententia: hoc in loco, & eandem legimus apud oan- nem Grammaticum, qui dicit totum cælum semper à radijs solaribus illuminari, excepta modica parte, quam pertingit conus umbræ terræ, quæ tamen non pertranfit orbem Mer- curij, sed illa quoque pauca pars, tamen si non illuminatur à sole, ab aliis tamen astris, quæ proprio lumine non carent, illuminatur, & actu perspicua redditur. *Lumen autem vt color est perspicui, cum est actu perspicuum.* Declarat his ver- bis definitionem luminis prius adductam. Cum enim in ea dixisset, lumẽ esse actum perspicui, hic dicit posse per metaphoram vocari colorem perspicui, ideo dicit: *Vt color*, non absolute color, sic enim indicat metaphoram appella- tionem. Hoc Græci negare non videntur, sed metaphoram hanc ita declarant: Sicuti corpora terminata sũt visibilia per colorem, ita per- spicuum interminatum sit visibile per lumen, ideo Ioannes Grammaticus inquit Antio- re. Hic declarat, seu potius corrigere id, quod prius dixerat in definitione perspicui, ipsum esse visibilem per externum colorem, idest per lumen; nunc enim ne intelligamus lumen esse propriè colorem perspicui, inquit, esse potius vt colorem, quam verè colorem, idest, nõ propriè dici colorem, sed metaphoricè, & per simili- tudinem. Sed hæc sententia approbanda non est, sic enim dicitur, Aristotelẽ in definitione

Iacobi Zabarella Patauini

perspicui accepisse colorē metaphoricē, quod tamen non est dictū, quia in definitionibus non est utendum metaphoris, cū per has non dicatur quid res sit, sed cui sit similis. Ideo licet non sint philosophi prohibēdi uti translatione (licet enim ijs quandoque uti ad aliquid declarandum) in definitionibus tamen his nullo modo licet. Ratio quoque similitudinis à Græcis adducta conueniens non est. Corpora enim per colorē sunt visibilia formaliter, perspicuum verò per lumen nō sit visibile formaliter, sed solum dispositiue, nam ipse quoque Ioannes Grammaticus in præcedenti contextu concessit, quòd lumen candele emissum su pernē ex foramine vasis, in quo est candela, nō facit visibilem aerem, per quem transit, nisi incidat in aliquod corpus solidum. Nō igitur ita fit visibile perspicuum per lumen, ut corpus terminatum sit visibile per colorem, vnde patet error istorum in declaranda illa definitione perspicui, non enim est vniuersē verum, quod perspicuum fiat visibile per lumen. Huius igitur similitudinis, seu metaphore est alia assignanda ratio. Ego quidem hanc esse puto, quia ex condensatione perspicui prouenit color, si enim perspicuum condensetur, ita ut ob densitatem non transpareat amplius, tunc loco perspicuitatis colorem assequitur in superficie, quo terminat visionem, quem igitur locum tenet in corporibus terminans color, cum tenet in perspicuo lumen, non quidem ratione visibilitatis, quia corpus terminatum est visibile per colorem, non sic perspicuum fit visibile per lumen, sed solum ratione inhxærentiæ, quia in corpore terminato inest pro perspicuitate color, in perspicuo autem interminato inest pro colore perspicuitas. Proinde ibi locum habet illa metaphora, quæ dicitur secūdam commutatam proportionem, nam & colorem possumus vocare lumen corporis terminati, & è conuerso lumen possumus appellare colorem perspicui, ut Aristoteles hic appellat. Et quia dixerat Aristoteles, lumen esse actū perspicui, & perspicuum dici posse, tum potentia tum actū, vnde patet aliquod esse agens, à quo producit hic actus in suo proprio receptiuo, nihil enim se ducit de potentia ad actum, ideo videns Aristoteles queri ab aliquo posse, à qua nam causa hic actus inducatur in perspicuum, eam subiungit dicens: *Ab igne, aut huiusmodi, quale est, quod sursum est, corpus*; Poterat vno verbo dicere à corpore lucido, sed ut distinctius nobis significaret, quemnam sint lucida, exprimere voluit ignem, & astra; nullum enim præter hæc duo datur corpus lucidum, quod habeat in se radicatam lucem, & valeat gignere lumen in perspicuo, quod erat potestate, & ipsum reddere actū perspicuum. Volens autem Aristoteles has luminis causas ad vnitatem redigere subiungit: *Etenim huic aliquid inest vnum,*

& idem, nam caelesti corpori, & igni inest vna aliqua natura, qua ambo sunt apta illuminare sua præsentia perspicuum, hæc autem non est alia, quàm lux, & est communis natura non vniuersæ, sed analogicæ, ut bene hic notat Aegidius. De discrimine autem lucis, & luminis postea in disputatione dicemus: nunc satis est dicere, lumen esse effectum lucis, est enim lux in corpore terminato, lumen verò in perspicuo interminato, tanquam imago lucis producta in perspicuo; non est enim in perspicuo lumen sine præsentia lucidi corporis, qualia sunt astra, & ignis hic noster visibilis. De hoc enim huius loquitur Aristoteles, non de igne elementari, qui propter magnam suam raritatem non luget, sed est perspicuus, si verò condensetur, recipit loco perspicuitatis lucem, & de hoc loquitur Aristoteles, qui causam hanc luminis adducens, videtur asserre complementum definitioni luminis, est enim lumen actus perspicui, quo perspicuum redditur actū perspicuum, productum à corpore lucido præsentē, qualia sunt astra, & ignis. *Quid igitur perspicuum, & quid lumen dictum est.* Concludit se dixisse, quid sint & perspicuum, & lumen. Et propter aliorum de lumine sententias, colligit etiam, quid non sit lumen, ut veritate cognita, errores aliorum patefiant, nam rectum est sui iudex, & obliqui. Colligit ergo ex dictis, lumen non esse ignem, nec omnino corpus, nam in textu sequente attribuit Empedocli, quòd dixerit lumen esse corporeum, & verè mouen. Fertur etiam fuisse plurimū antiquorum sententiam, quòd lumen sit ignis, & hanc ponit Plato in Timæo, quando loquitur de vitu; inquit enim effluere ex oculis radios igneos, & ijs occurrere radios aens diurnos, ex ijsque ambobus vnū vnius nature corpus coalescere, quod facit visionem, quare de omni lumine videtur existimasse Plato, quòd sit ignis desluens à corporibus. Aristoteles igitur ex dictis infert, lumen non esse ignem, & vniuersaliter non esse corpus, & propter Platonem addit, nec desluxum corporis dici posse, quia sic quoque esset coepus, nil enim refert an dicamus absolutè lumen esse corpus, an dicamus esse corpus tene, quòd à solidioribus corporibus desluet; idem enim impossibile sequitur (inquit Aristoteles) quòd duo corpora se mutuo penetrarent, & occuparent eundem locum, quo dato, posset tota maris aqua in paruo vate concludi, quia si duo corpora se mutuo penetrare possunt, eadem ratione tertium potest eis super addi, quòd ea penetrat, & quartum, & quintū, & ita deinceps, donec totum mare absorbatur. Quòd si dicant non fieri talem penetrationem, sed lumen transire per minutos poros, & vacuitates in aere existentes, & vicissim partes aeris per poros vacuos, qui in lumine sunt, ita ut commisceantur, & se mutuo in minutas partes

partes fecerit, aer, & lumen quo confugisse Proclus Simplicius ait, tunc sequetur, nō totum aerē esse illuminatū, nam particule aeris particulis luminis appositæ lumen in se nō habebunt, sequetur etiā aerem luminosoſum craſſiorem eſſe, quā tenebroſum cuius tamen contrarium experimus, & alia multa abſurda, quæ hic apud interpretes Græcos legi poſſūt. Quod autem Ariſtoteles dicat lumen nō eſſe tenuis corporis deſluxū ē corporibus, duci puto propter Platonē, vt etiam Græci arbitrantur quia ſententiam hæc apud eum aperte legimus in Timæo. Vnde autē colligat Ariſtoteles, lumē nullo modo eſſe corpus, cōſiderantibus manifeſtū eſt, ex euidētibus enim, & quæ negari nō poſſunt, hæc colligitur. Quod enim à lumine aer fiat actū perſpicuus, qui ſine lumine nō eſſet actū perſpicuus, manifeſtū eſt. nec minus eſt manifeſtū omnes aeris partes nulla excepta illuminari, & fieri ex lumine actū perſpicuas. Hinc colligit Ariſtoteles, lumen ineſſe perſpicuo ad modum formæ, & perfectionis, & ita eſſe ad ſum perſpicui. Inde etiam colligit nunc, non poſſe lumen ineſſe perſpicuo ad modum corporis, quia miſto corporis cū corpore non ita fieri poteſt, vt in qualibet particula vnus inſit aliqua particula alterius, ſed à liquā eſſe particula oportet, quæ adiaceat quidem particule alterius, ſed nihil eius habeat in ſeipſa, vel ſi in qualibet ineſſe aliquid alterius dixerimus, corpus à corpore penetrabitur, vt vtrunque eſt corporeum, & duo corpora eundem locū occupabūt, quod, Ariſtoteles inquit, impoſſibile eſt. Ex eo igitur quod patet omnes perſpicui partes eſſe luminotas, & fieri actū perſpicuas à lumine, inſert Ariſtoteles, lumen ineſſe perſpicuo vt formam, & habitum quendam, non vt corpus, quia ſi eſſet corpus, fieret corporū penetratio, at ponēdo lumen eſſe accidens quoddam inhærens perſpicuo ad modū formæ nullum ſequitur abſurdum, quia forma cum ſit incorporea penetrare poteſt omnes ſubiecti corporis partes, & omnes perficere ſine vlla abſurditate. Hæc magis declarat Ariſtoteles, dum inquit, lumen eſſe: *Præſentiam ignis, aut alius huiusmodi in perſpicuo, nempe corporis lucidi, qualis eſt ignis, & ſol, & alia aſtra*. Per hoc denotat Ariſtoteles naturam luminis, nam ſi eſſet ſubſtātia præſertim corporea, haberet eſſe fixū, & permaneret in perſpicuo, cui ſemel inhæſiſſet. Cum igitur non habeat eſſe fixum, ſed tamdiu duret, quādiu adest corpus lucidū, non poteſt eſſe niſi accidens, idque etiam tenuiſſimæ entitatis, quam Ariſtoteles ſignificat dicens, eſſe præſentiam lucidi, ſic enim nullam videtur tribuere luminis entitatem abſolutam, ſed ſolam reſpectiuam. Veluti ſi quis diceret, nil aliud eſſe dextrum, quā præſentiam ſiniſtri; ſic enim voluit entitatem luminis immiſcere, vt eam longè abeſſe denotaret à natura

Iacobi Zab. de Anima.

corporea. Nec tamen ob id putauit lumen carere penitus entitate abſoluta, quia hæc propoſitio, lumen eſt præſentia lucidi in perſpicuo, non eſt accipienda vt formalis, ſed vt causalis; productur enim lumen à lucido præſente, & eſt quidem ens abſolutum, ſed ita debilis entitatis, vt non exiſtat niſi præſente lucido, quo fit vt ſpeciale potius, ſeu intentionale accidens eſſe videatur, quā reale. Verba hæc optimè perpēdens Simplicius ait, Ariſtotelem præſentiam lucidi intelligere non localem, ita vt in omni perſpicui parte ſit lucidum corpus, ſed recipētis perfectiuam, & productiuam alicuius perfectionis in perſpicuo. Thenuſius etiā dicit præſentiam non eſſe intelligendam commiſſionem vnus cum altero, neque appoſitionem partū vnus ad partes alterius (hæc enim corporū tantummodo ſunt) ſed vt actus agentis eſt in patiente, quod ab eo perficitur. Quare non per omnes perſpicui partes tranſit corpus lucidum, ſed totum ſimul perſpicuum tangendo productio momento temporis lumen in omnibus ſimul ipliſus partibus, & actione perfectiua facit ipliſum actū perſpicuū. Sic autem Themitiſius, & Simplicius tribuere videtur luminis entitatem abſolutam, & realem, cum dicat eſſe quandam perfectionem productā in perſpicuo à lucido præſente. At Ioānes Grammaticus minus rectè de hac re loquitur, dum declarat quomodo lumen ſit præſentia lucidi in perſpicuo inquit, ſicut dextrum eſt præſentia ſiniſtri, ſic enim denotare videtur, lumē nō habere aliquam entitatem abſolutā, ſed ſolum reſpectiuā.

T E X T V S L X X.

Videtur autem lumen contrarium eſſe tenebris, ſunt autem tenebræ priuatio huiusmodi habitus à perſpicuo, quate palam, quod & huius præſentia lumen eſt. Et non rectè Empedocles, aut ſi quis alius, ſic dixit, quod feratur lumen, & extendatur inter terram, & continens, nos autem lateat. Hoc enim eſt, & præter eam, quæ in ratione ventatam, & præter ea, quæ videntur, in paruo enim ſpatio lateret nos: ab Oriente autem in Occidens latere, magna quidem multum petitio eſt.

Xx 2 Optimè

Jacobi Zabarellæ Patauini



PTIME locum hunc interpretatur Græci dicentes, Aristotelem hic sumpro argumento à tenebris, quæ opponuntur lumini probare velle id, quod modo dixerat, lumen esse præsentiam lucidi in perspicuo, proinde non esse corpus. Argumentum autem tale est: Contrariorum contrariæ sunt conditiones, ergo sicut tenebræ nil aliud sunt, quàm præsentia huius privatio in perspicuo, ita lumen est huiusmodi præsentia in perspicuo. Sumit autem hic Aristoteles contrariū largè pro quoque opposito, vt complectatur etiā privatiuum oppositionem, nā tenebræ sunt privatio luminis in perspicuo, vt ipse Aristoteles statim interpretatur dicens: *Sunt autem tenebræ privatio huiusmodi habitus à perspicuo*; in quibus verbis notandum est, lumen ab Aristotele vocari habitum, proinde habere entitatem absolutam, eamquæ ad modum formæ, non ad modum corporis: corpus enim nō potest dici habitus, sed accidens alteri inhzrens potest habitus appellari. Inquit autem: *Huiusmodi*, id est pendens secundum esse, & conseruari à præsentia lucidi corporis, talis enim habitus est ipsum lumen. Cum igitur videamus nil aliud esse tenebras, quàm privationem luminis in perspicuo, quæ provenit ex absentia lucidi; & nil aliud per tenebras removeri à perspicuo, quàm habitum, & perfectionem emanantem cōtinuò à corpore lucido, certè dicere debemus, nil aliud esse lumen, quàm habitum hunc, proinde non posse esse corpus, quia nihil corporeum à perspicuo removeretur per tenebras, sed solus ille habitus pendens à præsentia lucidi, qui vocatur lumen. Notare autem debemus, Aristotelem prius dixisse lumen esse præsentiam lucidi corporis in perspicuo, nunc verò ostendere, lumen esse præsentiam talis habitus in perspicuo, cuius privatio tenebræ sunt, idē tamen utrobique dicit, quia formaliter hic idem profert, quod ibi casualiter protulit, hūc enim habitum ibi significavit iimplicitè, dum causam tātūm eius expressit, nempe lucidi præsentiam in perspicuo; hic verò habitum exprimit existentem in perspicuo, sed deriuatum à præsentia luminis. Est igitur lumen habitus quidam inhzrens perspicuo, sed à præsentia lucidi pendens in esse, & in conseruari. Simplicius notat, tenebras non opponi lumini sicut forma opponitur formæ, quia tenebræ non sunt aliquid positivum, quod adueniat positivo, vt etiam Ioannes Grāmaticus notat, neque tamē sicut privatio habitui, sed potius sicut privatio, opponitur formæ, & hac vitur ratione. A privatione ad habitum non datur regressus, at à privatione ad formam datur, mutuum enim datur transitus à privatione ad formam, & à forma ad privationem. Quoniam igitur in eodē

perspicuo mutua sit mutatio, & de lumine in tenebras, & vicissim de tenebris ad lumen, opponuntur tenebræ lumini vt privatio formæ; non vt privatio habitui. Hoc tamen Simplicij dictum ego probare non possum, quia Aristoteles, quando in libro Categoriarum de privatiua oppositione locutus est, quia privatio opponitur habitui, nomine habitus formam omnem complexus est. Hoc enim nisi concedamus, dicere debemus, ad quam oppositionis speciem reducatur oppositio illa formæ, & privationis, quæ in primo libro, *Phyficorum* ab Aristotele consideratur, erit enim quinta species, si nō est oppositio habitus, & privationis. Itaque si negari nō potest formam sub habitu contineri, necesse est, vt oppositio luminis, & tenebrarū, si est oppositio formæ, & privationis, sit etiam oppositio habitus, & privationis, cū præsertim Aristoteles ipse, & hic, & in Textu decimo octavo tertij libri de anima lumen appellet habitum. Ratio autem, quæ Simplicium movit debilis est, nec debuit ipsum perturbare. Quando enim dicitur, impossibilem esse regressum, à privatione ad habitum, illud est intelligendum de reali habitu, qui in subiecto habet esse fixum, neque à causa externa pendet in conseruari; quando enim in eo in quo inerat, non inest amplius, vel cū in inesse deberet, non inest, sed inest opposita privatio, non potest amplius ab ea ad habitum transitus fieri. Quod si in talibus aliquod dubium inest, de hoc ad nos disputare non attinet, tamen enim est dicere, quod de talibus habitibus dictum illud profertur; at in habitu spiritali, qui ab externo agente pendet in conseruari, non à subiecto, in quo recipitur, illa regula non habet locum, quia hic in subiecto non habet esse fixum, sed continuè deriuatum ab externo illuminante, ideo idem, perspicuum sæpè mutari potest, & de lumine in tenebras, & de tenebris ad lumen sine vlla absurditate. Patet igitur, quod dum nomine habitus communiter intelligimus omne habens esse positivum, ita vt omnis oppositio privatiua: non positio dicitur privatiua oppositio, & oppositio privationis, & habitus, non est vniuersè nota illa oppositio, à privatione ad habitum impossibilem est regressus, etiam intellecta de illa privatione, quam habitus præcessit, vel præcedere debuit. *Et non rectè Empedocles*. Carpit in hac parte Empedoclem, dicentem lumen esse corpus, ideo videtur arguendum, quod Aristoteles hic velit nouo argumentum ostendere lumen non esse corpus, nam contra Empedoclem id asserentem ideo argumentatur, vt occasione sumpta ab Empedocle proferat nouū argumentum contra opinionem omnium asserentium lumen esse corpus; & argumentum tale est. Si lumen esset corpus, compereret ei verus motus, qui in tempore fit, & cōtinuus est,

est, ergo in Ortu solis descenderet lumen in tempore ad terram, & ad Ortu ab occiduum; fertur enim successiue per partem huius spatij, at hoc est falsum, quia omnibus manifestum est fieri transitum hunc in instanti, ergo lumē non mouetur, proinde non est corpus. Vidit hanc rationem Empedocles, & negare nō potens verum motum fieri, in tempore, ad hoc confugit, quod transitus ille luminis est quidē verus motus, & in tēpore factus, & ordinatus per omnes spatij partes, sed propter magnā celeritatem latere nos hanc continuitatem motus, & videri transiisse lumen in instanti per totum illud spatium. Aristoteles igitur in hoc ipso reprobēdit, & ostēdit validissimum esse argumentū prædictum, nec bene solui ab Empedocle. Propterea quod dictum Empedoclis, quod motus ille nos lateat, & sensui, & rationi aduertatur, sensui quidem, quia apparet, nullū fieri luminis motum, sed momento temporis totum simul hemisphærum illuminari; rationi autem, quoniam ratiōnabile est, immo & necessarium, vt per totum spatium latere nos non possit eius motus continuitas, & duratio tēpore, quo totus conficitur. Per paruum quidem spatium, quod ob celeritatē nos lateat, credibile est. sed per tantū magnum non est credibile, iniquaque est hæc Empedoclis petitiō per tēpore illud, quod ratione indigeret, cum & sensui, & rationi repugnet. Huius autem spatij magnitudo, vnde sumitur efficacitas argumētū Aristoteles, manifesta est, vt declarant Græci ex ea ratione, quā circumferētia habet ad diametrum, habet enim triplum, vel paulō maiore, vt si totus celi ambitus est duodecim signorū, tota diameter esse debet quatuor signorū ferē, quare semidiameter, quod est totum spatium à sole ad terram, duorū erit signorū. Videamus igitur quantum tēpore contūmi debeat in descensu luminis oriētis solis ad nos: certū est totum Zodiacū motu diurno moueri supra orizontē tēpore viginquatuor horarum, quoniam ergo duo signa sunt sexta pars totius Zodiaci, transitus duorū signorū supra orizontem cōhærit spatio quatuor horarū, motus autem celi diurnus velocissimus, ex primis omnium motuū est; Neque dicendū est, dari in hoc inferiori mūdo motum vllū eo velociorem, immo nec illi æqualem, motus ergo luminis à cælo ad terram nō potest minori tēpore abfolui, quā quatuor horarū, quia si minori, esset velocior diurno motu, cum fiat per spatium æquale duobus figuris celestibus, tēpus autē quatuor horarum, est tēpus notabile, quod nos latere non potest, nec videri esse momentum indiuisibile. Sic igitur patet efficacitas argumētū Aristotelis, & vanitas solutiōnis Empedoclis, quia si lumē esset corpus, & vero motu descenderet à cælo ad terram, necesse esset, vt sensui tēpore moueretur, & ad minus qua-

Iacobi Zab. de Anima.

tuor horarum, nisi diceretur esse motus velocior motu celi diurno, quod non est afferendum Verba autē illa, *Et si quis alius hinc dicit*, putat Ioannes Grammaticus ad Platonem pertinere, quem similiter pungere Aristoteles videtur, cum ipse quoque in Timæo dixerit, lumē esse corpus, & verō motu à lucido corpore effluere per spatium perspicuum, quare patet sumpta occasione ab Empedocle, qui vius est hoc argumētum soluere, Aristotelē communiter argumentari contra oēs afferentes lumen esse corpus, & cōfutando solutiōnē ab Empedocle adductā, huius argumētū efficacitatē declarare.

T E X T V S L X I.

Est autem coloris susceptiuum id, quod sine colore; soni autem quod sine sono. Sine colore autem diaphanum, & inuisibile, aut quod vix videtur, quale videtur, quod tenebrosum est. Huiusmodi autem perspicuum quidem est, sed non cum est actu perspicuum, sed cum potentia, eadem enim natura quandoque quidem tenebrę, quandoque autem lumen est.



OMMVNIS videtur interpretū esse sententia, quod hic Aristoteles ostendat perspicuum debere esse sine colore, propterea quod est susceptiuū colorum, & omne recipiens debet carere recepto, ita vt talē faciat syllogismū. Id, quod est susceptiuū colorum, debet carere colore, at perspicuum est susceptiuum colorum. Ergo debet carere colore. Sed hæc nō est mēs Aristotelis, nec eius verba hanc interpretationem recipiūt, & rectius interpretatur Auerroes, qui dicit, Aristotelē velle causā reddere, cur perspicuum sit receptiuū colorū. Causa eam est, quia caret colore. Si nunquā colorem haberet, non reciperet aliarū rerum colores. In hoc igitur dicitur esse, quod alij putat, demonstrationem Aristotelis esse à posteriori, Auerroes autē putat esse demonstrationē propter quid, vt reuera est, idque ita est manifestum in Græcis verbis, vt mirū sit, quod tātē Græci Interpretēs hoc nō animaduertant, nam secundū eorū sententiam, oporteret susceptiuū colorū, esse subiectū in propositione maiore, tanquā mediū demonstratiōnis, prædicatū verō sine colore, deinde susceptiuū colorū esse prædicatū in

X x 3 minore,

minore, & minorem esse hanc, perspicuum est susceptivum colorum. Actum est contrarium sese res habet, maiorem enim ponit Aristoteles talem, *ἡμετέριον αὐτὸ ἐκτετατότερον ἐστίν*, & articulus indicat, absque colore esse subiectum proinde medium terminum, & idem postea est predicatum in minore, in quo subiectum, est perspicuum, est enim minor illa *ἡμετέριον αὐτὸ ἐκτετατότερον ἐστίν*. *ἡμετέριον*, perspicuum est sine colore, unde inferitur conclusio, ergo perspicuum est susceptivum colorum, & est demonstratio propter quid. Videtur tamen Averroes aliquantum à mente Aristotelis recessisse; dixit enim Aristotelem velle causam adducere, cur color sit motius perspicui, cum potius causam afferat, cur perspicuum sit aptum moveri à colore. Hæc enim non omnino idem sunt, quia alia est ratio, cur agens sit actuum, & alia cur patiens sit aptum ad patiendum, de perspicuo autem patiente hic Aristoteles loquitur, & causam adducit, cur sit aptum recipere colores, causam enim esse inquit, quoniam est sine colore. Continuatio igitur debet esse talis. Hactenus Aristoteles docuit, lumen esse necessariam conditionem perspicui ad recipiendos colores, ita ut sit tanquam forma constituens perspicuum receptivum colorum, nunc autem causam reddit, cur perspicuum sit aptum pati à coloribus, & recipere colores introrsum; quoniam autem causa, cur sit aptum pati à coloribus, est, quia est sine colore, & à coloribus ita pati est proprietas solius perspicui, necesse est hanc causam esse propriam perspicui, si effectus cui sua causa adequata recipitur. Cognitur itaque dicere, solum perspicuum inter corpora esse sine colore, cum enim uniuersa natura corpora sit subiectum adequatum coloris, & capax coloris, solum perspicuum caret colore, proinde est receptivum coloris, necesse est enim, ut corpus non habens colorem sit receptivum coloris. Omne enim corpus, aut est terminatū, & carens transparentia, aut est perspicuum, & transparentia, si terminatū, habet necessarii aliquam colorem, quo visibile est, proinde non est aptū pati ab alieno colore, quia intus apprensus prohibet alienum; si verò perspicuum, caret colore, tamen necessarii est receptivum coloris introrsū. Causa igitur, cur sit mutabile à colore est, quia caret colore, est enim coloris capax, quatenus est corpus, quia corpus est subiectū adequatum coloris, caret autem colore quatenus est tale corpus, scilicet perspicuum, perspicuitas enim opponit terminationi, quæ est necessarii cum colore, quare perspicuitas dicit privationem coloris tum potentia, & aptitudine ad ipsum recipiendum. Et quemadmodum qualitates elementorum, licet sint contrariæ tamen commiscetur, & vna alteram mittit, & vicissim mittitur, & refrangitur ab illa, ita etiam perspicuitas, & terminatio; aliqua

enim corpora participant utraque conditione, ut aqua, & vitrum, & multe gemmae, quæ sunt mediæ inter perspicua, & mediæ inter termina ta ut colorata, terminatio enim remittit perspicuitatē, & perspicuitas terminationē, quo fit; ut hæc sint aliquo modo receptiva coloris, aliquo etiam modo non sint, sed id, quod est absolute perspicuum, & absolute carens colore, est etiā absolute receptivum omnium colorum. Quam differentiam in aere conspicimus, qui aliquando est purus, aliquando etiam propter vapores impurus, & minus transmittit alienos colores; Quantum igitur quæque res habet perspicuitatis, tantum habet aptitudinis ad recipiendos in profundo colores aliorum rerū, quia quantum maior est perspicuitas, tanto maior est carentia coloris, hæc enim competit perspicuo secundum propriam naturam, & quatenus est perspicuum: Redit igitur Aristoteles carentiam coloris pro medio sumit ad demonstrandum; cur perspicuum sit susceptivum coloris, & syllogismus Aristotelis talis est: Id quod colore caret, est susceptivum coloris, at perspicuum; quatenus est perspicuum, caret colore; ergo est susceptivum coloris. Et est demonstratio propter quid, cuius in mediis est, carere colore, quod est intelligendi privatum, non negatiue, Deus enim est sine colore negatiue, quare non sequitur, quod sit receptivus coloris: at perspicuum cum sit sub genere corporis, caret colore privatiue; ideo est susceptivum coloris, quia privatio non est aptitudinem in subiecto. Videtur quædam in hac demonstratione medium esse causam privatiuam, sed ea reducitur ad positivam, nempe ad ipsam naturam perspicuæ, ut iam diximus. Ex dictis manifesta est utraque propositio huius demonstrationis, nam maior illa, quod est sine colore est coloris susceptivum, clara est, dum esse sine colore intelligitur privatiue, & esse susceptivum coloris intelligitur passivum à colore alieno; non enim hic significat exceptionē coloris realis, perspicuum enim huc recipit, si fiat terminatum: at dum manet perspicuum, non est susceptivum nisi coloris spiritualis; Et hoc Aristoteles hic intelligit; hoc enim est perspicuum pati, & mutari à colore alieno. Est etiam clara minor, perspicuum est sine colore, immo, & predicatum est æquale subiecto, & cum illo recipitur, dum esse sine colore, sumitur privatiue, ut antea declarauimus; est enim propria conditio solius perspicui. Addit autem Aristoteles in propositione maiore: *Et sicut sine sono, ad eam magis declarandam, ut significaret uniuersalitatem huius propositionis. Id quod est privatum aliquo, est susceptivum illius; Verba verò illa sequentia: Et inuisibile, cuius quod vix videtur, multos in errorem traxere. putarunt enim hæc esse alia predicata de perspicuo, ita ut Aristoteles de perspicuo hæc omnia prædicet; perspicuum est sine colore,*

colore, & est inuisibile, aut vix uisibile; sed decepti sunt: quia hæc omnia uerba locum tenent subiecti, non prædicati, ponuntur enim ad subiectum minoris declarandum, nempe ipsum perspicuum, & dictio, *Et*, declaratiua est, & sensus uerborum est talis. Perspicuum, id est, id, quod inuisibile est, aut vix uisibile, est sine colore, declarat enim se per perspicuum denotare id, quod est inuisibile, aut vix uisibile, & hoc in Græcis uerbis manifestissimum, & miror, cur saltem Græci hoc non animaduertierint, nam Græca uerba sunt, *ἡ τὸ μὴ ὁρατὸν*, in quibus articulus indicat hæc omnia esse subiectū illius euasidē prædicatæ. *Est sine colore*. Dicitur autem illa, *aut*, correctiua est, cum enim dixisset perspicuum, id est inuisibile, ideo ne quis de hoc dubitaret, correctionem adiecit, aut saltem vix uisibile, & sic mutat nomen perspicuum, in uix inuisibile, cum correctione sequente. Horum autem uerborum sensus clarus est, secundum alios, cum enim iurant inuisibile, ut prædicatum de perspicuo, satis habent declarare prædicatum inuisibile de perspicuo, quod quidem facile est, patet enim inuisibile per se esse ipsum perspicuum, ut Aristoteles in textu sexagesimo octauo duxit in eius definitione. Nos uero non solum prædicationem, sed reciprocationem quoque ostendere debemus, si inuisibile hic sumitur ut idem cum perspicuo. Hoc tamen non caret difficultate, cum præter perspicuum alia multa sint inuisibilia, ut Deus, anima, & omnes substantiæ incorporeæ. Scien dum igitur est, quod inuisibile potest dupliciter sumi, priuatue, & negatiue, sicut etiam antea dicebamus de eo, quod caret colore; negatiue quidem acceptum latius patet, quam perspicuum, sed priuatue sumptum nihil aliud est, quam illud, quod secundu[m] propriam naturam est de genere uisibilium, sed habet priuationem uisibilitatis cum aptitudine ad eam, hoc autem est ipsummet perspicuum, uisibile enim color est, perspicuitas uero est de natura coloris, quia est eius priuatio in subiecto apto colorari, & est loco coloris in subiecto perspicuo. Ideo si perspicuum condicetur, & fiat terminatum, fit coloratum, & perspicuitas mutatur in colorem. In genere igitur uisibilium est perspicuum, quia perspicuitas dicit priuationem coloris cum aptitudine, ideoque solum perspicuum est receptiuum coloris. Quod si quis obijciat, falsum uidetur, quod in genere uisibilium omne inuisibile sit perspicuum, nam coloratum est per se uisibile, sed quando est nimis distans, non potest uideri, est igitur inuisibile, licet non sit perspicuum, dicendum est, colorem cum hoc, uel quocunque alio impedimento posse quidem inuisibilem dici, non tamen per se, sed per accidens, etenim per se, & secundum propriam naturam uisibilis est, q̄

autem ab aliquo uideeri nequaquam, est per accidens. Ideo etiam si conuenienter alicui propinquus eorum ab eo non possit propter usum debitatum, id per accidens est, quia per hoc non stat, quin suapte natura sit uisibilis, & ab aliquo etiam uideatur. si non ab homine, saltem a lynte: nullus enim per hoc notatur defectus uisibilitatis, in colore, ut consideranti patet. Dum igitur de illo loquimur, quod per se inuisibile sit, hoc duplex est; unum est per se inuisibile negatiue, ut Deus, alterū priuatue, quia potentiam habet recipiendi colorem, & uisibilitatem cuiusmodi est solum perspicuum, ut hic Aristoteles intelligit, hoc enim uix solum ea ratione est potestatis uisibile, quatenus si intraretur, & condensatione, fit coloratum, & uisibile per se, sed etiam quatenus sentiat in eo perspicuitate recipi per eam colores aliorum rerum, non quidem in materialiter, sed spiritualiter, quia repugnat perspicuitati color materialis, & eam remittit, ut antea diximus. Hæc igitur est natura perspicui, quam hic Aristoteles egregie declarat, notat enim perspicuum priuationem reals coloris, qui non inquit in corpore habente terminationem, quæ opponitur perspicuitati, & potentiam patendi a reali colore, nempe recipiendi speciem eius, quæ dicitur color spiritualis, qui non potest recipi in profunditate corporis habentis colorem realem. Ex his ergo patet, quod inuisibile ita acceptum non dicitur nisi solum perspicuum, & hoc ei competit per se, & quatenus est perspicuum; neque prædicat Aristoteles idem de seipso, dum dicit inuisibile est sine colore, quia licet reciprocetur, differunt tamen ratione, si cut enim non sit negatio, dicendo, color est uisibilis, uel uisibile est color, quia uisibilis est quoddam consequens naturam coloris absolute tam, ita & inuisibilitas iniequitur naturam perspicui, quæ dicit priuationem coloris, neque est negatio, dicit inuisibile est sine colore. Aristoteles igitur per inuisibile significat ipsum perspicuum, quia euidentius de inuisibili prædicatur carentia coloris, quam de perspicuo, cum inuisibilitas sit immediata effectus priuationis coloris, non sic prædicatur, quæ potius opponitur terminationi. Ideo ad denotandam perspicuum utitur Aristoteles inuisibilitate ut propria conditione perspicui, quæ effectus est immediatus carentiæ coloris, ut euidentior esset hæc minor, perspicuum est sine colore. Clarior enim est, si pro perspicuo accipiatur inuisibile, & dicatur inuisibile est sine colore. Verum quia perspicuum non omnino inuisibile esse uidetur (iam enim in sexagesimo octauo textu dixerat Aristoteles ipsum esse uisibile per aliud) ideo tanquam corrigens Aristoteles subiungit: *aut quod vix uidetur*, quasi dicat, id, quod inuisibile est, aut saltem uix, ac debilissimè uisibile. Hoc autem declarat, per perspicuum

Iacobi Zabarellæ Patavini

spicuum tenebrosum, quod non actu, sed potestate tantum est percipuum; in tenebris enim si quis videre nitatur, nihil vidit, nisi tenebras, neque has ita videt, ut ab eis visus moueatur, priuatio enim non est motiua, sed obliquè, & priuatiuè uidet tenebras, quatenus nihil uidet iudicat esse tenebras, qua ratione quilibet sensus dicitur sentire priuationem proprii obiecti, dum sentit se nihil sentire. Quoniam igitur subiectum tenebrarum est illud idem percipuum, quod est etiam subiectum luminis, ideo per uisionem tenebrarum dicitur uideri etiam ipsū subiectum, in quo tenebræ sunt, quare sic percipuum est uix uisibile, cum non per se ipsum uideatur, sed per uisionem tenebrarum in eo, quæ est etiam priuatiua, ac debilis uisio. Sed dignum consideratione hic est id, quod nemo cōsiderasse uidetur, nisi solus Themistius, nec possumus locum hunc bene intelligere hoc ignorato. Cum enim supra in textu sexagesimo octauo Aristoteles dixerit, percipiuum nō esse uisibile per se, sed per externum colorem, dubitare merito possumus, cur hic uolens de claræ, quomodo percipuum sit uix uisibile, non id declarat per lumen, sed per tenebras, cum tamen eadem sit percipiui natura quæ modo luminis, modo tenebris subijcitur. Adde, quod sic Aristoteles magnam dat nobis occasionem dubitandi, nam dicere possumus, nō est uerum, quod percipuum sit uix uisibile, quia est quidem uix uisibile, dum est sub tenebris, & sub lumine est multo magis uisibile, cum sit uisibile per uisionem coloris, qui per se mouet uisum, at in tenebris per uisionem tenebrarum, quæ non mouent uisum, & quando est illuminatum, est actu percipuum per lumen, quod alijs causa est, ut uideantur. Ad hanc difficultatem Themistius respondere uidetur quod quando percipuum est illuminatum, lumen fit tanquam color ipsius, quare per se ipsū est quodammodo uisibile. Videtur autem significare uelle Themistius, quod per hoc non fuisset declaratum, quomodo percipuum sit uix uisibile, sed potius oppositum, quod sit satis uisibile, & per se uisibile. Sed hæc responsio mihi non uideretur esse iusta; tum quia non uidetur dicendum, quod percipuum sit uisibile per se, cum Aristoteles in textu sexagesimo octauo id negauerit; tum etiam maxime uigilemur ea, quam antea tenuimus, difficultate, quia non erit absolute uerum, quod percipuum sit uix uisibile, cum potius putetur esse ualde uisibile. Ego ad hanc difficultatem soluendam duo dicenda esse arbitror. Vnum est, quod ostendere uolens Aristoteles percipiuum esse uix uisibile, id poterat ostendere tã ratione luminis, quam ratione tenebrarum, accipit enim hic percipuum pro communi illo subiecto utriusque, quod æquè est aptum recipere lumen, ac tenebras. Hoc igitur sicuti uix

uidetur per uisionem tenebrarum, quæ est priuatiua; ita etiam uix uidetur ratione luminis, quod est uisibile ratione coloris, per colorem enim, quem uidemus transparere, iudicamus lumen, & ei subiectum percipuum, quoniam neque lumen est per se uisibile, ut quod, sicuti antea diximus. Itaque percipuum non est uisibile, nisi per aliud; proinde dicit potest secundum se uisibile, aut uix uisibile, tam ratione luminis, quam ratione tenebrarum; quæ in eo uidentur modo aliquo. Alterum est; quod Aristoteles cognouit, melius esse hoc ostendere ratione tenebrarum, quam ratione luminis: quia tenebræ sunt uera priuatio luminis, nec haberet aliquod esse posituum; at lumen, & color, habent esse posituum; ad declarandam naturam percipiui melius fuit ipsum considerare purum, & nulli positio committum, quando eum sumitur committum; lumini, & colori, illud aggregatum est quoddam per se uisibile, quare hæc per se uisibilis attribui potest tã colori, quam luminis, uel percipuo subiecto. Aristoteles igitur acceptit ipsum sine aliquo positio coniuncto, ut ostendat, quod ipsum secundum propriam naturam non est uisibile, uel est uix uisibile: nam si esset per suam naturam uisibile, uideretur etiam quando est purum; & sine alio positio coniuncto: Non uidetur autem nisi uisione consequente uisionem tenebrarum, quæ est nihil uidere, si hæc igitur est percipiui natura, prout materialiter sumitur, eadem semper est etiam cum lumine. Quod si cum lumine, & colore, uidetur esse magis uisibile, hoc non est ratione suæ naturæ, sed ratione coloris coniuncti, qui per se uisibilis est, ideo patet, quod esse uix uisibile, significat illud, quod in textu sexagesimo octauo significat esse uisibile per aliud, non per se. Ideo aduertendum maxime est, quod non de solo percipuo tenebroso uult docere Aristoteles, quod sit uix uisibile, sed de percipuo absolute, quod enim inest aliquid secundum propriam naturam, id semper illi inest, quare tam sub lumine, quam sub tenebris ipsum subiectum percipuum uix uisibile est. Sed ad hoc probandum sunt Aristoteles argumenta a percipuo tenebroso, quia nihil in ipso inest, quod sit per se uisibile positum. Si enim tunc patet, quod percipuum sit uix uisibile secundum propriam naturam, inde colligimus, quod semper est uix uisibile, etiam quado est, sub lumine licet tunc aliquid coniunctum habet quod est magis uisibile. Hunc puto esse mentem Aristotelis hoc in loco, quam nemo est assecutus, cui consona sunt uerba Aristotelis, si bene intelligantur. Quando enim dicitur: *Quale uidetur id, quod tenebrosum est*, uerbum *uidetur*, non est sumendum, ut uerbum passiuum, sed ut deponens; non enim dicit Aristoteles, *operari*, sed *operari*, quod existimationem significat,

ficat, non uisionem. Non ergo is est uerborū sensus, quem multi putāt, quale uisibile est id, quod est tenebrosū, si enim diceret perspicuum esse uisibile eo modo, quō tenebrosū est uisibile, hoc non posset attribui perspicuo illuminato, sed sensus est, quale uidetur esse id, quod est tenebrosū, hoc est, qualis esse apparet natura perspicui dum est tenebrosū, tūc enim est purum, & non commistū cum aliquo positūo per se uisibili, quare tunc maxime inspicitur perspicui natura, unde colligimus ipsam semper esse talem, nempe inuisibilem per se, & uisibilem per aliud, & uix uisibilem. Et quia uidit Aristoteles, dubitare aliquem posse, quia superius dixerat lumen esse actū perspicui, unde non uidebatur tenebrosū posse uocari perspicuum, ideo statim occurrit Aristoteles dicens, esse quidem actū perspicuum illud, quod est illuminatū, sed idē sine lumine esse perspicuum potest, & materialiter acceptū; eadem enim est transparentis corporis natura, quo modo lumen recipit, modo priuationem luminis, quę dicitur tenebrę. Notandum autem est, quod perspicuum potest considerari tum absolutē, tum respectu uisus; absolutē quidem consideratum non comprehendit lumen, sed solum dicit aptitudinem recipiendi in tōrum & lumen, & tenebras. Hanc igitur naturam habet actū ipsū perspicuum, etiam in tenebris, est enim etiam in tenebris actū perspicuum, hoc est receptuum luminis, & colorum; at respectu uisus non est actū perspicuum, nisi sit illuminatū, quia non est aptum fungi officio suo sine lumine. Est autem eius officium moueri a coloribus, ut ab eis moueatur uisus per perspicuū medium. In hoc igitur contextu Aristoteles absolutē considerat naturam perspicui, quę eadem est in lumine, atque in tenebris, ut doceat eam esse talem, quę secundum se non est uisibilis, imo uix etiam, & parum per alia uisibilis, ut talem declarando esse naturam perspicui, manifestam redderet illam minorem propositionem, perspicuum est sine colore. Mutando enim nomen perspicui in nomen illud inuisibile, manifesta fit minor, quia si omne uisibile est color, necesse est ut id, quod est inuisibile, sit sine colore, quoniam illa recipitur, & omnis quoque color uisibilis est. Hanc autem minorem ita declarata per declarationem naturę ipsius perspicui, ratio redditur cur sit susceptiuū colorum, & est demonstratio propter quid, ut antea declarauimus. Ex dictis autem colligimus, quod lumen est quidē forma, & actus perspicui constituens ipsū receptiuū colorum, sed absolutē est quid extraneum & aduentitium respectu naturę absolutę ipsius perspicui, quam hic Aristoteles considerat ad ostendendum, quod secundum se caret colore, & uisibilitate, ut hanc pateat

ratio, cur sit susceptiuū coloris; lumen uerō non actuat eius naturam absolutē consideratam, sic enim est perspicuum, etiam siue lumine, sed actuat ipsū, ut susceptiuū coloris, est enim necessaria dispositio ad recipiendos colores.

T E X T V S LXXII.

Non omnia autem uisibilia in lumine sunt, sed solum uniuscuiusque proprius color. Quędam enim in lumine quidem non uidentur, in tenebris autem faciunt sensum, ut quę ignea uidentur, & lucentia; innominata autē sunt hęc uo nomine, ut fungus, cornu, capita piscium, & squamę, & oculi, sed nullius horum uidetur proprius color. Propter quam autem causam hęc uidentur, alia ratio.



R E D O Aristotelem hic uel le occurrere tacite obiectioni, iam enim dixerat obiectū uisibile esse colorem, eumque non posse uideri sine lumine, quo perspicuū fiat actū perspicuum. Aduertis hoc poterat aliquis obijcere, quod sunt multa, quę ut uideantur, non egent lumine, uidentur enim in tenebris, ut noctilucę, & oculi quorundam animalium, & alia noctu lucentia, quę in textu sexagesimo sexto nominauimus, & hic quoque ab Aristotele nominantur, non est ergo uerum, quod omne uisibile sit uisibile in lumine, neque quod lumen sit necessarium ad uisionem. Respondet ad hoc Aristoteles excipiendo hęc lucentia noctu, & restringendo ea quę prius dixerat ad solos proprios singularū rerum colores, de his enim uenit est, quod non sunt uisibiles nisi in lumine, quod etiam ostendit in istis de quibus dubitatur; habent enim illa eadem etiam proprios colores, qui non uidentur noctu, sed interdiu; contra uero conandum lux non uidetur interdiu, noctu autem uidetur, nam animalia illa parua, quę dicuntur noctilucę, & oculi catorum interdiu uidentur ut colorata obscuriore quodā colore, ueluti cęculos, quem noctu non uidentur,

■

Iacobi Zabarellæ Patauini

nus, sed tunc solum eorum lucem videmus. Cur autem hæc videantur noctu (inquit Aristoteles) est, *alia ratio*, id est non præsentis speculationis, sed nunc satis est, si hoc saltem habeamus, quod omne, quod in lumine videtur, est color, & ad huius visionem est necessarium lumen, hoc enim concludit Aristoteles in initio sequentis contextus. Hic est sensus solutio nis Aristotelis. In verbis autem notandum, quod illa dictio, *visibilia*, sumenda est ut prædicatum, ut sensus verborum sit, non omnia sunt visibilia in lumine, sic enim dubium soluit, cõcedendo, non omnia visibilia esse visibilia in lumine, sed solum cuiusque rei proprium colorem; idque statim declarat in illis, quæ noctu lucent, nam eorum lux est visibilis noctu in tenebris: apparet enim per aerem tenebrosam, & eorundem color in diurno lumine videtur, qui noctu in tenebris non videtur. Hæc est Aristotelis sententia in hac parte: sed ex ea multæque oritur dubitatio. Primum enim inquit ea, quæ noctu videntur, non habere vnum aliquod commune nomen, ea tamen communi ter nominat ignea, atque lucentia, quare sibi ipse aducatur. Sed hoc facillè soluitur, non est enim lucidum, siue lux commune horum nomen, quare Aristoteles intelligit, nã patet non de omnibus lucentibus ipsum loqui hoc in loco, sed de illis tantummodo, quæ in tenebris videntur; de his nanque oriri poterat dubitatio, ad quam hic ipse respondet, nempe quod ad eorum visionem non est necessarium lumen, de lucentibus verò quæ interdiu videntur, hic Aristoteles nihil dicit, videmus autè interdiu, & lucentem solem, & flammam, & carbonẽ, ferrumque ignitum, de quibus, cum videntur in lumine, nulla oriebatur difficultas. Illud ergo nomen, quod non extare Aristoteles dicit, est intelligendum tale, quod omnibus noctu siue in tenebris lucentibus & commune, & adæquatum sit; nomen autem lux, non est eiusmodi, sed latius patet, cum etiam lucem, quæ interdiu videtur; comprehendat. Adde, quod consilium Aristotelis in hoc capite est, lumen a colore distinguere, & docere, lumen esse necessariam conditionem perspicui ad visionem aliorum, cui illa sententia repugnaret, quæ diceret, lumen esse obiectum visibile, & commune multis visibilibus, & esse colorem quandam, si omne visibile est color. Vnde absurdum magnum sequeretur, nam statuendo, lumen esse necessariam dispositionem perspicui ad recipiendos colores, idem esset dispositio subiecti ad sui receptionem, si lumen est visibile, proinde est color quidam, quare non debuit Aristoteles dicere, lucem esse illorum omnium commune genus. Sed alia duo maiora dubia hoc in loco nobis occurrunt. Primum est, quia Aristoteles dixit, illa lucetia interdiu videri, ut colorata, non ut lucentia, contra ve-

rò noctu videri ut lucentia, sed eorum proprium colorem non videri; non est igitur verum id, quod antea diximus lucem esse colorem quandam, & videri sub ratione coloris. Alterum est si superius definitus est color vniuersaliter pro omni, quod sit visibile ut quod, ergo est necessaria conditio omnis visibilis, ut habeat mediũ illuminatum, quomodo igitur Aristoteles fatetur, illa lucentia videri in tenebris? sic enim videntur sine lumine, quare non ad omnium visionem necessarium est lumen. Nec latuit Aristotelem hæc difficultas, nam in calce huius contextus dixit: *Propter quam autem causam hæc videantur, alia est ratio*, sic enim remisit ad alium locum solutionem huius questionis, tanquam alienam a præsentis consideratione. Attamen hoc quoque difficultatem facit, quod non apparet, ubi nam hoc Aristoteles declarauit. Dicunt quidam interpretes, significari per hæc verba librum de sensu, & sensibilibus, a ratamen in eo nullibi docet Aristoteles, quomodo hæc lucentia possint videri in tenebris, neque ratio nem huius visionis adducit. Nos igitur hoc declarare oportet, quia eo declarato, hæc omnes difficultates tollentur. Dicimus ergo, has omnes differentias provenire a natura perspicui, varijs enim modis acceptum hæc omnia facit, nam si purum sit, & interminatũ, & verè perspicuum, sic est receptivum luminis, & coloris in tota sua substantia: hoc idè si condensetur, desinit esse transparentes, & fit terminatũ, proinde & coloratum, & loco perspicuitatis colorè adipiscitur, eumque vel non lucentem (si condensatio perspicui fiat sine missione cum opaco) vel lucentè (si fiat sine admisione opaci, vel saltem cum pauci opaci admisione) & hic videtur esse duplex, alius enim est ita lucentis, ut ex se sine externo lumine illuminet alia; alius verò non ita fit lucentis, sed per externi luminis receptionem lucidus fit, & rutilans, quæ differentia oritur ex diuersitate naturarum elementorum. Nam (ut vnum omittam, quæ est opaca, immò est fons, & radix totius opacitatis) tria tantum elementa perspicua sunt, (sed duo humida per condensationè apta non sunt sicut lucida luce propria, sed ita fiunt lucida, ut recepto externo lumine splendeat, & fulgeat: condensata enim aqua, vel ær magis retinet lumen ab alio receptum, & ita ex alieno lumine recepto fulgorem adipiscitur, quem in tenebris ex se non haberet). Hoc videmus in erythrallo, & in adamante, & in aliquibus alijs gemmis, & talem esse puto fulgurum humorum in oculo. præcipue verò crystallani, & illius fulgidissimæ membranæ, quæ vocatur aranea tela. Solus autem inter elementa ignis ex condensatione propriam lucem adipiscitur, ita ut sine aliquo externo lumine lumen ipse emittat, & pellat nocturnas tenebras, quod illa non faciunt, nam in tenebris certum est crystallum

lum omni fulgore esse destitutum. Quod si verum est id, quod de quibusdam pretiosis lapidibus fertur, quod noctu etiam fulgeant propria luce, dicendum est id fieri propter aliquam ignis admixtionem, quod idem dicendum est de illis omnibus noctu lucentibus, quæ Aristoteles hoc in loco nominavit, cuiusmodi sunt noctiluca, & oculi quorundam animalium. Non fit autem talis condensatio ignis, ut sit pura ignis condensatio, sed semper fit ex admixtione materię crassioris, & densioris, & hoc dupliciter: vel enim cum vera mixtione elementorum, quæ sit naturarum vera unio; vel sine vera mixtione & cum sola congregatione. In vera autem mixtione magnum impeditum fulgori est terra, ideo si nullum sit terre in mixtione, nec lux aliqua fit, nec perspicuitas remanet, sed terminatio tantum, & color in se pericet. At si parum terræ insit, & multum elementorum perspicuorum, ut aque, & aeris, potest eis commixtus ignis (licet propriam naturam amittat in mixtione) aliquem relinquere in re proprium fulgorem, is tamen non potest esse magnus, ut in omnibus mixtis, quæ noctu cernuntur habere proprium fulgorem, experientia declarat. Absque mixtione verò adiunctis tantummodo ignis materię crassæ, & densæ condensatur, & fit fulgens, & maxime tunc est aptus fulgere, & nocturnas etiam tenebras pelleret, quod flammâ facere videmus, est enim flamma fumus terreus ardens, proinde est congregatio ignis & terræ, seu etiam aliorum elementorum manente integrâ naturâ ignis, ut pugna ipsa ostendit, nam agit ignis in fumum exeuntem continuo, & ipsum continuo vertit in ignem. In carbone quoque accenso inest ignis sine vera mixtione, ideo magna illa opacitas materię terræ non omnino prohibet, quin lumen aliquod emittat, emittit enim aliquid, & aliquam circumstantis aeris partem illuminat, quia servatur integra ibi natura ignis licet commixta, & confusa cum materia terræ. Sed cęlestia corpora lucentia densa sunt sine vlla admixtione cum alio corpore, & purissima semper manent, ideo pro perspicuitate habent lucem, & quæ lucidiora sunt, sunt etiam densiora, & densissimus omnium est sol, cum sit fulgenssimus. His ita declaratis, ut alia omittentes ad illa redeamus, quæ sola hic Aristoteles respexisse videtur, inæpe, quæ noctu tantum lucent, non interdiu, hæc duos simul habent colores, vnus est, qui oritur ex admixtione opaci facientis terminationem, necesse est enim ea aliquod terrę habere in se, & ideo reddi colorata, sicuti videmus oculos carorum interdiu coloratos colore cæruleo; aliter est color lucis, lux enim terminat visionem albedine sua, vel colore ad albedinem vergente, ideo oculi animalium, & noctiluca apparet noctu ut crocea, & interdiu habent proprium

colorem, qui cæruleus est, & videtur ut cæruleus, quia tunc eorum lux debilissima offuscatur a magno lumine diei, ita ut nullum videatur habere fulgorem. Cęgitur interdiu nullam vim habeat eorum lux, sed perinde sit, ac si nulla sit, solus eorum color videtur; noctu autem è cõtrario, nam ita debilis est eorum lux, ut non valeat circumstantem aerem ita illuminare ut videri possint aliarum adstantium rerũ colores, nec ipse proprius horum cæruleus color, quia si lumen non est in aere tantum, ut sit aptum transmittere alios colores, eadem ratio non est aptum transmittere proprium istorum colorem, qui maius lumen postulatet. Tunc igitur solus videtur color lucis, qui potius croceus est, quàm albus, quia lux illa tincturâ aliquam ex illa commixtione adipiscitur Imò & aliorũ lux debilis apparet nobis ut croceus color; non potest autem hoc venire nisi in corporibus mixtis, quia lux illa est proprietas ignis ab illo relicta in illa mixtione, proprius autem color provenit ex mixtione omnium elementorum. Videmus autem in alijs, in quibus simul videti possunt, & color proprius, quod color proprius uanatur ex adiectione luminis, nam eiusdem rei color in radijs solis fit magis ad albedinem vergens, quàm in umbra positus; sed ubi lux propria interdiu, penitus offuscatur a lumine diurno, ibi seorsũ videtur solus color proprius. Lux verò nullã tunc vim habet. Quando autem nullũ adest aliud lumen, tunc videtur quidem lux colore suo, nã lux debilis apparet crocea; sed proprius color tunc nullam mouendi vim habet, quia non adest tantum luminis, quantum ipse postulatet, ideo nullum ipse momentum affert in illa visione. Lux autem tunc est uisibilis, quia iam dixi superius, lucem esse primum uisibile, nec egere lumine alieno, quare etiam si parua sit lux, uidetur sine lumine externo, quia proprium est lucis, ut videri possit, non in lumine alieno, non sic autem color ille, qui non est lux. Nec tamen propterea dicendum est, videri tunc lucem sine vlla aeris illuminatione, sed illa debilis lux illuminat sibi aerem, & facit illuminat pro se, licet non satis pro alijs coloribus. Et ita verum est uniuersaliter, quod nullus color est uisibilis sine lumine, quia etiam horum lucentium color uisibilis est in lumine, quo illuminatur ab eis aer medius. Sed si loquamur de alieno lumine, non omnis color est uisibilis in lumine alieno. Ex his patet responsio ad prius dubium: nam lux sola istorum lucentium ut quid distinctum a proprio eorum colore, videtur ut color quidam diuersus ab illo eorundem colore, quem videmus in lumine, sicuti declarauimus. Per hoc igitur non stat, quin lux uideatur ut color, quia illorum lux est color quidam, & videtur ut color.

non

Iacobi Zabarellæ Patavinī

non posse necessarium esse lumen ad omnium visionem nullo penitus excepto, quia etiam illa noctu lucentia uidentur per aerem ab ipsis illuminatum, quare omnia visibilia uidentur per lumen seu alienum seu proprium, & omnia uidentur ut colorata. Ideo uera obiectio solutio, qua Aristoteles vt poterat erat, negando id, quod affumebatur, illa noctu lucētia uideri sine lumine, & penitus in tenebris, hoc enim erat negandum, quia etiam si non per alienum lumen uideantur, uidentur tamen per proprium. Sed Aristoteles noluit uti hac responsione, & satis habuit in presentia concedere, quod hæc non in lumine uideantur, & hæc excipiendo fumere, quod saltem id, quod uidentur in lumine, est color, hoc enim ei sufficit pro presenti occasione. Ratio autem, quæ ipsum mouet ut a uera illa solutione abstinere, hæc fuisse uidetur, quoniam cõsilium eius in hac parte est, docere quomodo per mediũ perspicuum uideantur colores. Cum igitur omnino requiratur vt perspicuum sit illuminatum, & ita lumen sit conditio perspicui ad receptionem colorum, debuit lumen a colore distinguere, quia idem non potest esse præparatio subiecti ad receptionem sui, cum debeat omne recipiens carere recepto. Ideo licet nomine coloris intellexerit vniuersaliter omne visibile (vt etiam lux comprehendatur, de qua sunt uera omnia hæc, quæ ab Aristotele hic de colore dicuntur) tamen Aristoteles uoluit ea nominare ut colorem, ne confundere uideretur colorem cum lumine, sed unum ab altero distinguere. Noluit ergo dicere, quod illa lucentia uideri noctu ut lucentia, est uideri ut colorata, nec dicere uoluit, ea quoque in lumine uideri, nempe in lumine proprio, & satis habuit ea excipere & dicere, quod licet hæc non in lumine, sed in tenebris uideantur, tamẽ hoc saltem habemus quod id omne, quod in lumine uidentur, est color, sub quo tamen dicto etiam illa lucentia, & lux omnis continetur, dũ statuit etiam lucem esse colorem, & uideri in lumine proprio, quo ipsa illuminat mediũ perspicuum. Sed ab hoc declarando Aristoteles abstinuit ob dictam causam, cum etiam absque hac declaratione satis hic sit pro occasione dicere, quod color non mouet uisum sine lumine, hoc enim satis est manifestum in alijs, quantum pertinet ad declarandam facultatem uisum per tuam operationem, cũ perfectam tradere cognitionem operationis, non uideatur ad libros de anima pertinere. Quod autem hæc omnia uera sint, comprobatio ualida sumitur hic ex uerbis Aristotelis, qui uidens petere aliquem posse, quomodo uidentur hæc lucentia noctu, reuens hoc declarare dixit, aliam esse rationem, hoc est, non esse presentis considerationis. Fatetur ergo non esse necessarium ad propositum scopum declara-

re omnibus, quomodo uiderentur, sed satis esse hic uniuersaliter fumere, quod omne visibile est color, & omnis color uidetur in lumine, licet dubium relinquatur de aliquibus particularibus uisibilibus, quomodo uideantur. Sed aliud efficacius argumentum sumitur ex hismet uerbis ad id, quod diximus, confirmandũ. Cum enim his uerbis uideatur Aristoteles hæc declarationem remittere ad aliquem alium librum, interpretes non alium significare dicunt nisi librum de sensu, & sensibilibus; quod puto esse ab eis inconspicuatate prolatum, quia si totum librum illum legamus, nõ comperiemus in eo declarari, quomodo hæc lucentia noctu sentiantur. Nec reuera dicit Aristoteles hoc esse alibi declarandum, sed solum dicit esse aliam rationem, & deit alienam esse ab hoc loco, & a presentu instituto hanc ita distinctam declarationem. Sed quæret aliquis, ubinam igitur hoc declaratur? declarandum enim omnino alicubi fuit ad intelligentiam operationis uisus perfectam, quæ in libris de animalibus tradi debuit. Dico id fieri reuera in libro de sensu, & sensibilibus, non tamen expressè, ut interpretes significasse uidentur, sed implicite, ob id neque hic pollicetur, se hoc alibi declaratum, lumitur tamen eius declaratio ex ijs, quæ in eo libro dicuntur, nam in tractatione de colore, quæ ibi diligens legitur, nullam facit distinctionem lucentium a coloratis, seu lucis a colore, sed nominat lucem ut colorem, cum dicat ibi solem colore esse album. Ibi ergo id facit quod hic facere non uult, nempe aliter expressè, lucem esse colorem, quod hic noluit exprimere. Quoniam autem etiam lux est color, unde sumitur distinctio illa colorum, quod alij lucent, & illuminant, prouide vt uideantur non egent externo illuminante, sed uidentur, per proprium ab ipsis productum lumen in perspicuo; alij uero non lucent, nec illuminant, sed egent externo illuminante. Hinc ergo patet, quomodo illa lucentia noctu uideantur, uidentur enim tanquam colores lucentes, cum sint per se uisibiles, nec indigeant lumine alieno. Propterea id quoque ad horum confirmationem considerandum est, quod Aristoteles hic non de oĩbus lucentibus loquitur, sed de illis tantum, quæ in tenebris uidentur, nec inter hæc visibilia sunt, & hæc sola excipit, vt in littera manifestissimum est. Tamen aliqua sunt lucentia, quæ in die tantum uidentur, ut sol & aliqua, quæ & interdiu, & noctu, vt ignis & luna; sed hæc comprehenduntur in hoc capite sub appellatione visibilibus, & coloris, ut aperte fatetur Aristoteles infra in textu septuagesimo quarto, ubi dicit ignem uideri, & in die, & in nocte. Ignem ergo uocat uisibilem, cum tñ eius color non sit nisi lux, quare lucem comprehendit sub colore; reddidit ibi rōnem, cur ignis uideatur noctu, & inquit rationem esse,

quia

quæ illuminat medium, & ipsum reddit actu perspicuum. Hoc idem igitur colligere debemus de his lucentibus, quæ noctu tantum videntur: cum enim de his sit immanifestum, quod producant aliquid lumen in medio, quia debet illis lucida sunt, ideo noluit Aristoteles hoc declarare, quia non est eius consilium hic perspicillè docere, quomodo omnia visibilia videantur: tamen ex ijs, quæ de igne postea dicuntur, inferre possumus, quòd hæc quoque ideo videntur, quia illuminant medium, & faciunt esse actu perspicuum, licet nos hoc non animaduertamus, quia tunc non videmus alios circumstantes colores, & ideo medium dicimus esse renebrosum. Sed cum Aristoteles ibi exactam huius declarationem existimauerit non esse ad institutum necessariam, eam dimittere voluit; at infra in dicto loco illud obiter dicit de igne, vnde facillè colligi possit, quomodo omnia lucentia sint visibilia, sed distinctam de luce tractationem, & declarationem, quomodo sit visibilis, facere non curauit, propter causam prædictam.

T E X T V S LXXIII.

Nunc autem intantum manifestum est, quòd id quidem, quod lumine videtur, color est, vnde non videtur sine lumine: hoc enim erat ipsi color esse; motuum esse secundum actum perspicui, actus autem perspicui lumen est. Signum autem huius manifestum, si quis enim ponat id, quod habet colorem, super ipsum visum, non videbit; sed color quidem mouet perspicuum, puta aerem; ab hoc autem continuo existente, mouetur sensorium.



POSTquam concessit Aristoteles id, quod apparet, nempe illa lucentia videri in tenebris, hic sumit hoc saltem esse manifestum, quod omne, quod in lumine videtur, est color, vnde inquit esse colligendum, quòd color non est visibilis sine lumine, sed vt videatur est ei necessarium lumē. Immo dicit hæc esse essentiam ipsius coloris,

iacobi Zab. de Anima.

quippe cum iam definiuerit esse motuum perspicui, quòd est actu, actus autem perspicui est lumen. Quoniam igitur ponitur lumen in definitione coloris accepti ut visibilis, non absolute vt est color, illa autem, quæ in rei definitione ponitur, sunt ei necessaria, ideo color considerato vt visibili, necessarium omnino est lumen. Hoc autem dicens Aristoteles significat, se hoc in præsentia esse contentum, & concedere lucentia illa non esse colores, & videri sine lumine, proinde excipiendâ nunc esse, quoniam eorum declaratione non indigemus ad intelligendam naturam facultatis visivæ. Non excipit tamen Aristoteles omnia lucentia, non enim illa, quæ videntur in lumine sicuti iam ostendimus; sed de illis lucentibus, quæ creduntur videri sine ullo lumine, quibus relinquitur an debeant vocari colores, & an in lumine videantur, & inquit non esse præcæcis considerationis declarare, quomodo hæc videantur. Signum autem huius, Hæc est huius textus secunda pars, in qua Aristoteles signo confirmat id, quod modo dixit, colorem non esse visibilem nisi per medium perspicuum, quod sit illuminatum, ut hinc colligat id, quod præcipue intendit in hoc capite, quod in visio ne necessarium est medium. Huius igitur hoc signum hic adducit, quia si quis ponat rem coloratam immediate supra ipsum visum, id est supra organum visuum, nulla sit visio, oportet igitur medium perspicuum illuminatum intercedere, ita ut color prius agat immediate in ipsum perspicuum, & in ipso imprimat speciem sui, deinde a medio moueatur sensorium. Et inquit, *continuo existente*, id est contiguo, medium enim perspicuum tangit oculum, & ita in ipsum imprimat speciem, quam ab obiecto recepit. Sic autem declarauit Aristoteles, quomodo potentia visiva sese habeat respectu operationis; se habet enim ut potentia passiva ab obiecto per perspicuum medium, quod sit illuminatum, & hæc est natura potentie visivæ respectu operationis. Possumus autem nos causam hic adducere necessitatis mediæ, cuius signum tatummodo hic Aristoteles adduxit, & eam ex Aristotele ipso desumimus in contextu duodecimo huius libri satis claram, & expressam, cum hic Aristot. implicite tantum eam significauerit, neque in solo visu locum habet, sed in omnibus sensibus similiter. Inquit ibi Aristot. sensum esse receptionem formatum sine materia, de quo dicto dubitare minime possumus, concipit enim sensus speciem, & imaginem obiecti sui, nec recipit materiam, in qua est. Quis igitur illud obiectum est forma materialis, quæ non potest existere sine materia, ideo diuellere illam a sua materia realiter est impossibile, ideo sensus non ipsum obiectum materiale recipit, ut realem colorem, sed spirituale, quod est imago illius ab eo producta,

Yy & mul-

& multiplicata in medio. Hæc ergo causa est, cur in operatione sensus sit necessarium medium, quia organum sensus non potest pati ab obiecto reali, sed patitur a spiritali, hunc enim sic ut suppositus color oculo non moueat visum, sed necesse est ut obiectum agat prius in medium, & producat in eo speciem spiritalem, & postea a medio ita passim moueat organum, ut hic Aristoteles dicit. Quod sicuti in oculo, ita in omni sensorio dicendum est, quia non competit visui ut est visus, sed ut est sensus, ergo competit omni sensui, quoniam sentire est speciem rei recipere sine materia eius reali, non rem ipsam materialiter acceptam. Hinc etiam sumitur ratio, cur obiectum visibile, si nimis propinquum oculo sit, etiam si non tangat, nullam faciat visionem, ratio namque est, quia certus quidam esse debet spiritualitatis gradus, & sensorio commensuratus, ac proportionatus, si debeat mouere illud, & facere visionem, nam in transitu ab esse materiali ad esse spiritalem, necesse est per gradus fieri progressum, ita ut producta species fiat semper spiritalior, & magis depuratur a materialitate, quanto maior ab obiecto recessio fit. Aer igitur propinquus colori reali, recipit quidem colorem spiritalem, sed qui adhuc redolet quandam materialitatem, ita ut non tanta sit spiritualitas, quæ oculo commensurata uocari possit. Ob id in illo propinquo aere positus oculus non videt colorem, etiam si non tangat obiectum materiale. Deinde verò in partibus aeris a reali colore distantioribus gradatim semper acquiritur maior gradus spiritualitatis, donec ad statum aliquam distantiam perueniatur, in qua est conueniens spiritualitas, & optimè commensurata potentia visus oculi, & ibi optima fiet visio. In maiore autem distantia, aut in maiore non item, sed debilius videtur idem color, quia uel non tanta est spiritualitas, quanta ad optinam visionem requiritur, uel nimia est, quæ uel debilitate mouet, uel nullo modo mouet. Cum enim gradatim magis semper purgetur obiectum a materialitate, & magis semper fiat debile, ac tenuis entitatis, eadem ob magnam distantiam ita extenuatur, ut sit penitus exinanitum, & nulla organi motio fiat. Nullam autem Aristoteles aliam in toto hoc capite mentionem sensorij facit præter id, quod hic dicit a medio mutari sensorium, sed quodnam hoc sit, aut quale, nil amplius dicit, quia ut initio dicebamus, non est Aristotelis consilium in hoc capite hæc omnia exquisitè declarare. Cognouit ergo ad declarandam naturam facultatis visus, & sensus, hic autem tonus ueritatur in declaratione medij, & necessitatis eius.

Non enim bene hoc dicit Democritus, opinatus, si fieret uacuum, quod medium est, perspicui utique exquisitè, etiam si formica in celo esset. Hoc enim impossibile est, patiente enim aliquid sensitiuo sit ipsum videre. Ab ipso igitur, qui videtur, colore impossibile est, relinquatur igitur, quod a medio; quare necesse est aliquid esse mediū. Vacuo autem facto, nedum exquisitè, sed omnino nihil uidebitur. Propter quam igitur causam colorem necesse est in lumine uideri, dictum est. Ignis autem in utriusque uidetur, & in tenebris, & in lumine, & hoc ex necessitate, perspicuum enim ab hoc perspicuum fit.



ACTENVS Aristoteles absoluit declarationem medij, & eius necessitatis in uisione, quod præcipue in hoc capite declarandum proposuerat. Nunc uult in hoc contextu reprehendere quoddam dictum Democriti, sumpta ex proximè dictis occasione. Dicebat Democritus, quod si spatium medij esset uacuum, distinctissimè omnia uideremus, et formicam, quæ in celo poneretur. In quam sententiam ductus fuisse uidetur, eo quod arbitratur, uisionem fieri per emissionem radiorum, proinde medium plenum impedimento esse huic emissioni, inde enim fieri, ut si totum medium uacuum esse poneretur, nullum amplius esset impedimentum interpositum, quare etiam formica in celo optimè cerneretur. Capit hoc Aristoteles, sumens argumentum ex proximè dictis de medij necessitate. Hac enim constituta, & posito uacuo, non modo non sequeretur id, quod Democritus ait, sed potius oppositum, non solum enim non melius inspicere, sed nihil penitus inspicere, sublati enim medio, a quo pati debet sensorium, nulla prorsus uisio heret. Notat Sanctus Thomas rationem falsitatis fundamenti Democriti, ea namque est perspicui natura, ut

fit proximè aptum, & in vltima dispositione ad recipiendum lumen & colores, igitur tantum abest, vt medium perspicuū impedimentū sit visioni, vt potius aptissimum sit absque vlla resistentia, ac subito recipere lumē, & colores in tota sua substantia. Aueroes verò non ita non esse hic intelligendum, quòd Aristoteles probet necessitatē mediū in visione, sed de conuerso, quòd ex mediū necessitate iam de monstrata probet falsitatem dicti Democriti, quod per vacuum, si daretur, visio exquisitissima fieret. In hoc optime sentit Aueroes, nam hæc Aristotelis argumentatio, tantum abest, vt probet necessitatem mediū, vt potius ex ea supposita ostendat eōtra Democritum, quòd si vacuum daretur, nulla per ipsū visio fieret. Ideo aduertendum est, dictionem, enim, causā erroris esse posse, cum videatur Aristoteles eorum, quæ dicta sunt, probationem adducere. Attamen hic non est probatiua, sed continua tina, & sumitur proigitur. Ideo Aueroes in suo codice habuit, igitur, & Themistius quoque loco huius dictionis dicit, igitur. Argumentatio autem Aristotelis manifesta est, nam inquit. Visio fit patiente aliquid organo sensitiuo, vt osensum est prius, at pati ab ipsomet colore materiali, est impossibile, quoniam experientia docet posito sensili supra sensum non heri sensationem, ergo nihil relinquatur, a quo organū patiatur, nisi medium, cum igitur hoc id osensum sit, manifestum est, nullam fieri posse visionem in vacuo. Sic ergo patet, Aristotelem ex dictis sumere rationem probantem necessitatem mediū, & ex ea probata colligere contra Democritum, quòd in vacuo nulla visio fieret: Ad hoc etiam pertinent verba illa: *Propter quam igitur causam, colorem necesse est in lumine videri, dictum est.* Dictum est enim, causam necessitatis luminis in visione esse, vt sit actus perspicui, quoniam color, quatenus est visibilis, non est motiuus perspicui nisi illuminati. Vult autem denotare Aristoteles, se iam dixisse necessitatem perspicui ad visionem, propterea quod color, vt est visibilis, est motiuus perspicui, quare non est visibilis sine medio, cum pateat, ipsum non esse visibilem, nisi in lumine, & huius causā iam dicta est prius. Dicere etiam possit mus, Aristotelem reprobato dicto Democriti, tandem ex omnibus dictis colligere his verbis se iam declarasse necessitatem mediū, ex qua error Democriti nunc ostensus est. Cū enim experientia doceat, non posse colorem videri, nisi in lumine, causā huius iam dicta est, cū color non potest videri, nisi prius moueat mediū perspicuum, cuius perfectio, & actus est lumē. *Ignis autem in vtrisque videtur.* His verbis occurrit Aristoteles quæstioni ex dictis exortenti, iam enim in contextu septuagesimo secundo dixerat, esse quædam lucentia, quæ videntur solum in tenebris, non in lumine, propterea

Iacobi Zab. de Anima.

quòd eorum lux ob debilitatem offuscatur à maiori lumine diei; contra verò videri eorum dem colorem in lumine, non in tenebris; per hoc igitur significare visus est ea, quæ in tenebris videntur, non esse visibilia in lumine, & vicissim ea, quæ videntur in lumine non esse visibilia in tenebris, cui sententiæ aduersari videbatur experientia: multa enim sunt, quæ equè in diurno lumine, ac in tenebris videntur nocturnis, vt ignis, luna, & aliqua alia valde lucentia, cuiusmodi esse dicitur stella Veneris, quæ aliquando interdiu circa Solem visā esse dicitur. Ad hoc igitur, inquit Arist. se non inficiari aliqua & in lumine, & in tenebris esse visibilia, quamuis etiam dixerat, aliqua videri in lumine tantum, & aliqua in tenebris tantum, fatetur tamen tertium quoque genus dari, eorū, quæ & in tenebris, & in lumine visibilia sūt, cuiusmodi est ignis hic noster, vt flāma, & carbo. Est autem consideranda ratio, quā Arist. adducit, cur ignis & in tenebris, & in lumine visibilis sit, dum dicit: *Et hoc ex necessitate, perspicuum enim ab hoc perspicuum sit,* hæc enim nō omnino idonea ratio esse videtur. Quoniam noctu quidem est ratio, cur ignis videatur, quæ per se illustrat medium, & reddit actū perspicuum; at interdiu hoc verum non est, quia tunc ascribenda est aeris illuminatio maiori lucido, non minori, quod a maiori offuscatur, nempe a Sole, qui solus est causā illuminationis, mediū interdiu. Ad hoc ego dicendum puto, Aristotelem semper respicere id, quod est per se, nūquam id, quod est per accidens; igni autem, ut visibili accidit, quòd per alienum lumen videatur, quoniam solo etiam proprio lumine visibilis est. Cum igitur per se competat igni esse visibile proprio lumine, si quidem omne lucidū est per se visibile absque externi luminis auxilio, hoc solum Arist. respexit, non lumen Solis, quo ignis nō indiget, siquidem melius videtur sine illo, flammam enim procul existentem videmus noctu, quam interdiu non videremus. Non est autem hic silentio prætereundum, quod flamma, licet suapte natura sit per se ipsam visibilis, nec eget alieno lumine, tamen in die usque potius ut colorata, quam ut lucida, per aerē enim ea a Sole illuminata cernitur ut alba, sicut etiam parietis albedo; hoc tamen interest, quòd albedo parietis absque alieno lumine non cerneretur, at albedo flammæ est visibilis etiam sine externo lumine, quia nisi medium sit illuminatum, apta est per se illud illuminare, quod diximus Aristotelem hic respexisse: notanda est etiam differentia inter ignem, & illa lucentia noctu, de quibus supra sermo habitus est: nam videntur quidem ambo & in die, & in nocte, non tamen eodē modo, nā ignis videretur & noctu, & interdiu rōne eiusdem coloris, qui est color lucis, si quidē aliū colorē non habet ignis; illa verò

Y y per

per colorem lucis non videntur nisi noctu, interdiu verò per alium diuerfum colorem videntur, qui non est color lucis, sed color non lucens, qui oritur ex commotione perspicui cum opaco, vt antea declarauimus. Dubitatur etiam aliquis posse, quomodo Aristoteles dicat ignem videri in tenebris, cum semper in lumine videatur, nam inter diu videtur in lumine alieno, noctu autem in lumine proprio, si per se aptus est semper illuminare perspicuū. Ad hoc dicendum est, tenebras hic nil aliud significare, quam diurni luminis negationem, ita vt dicere ignem videri in tenebris, nil aliud sit, quam dicere eum noctu videri, hoc est nō in lumine Solis. Sumitur ex hoc loco manifesta confirmatio eorum, quæ supra in textu septuagesimo secūdo diximus de lucentibus noctu. Aristoteles enim apparentiam tantum se quitur, propterea quod de his hic disputare notebat, concessit ea videri noctu sine lumine, tamen hic implicite nos admonet, quod ea quoque videntur in aliquo lumine, proprio sci licet quo illuminant aerem pro sui visione, licet non satis pro visione circumstantium colorum. Nam hic rationem reddens visibilitatis ignis inquit quia ignis illuminat sibi perspicuū, innuit ergo, quod nisi illuminaret, non videtur, vbi aliud lumen non adest; quare illa quoque cum videantur, illuminant medium, hoc tamen Aristoteles ibi sensuit non esse exprimendum, quia quamuis euidens sit illa videri, non est tamen euidentis, quod aer medium sit illuminatus. Ideo Aristoteles non declarauit in hoc capite, quomodo videantur lucentia, prout ab alijs coloratis distinguuntur, quia hoc (vt diximus) difficultatem facere poterat in declaratione medij, tacite tamen nos admonet ea videri in lumine proprio, licet non in omnibus id euidens sit.

TEXTVS LXXV.

Eadem autem ratio est & de sono, & odore, nihil enim ipsorum tangens sensorium facit sensum; sed ab odore quidem, & sono medium mouetur, ab hoc autem sensorium vtrunque, cum autem super ipsum sensorium aliquis apposuerit olens, aut sonans, nullū sensum faciet. De tactu autem, & gustu sese quidē similiter habet, nō aut videtur, propter quam aut causam posterius erit manifestū.



ACTENVS Aristoteles de visu illa omnia declarauit, quæ declarare conuenerat. Et quæ precipuum, quod docere voluit, fuit necessitas medij in visione, ideo in sequente parte in alijs quoque sensibus eadem medij necessitatem considerat.

Cum enim soleat omnia attribuire illi subiecto, cui primò competunt, & visus sit hanc attribuire visui, quatenus est visus, nunc nos admonere vult, eam competere visui non quatenus est visus, sed quatenus est sensus, proinde omni sensui competere, eadem enim in omnibus ratio viget, quam supra declarauimus, & quam Aristoteles hic, & in capitibus sequentibus implicite tantum significabit, sed postea in textu cetero testimo vigesimo primo explicite declarabit, nempe quoniam sentire est recipere speciem sine materia. Nunc autem satis habet ex sensu visus, in quo hoc maximè videtur esse manifestum procedere ad id magis declarandum in alijs, de quibus postea diligentius docebit in singulorum consideratione. Et quoniam est in alijs sensibus hæc differentia, quod auditus, & olfactus manifestius medium habet, gustus verò, & tactus maximè inmanifestū, ideo in hoc textu prius considerat hanc necessitatem in auditu, & olfactu, deinde etiam in gustu, & tactu. Primum inquit, eadem est ratio, quia iam diximus, quod ob prædictam rationem, quam Aristoteles implicite tantum denotat, hoc etiam competet alijs sensibus, propterea quod visui non vt visus est compet, sed vt est sensus, & ita eadem in omnibus ratio viget. Quod autem subiungit: *Nihil enim ipsum tangens sensorium facit sensum*, non est intelligendum vt probatio, sed potius vt declaratio. Quod autem dixerat eandem esse rationem, & de sono, & de odore, hic declarat esse intelligendum quo ad illud, quod dixerat, obiectum positum supra sensorium non facere sensationem, reuera enim nō est per se notum experientia, cum sensoria horum duorum sensuum non extra sint, non enim sunt aures in se ipsas auditus, neque nares olfactus, sed quid intimius: quare nō possumus experiri, an positio obiecto supra sensorio sensatio fiat. Ideo est notandus modus loquendi Arist. quod nō dicit esse similiter manifestū in his duob. sensibus quod positio sensibili supra sensorio nō fiat sensatio, sed solum dicit eandem esse rationem de his, quia rem bene considerantibus, apparet eandem in omnibus, rationem vigere, ita ut in his quoque; dicendū videatur, quod sensibili positio supra sensorio nulla sensatio fiat, sed sit necessarium mediū sicut in visu, licet id experientia nō ita pbeat vt in visu, cuius sensorio est extra, & oibus non similitud. Vbi autem dicit Arist. *nullū sensum faciet*, manifestū est sumi sensu pro operatione, nō pro facultate. De tactu aut, & gustu. Tandem idē asserit dicendum

dicendum efficiat reliquis duobus sensibus tactu, & gustu, licet in his id non videatur, imo oppositum videatur; sed causam inquit se posterius declaraturum in singulorum propria tractatione. Causa enim cur non videatur, est, quia credimus carnem esse organum tactus, & linguam seu carnem linguæ esse organum gustus, quod tamen verum non est, sed caro est potius medium, organa verò horum duorum sensuum sunt quædã aliud intus existens. Quomodo igitur hi duo sensus habent medium internum, quod est pars ipsius animalis, ideo credentes illud esse organum, decipimur, & putamus obiecto posito supra organum sensationem fieri, nec requiri aliquod medium. Postquam igitur declaratum erit, quod caro non est organum, sed medium, clara erit causa, cur non videatur operatio horum duorum sensuum postulare medium. Non satis est considerasse, quod cum hoc competat visui, non quatenus est visus, sed quatenus est sensus, debeat et competere his duobus sensibus, de quibus minus videbatur, nam hi quoque sunt cognoscitivi, proinde per receptionem speciei spiritualis, & sine materia, hæc autem non fit sine medio deferente.

T E X T V S LXXVI.

Medium autem sono quidem aer est, odori autem innominatum est, communis enim quædam passio est in aere, & aqua est: ut perspicuum colori, sic est habenti odorem quod in utrisque his inest. Videntur enim & animalium acquatica habere odoris sensum. Sed homo, & pedibus ambulantium quæcunque respirant, non possunt odorare non respirantia. Causa autem, & de his posterius dicitur.



D, quod Aristoteles de duobus sensibus dixerat auditu, & odoratu, vult hic modo aliquo per experientiam comprobare, quamvis enim experientia non declarat, quod obiecto posito supra organum non fit sensatio, cum organum sit intus, tamen declarat aliquod esse medium, quod his duobus

sensibus interuenit, medium autem auditus (inquit Aristoteles) est aer, experitur enim in aere sunt soni, & per aerem medium deferuntur ad auditum. In capite autem de auditu inquit etiam per aquam deferri sonos, cum competunt sicut etiam pisces audire. Sed hic satis habet, aerem nominare, quia nos qui in aere viuimus maxime cognoscimus deferri sonos ad auditum per aerem medium, cum perlectum magis interuenit auditui aer, quam aqua, & in solo aere non in aqua generantur soni. At in capite sequenti exquisitus declarabit medium auditus. Medium autem olfactus (inquit Aristoteles) esse quid commune aeri, & aquæ, quod innominatum est, inest enim aeri, & aquæ communis quedam conditio nomine carens, qua sunt apta deferre odores ad organum odoratus, cuiusmodi est perspicuitas respectu visus, hæc enim eadem est elementata, not etiam in æthere coloris ad sensum visum visus quatenus perspicua sunt, & hæc eadem sunt etiam media deferentia odores ad olfactum, quatenus quadam alia communis affectione participant, qua nomine caret, non enim quatenus iunt perspicua, sed quatenus quiddam aliud. Alij tamen postea (ut Greci notant) Aristotelem in hoc imitari nomina finxerunt ad significandas has aptitudines deferendi tum odores, tum sonos; sicut enim Aristoteles *Anapris* appellauit communem illam conditionem, qua hæc elementa, & alia plura corpora sunt delatina luminis ad visum, ita illi communem illam affectionem, qua hæc eadem elementa sunt delatina odoribus *Stapris*, appellauit, quasi per odorabile, seu odoris translationem, & illa, qua sunt delatina soni vocarunt *Staxis*, quasi per sonans, seu personabile, nempe a nominibus *stapris*, quod est odor, & *staxis*, quod est sonus. Quod autem etiam aqua deferat odores ad olfactum declarat Aristoteles per experientiam, nam competum est etiam pisces in aqua odorare, cum sentiant odores cibariorum, & ad ea ferantur, quod non facerent nisi odorarent; Et qua dubitare de hoc aliquid poterat, cum pisces non respirarent, si quidem odoratio videtur per respirationem fieri, ad hoc respondet Aristoteles id esse proprium hominis, & aliorum animalium respirantium, quæcunque enim habent anhelitum, ea odorant respirando, & attrahendo aerem; & illa, quæ non habent anhelitum odorant absque respiratione, cuiusmodi sunt pisces. Causam autem cur animalia respirantia non odorant, nisi respirando (inquit Aristoteles) se postea declaraturum, nempe in capite de olfactu. Per hæc igitur patet necessarium esse medium non modo in visu, sed in omni sensu, cum competit visui, quatenus est sensus, & patet etiam in auditu, & in olfactu. Norandum hic maxime est dubium Ioannis Grammatici, & eius solu-

IACOBI ZABARELLAE PATAVINI

Libri duo
DE VISU.



LIBER PRIMVS.

Propositio ac partitio dicendorum.
C. A. P. I.



ENSVM omnium nobilissimum esse Visum, satis inter omnes constare videtur, nam & ad scientias capeendas vtilissimum omnium est, & menti etiam quam similimus: quod tamen ex eius operatione colligi,

tum ex hoc dignosci facile potest, quod dicere non solemus mentem audire, vel olfacere, vel gustare, neque illi aures, aut nares, aut linguam per translationem vquam attribuimus; dicimus tamen oculos mentis, & per actionis similitudinem inspicere, ac videre mentem dicere consueuimus. Instrumentum quoque huic sensui pulcherrimum, & artificiosissimè fabricatum natura tribuit, ipsumque in suprema corporis parte, vnde totius corporis saluti praesse, ac prospicere melius posset, collocauit. Fuit praeterea hic sensus etiam magna summorum philosophorum dissensione, & controversia nobilitatis, scilicet Aristotelis, Platonis, & Galeni, qui de huius actione contrarias penitus sententias protulerunt. De hac igitur animae facultate, quae digna praeceteris omni studio, ac diligentia esse videtur, in praesentia dicendum, eiusque naturam, & actionis modum diligentissimè persequendum nobis proposuimus; ut ea, quae ab Aristoteli de hac tum in libris de Anima, tum in Paruis naturalibus dicuntur, declarare omnibus viribus nostris contendamus. Totam autem hanc nostram disputationem Iacobi Zab. de Anima.

nam in duas partes diuidemus: in quarum altera Aristoteli de Visu opinionem ita clarè reddere conabimur, ut quantum fieri possit, partimè intelligatur: in altera verò sententiam Platonis, quam Galenus enixè rursus est, confiderabimus, & cum Aristoteli sententia cōferemus; & veritate opinionis Aristoteli demonstrata, eam à Galeni obiectionibus vindicare nitentur. In ipsa autem Aristoteli sententia declaranda hunc ordinem seruabimus: quum enim ipse e. illi-mauerit visionem fieri per actionem obiecti in organum visus per medium peripicuam, de his omnibus singillatim agemus, & eas, quae in singulis orientur, difficultates soluemus; ut tandem quomodo ex eorum trium concursu secundum Aristoteli visio fiat, intelligamus. Primum igitur de obiecto, qui color est, iuxta Aristoteli praceptionem dicendum est; ut eius naturam, & generationem intelligentes, melius cognoscere possimus, cur, & quomodo à colore medium, & organum sensus afficiatur.

De coloris natura, & generatione.
Cap. II.

D. Vas coloris definitiones Aristoteli tradidisse videtur; vnam in contextu 67. libro 2. de Anima; Color est motuius perspicui, quod sit actus; alteram in libro de sensu & sensibilibus, cap. 3. Color est extremus perspicui terminatus: in libello autem Aristoteli ad scriptio de coloribus, nulla coloris definitio traditur, vnde non iniuria suspicari possumus, librum illum ab Aristoteli scriptum non fuisse, huiusmodi aliqua etiam notata digna in eo legantur. De priorè animae definitione, quae tradita in secundo de Ani-

Y y ma

Iacobi Zabarellæ Patavini

ma dicitur, ego semper dubitavi an sit definitio appellanda, quum verba illa non ad modum definitionis prolata esse videatur, inquit enim Aristot. *omnis autem color*, attamen in definitionibus afferendis dictio distributiva non convenienter ponitur, sed potius articulus: nam dictione distributiva significatur natura ut distributa per particularia supposita; articulo autem significatur ut collecta, & ad vnitatem redacta at in definitione essentiam rei ut vnam significare, & exprimere volumus, non ut distributam: præterea, visibilitas est accidens posterius ipsa coloris natura, quod significavit Aristot. in decimo contextu 3. *Physic. dicens colorē, & visibile esse idem subiecto*, sed differre ratione; etenim nomen coloris notat naturam quandam absoletam, cui hæc aptitudo, & hic ad visum respectus superuenit, ut dicitur visibilis, ideo ibi simplicius, ac Themistius admonent visibilitatem esse accidens coloris; intelligendum autem est accidens non quidem separabile, aut commune, sed proprium, & colori per se competens iuxta secundum modum dicendi per se, quoniam igitur esse motuum visus competit colori non quatenus absolutus est color, sed quatenus visibilis, ideo per hoc ipsa coloris natura non exprimitur, proinde videtur potius Arist. his verbis illam ut coloris proprietatem proponere, quam ut coloris definitionem adducere: attamen quia statim subiungit, *et hæc est ipsius natura*, innuere videtur posse per hanc proprietatem definiti colorem, non quidem absolutè ut color est, sed ut visum respicit, & visibilis dicitur, ideo si ea est nocenda de finito, non est talis definitio, per quam absolutè sumpta coloris natura declaratur, sed est descriptio quædam tradita per posteriora, & pro occasione sufficiens; quum enim non alia ratione ibi de colore agatur, quam ad declarandam ex sua operatione facultatem animæ visivam, satis fuit declarate nomen coloris prout visum respicit, & quatenus visibilis est, non est autem alia ratione visibilis, nisi ut est motuum perspicui, quod auctu perspicuum sit, hoc est illuminatum, lumen enim est actus, & perfectio perspicui, ut eodem in loco Aristoteles docet. At in libro de sensu & sensibilibus volens Aristoteles exactiorem nobis notitiam visionis tradere, intimius naturam coloris scrutatus est, & ipsum etiam absolutè sumptum consideravit, ac definiuit, quoniam eius cognitio non parùm confert ad intelligendum cur color visibilis sit & quomodo fiat visio. Ad illius igitur definitionem intelligentiam dicendum est breuiter de generatione coloris: & quum duplex esse dicatur color, vnus, qui solet appellari realis, alter verò, qui vocatur apparens, & spiritalis vtriusque generatio est theorium consideranda, quæ admodum Aristot. quoque in eodem libro separatim vtriusque coloris generationem decla-

rauit. Quod ad reales colores attinet, sunt quæ dicantur ipsos, & alias omnes qualitates, quæ secundæ appellantur, generari ex primis, nempe ex calido, & frigido, & humido, & sicco, quod nos de coloribus non omnino verum esse arbitramur: nam certum est cælestia corpora esse colorata, siquidem, lux ipsorum color est, & visum mouet quatenus color, & hoc testatur Aristot. tum illo 3. cap. libri de sensu, & sensibilibus, tum in 1. capite libelli de coloribus, primæ tamen qualitates nullam in cælesti corpore locum habent: vnde colligi posse videtur, quòd et si colorata inferioris mundi constant ex quatuor elementis, quæ sunt calida, frigida, humida, & sicca, non tamen primo ex his qualitatibus colores proveniunt, id est, non quatenus elementa sunt calida, & frigida, & humida, & sicca, sed potius alia ratione, quæ eadem in his, & in cælestibus locum habeat, saltem secundum quædam similitudinem, & analogiam, quum igitur & cælestia, & inferiora corpora perspicuitate sint prædita, ego puto in his omnibus colorem cõpetere ratione perspicuitatis: quoniam enim perspicuum illud est, quod propter partium tenuitatem transparent, nec visum terminat, vnde etiam interminatum appellatur, necesse est ut, si perspicuum in crassetur, & condensetur, ita ut desinat transperere, nec visum terminet, nec sinat ulterius per intimam eius substantiam porrigi, tunc amissa perspicuitate colorem loco eius recipiat in superficie, quo moueat ac terminet visum: tale igitur perspicuum ab Arist. vocatur terminatum, idque necesse est ut sit coloratum, nam sua superficie visum terminare est esse coloratum, quia terminare visum non potest, nisi per colorem aliquem: color itaque oritur ex sola condensatione perspicui; quum enim ex condensatione desinit esse perspicuum, fit coloratum, & per suam superficiem mouet visum, etenim in sola superficie retinet perspicuitatē, quam prius habebat in tota sua substantia: & quum solū perspicuum sit receptivum coloris, prius in tota substantia sua colores aliorum recipiebat, dum interminatum erat; postea verò factum terminatum habet solum in superficie perspicuitatem, & colorem propriū loco perspicuitatis interminatæ, quam prius habebat in tota substantia. Condensatio autē, ac terminatio perspicui fieri videtur duobus modis. Vnus est quādo sine alicuius alterius corporis admisione ipsam solum perspicuum corpus in se consistat, neque in aliam naturam mutatur, præterquam quòd fit densum, & desinit esse penum; & incipit terminare visum: qui modus locū habet in cælestibus corporibus, ex vna enim & eadē corporis natura constant cælestia omnia, nec differunt, nisi per maiorem, vel minorem raritatem, seu densitatem; & quò densiora sunt, eo magis colorata sunt, hoc est, magis lucida;

nullus

nultus enim alius est celestium color, quàm albedo splendens, quæ dicitur lux, & quò densiora sunt, eò magis alba, ac lucentia sunt: ideo pars Cæli rara peripicua est, atque transparentis, alia verò sunt partes Cæli densiores, quia non transparentes, sed lucide, & colorate sunt, minime autem omnium aliorum densa Luna est, quia minimum habet proprii luminis. Alter modus in solis inferioribus corporibus locum habet, & est condensatio peripicui non per solam eius consipationem, sed per admisionem opaci; sic enim fit coloratum, quia definit esse peruium, sed alia magis, alia minus, prout plus, vel minus opaci habent in sua missione, vel etiam ratione modi missionis, vnde etiam provenit varietas specierum coloris; quatuor enim elementorum tria sunt peripicua, ignis, aer, & aqua, vna autem terra opaca, ideo ex admisione terræ desinunt corpora esse peripicua, & sunt colorata in superficie variis coloribus; opponitur enim peripicuitati opacitas, & hæc varias faciunt missiones, proinde & varias colorum generationes. Quam autem tria elementa peripicua sint, etiam tamen inter ea discrimen: aqua enim quia parum recedit à natura terræ, minus est peripicua, quàm alia duo, & habet aliquid opacitatis; aer verò magis peripicuus est, sed maximè omnium ignis, ille scilicet elementaris, qui tenuissimus, & invisibilis est: cum his igitur admixta terra per suam opacitatem impedimento est peripicuitati; admiscetur autem duobus modis, vel enim per solam compositionem sine veta missione, vel cum veta missione, quæ est mutatio naturarum elementorum in naturam misti: priore quidem modo si elementa peripicua condensentur, fiunt alba, vel parè ab albedine recedunt, aqua enim condensata alba fit; sic etiam aer, vt inquit auctor libelli de coloribus, in calce capitis tertij, non condensatur autem aqua, & aer, nisi eis aliquid densæ materiæ admisceatur, neque enim aqua congelaretur, nisi esset commixta cum terra: ignis verò propter maiorem tenuitatem, ac peripicuitatem non modo fit albus, si condensatur, sed etiam lucidus, & splendens, non condensatur autem nisi ob alicuius terrestris materiæ admisionem, sic enim fit visibilis, qui per se peripicuus, & invisibilis est; flamma enim est ignis commixtus fumo terrestris, & in eo consipatus, sed propter illius fumi raritatem alba est flamma, maximè verò in parte superiore elychnij ardentis, vbi magis est conuersus fumus in ignem, & à circumstante aere frigido condensatus; in parte autem inferiore, quæ propè ipsum elychniū est, fumus est magis integer, nec dum bene in ignem mutatus, ideo ibi magis turbida est flamma, & minus alba, & rarior: in carbone autem, & in ferro ignito inest ignis commixtus materiæ crassissimæ absque vera missione, ideo propter materiæ crassitudinem

est minus albus ac minus lucens; habet tamen necessarium aliquid lucis, quia seruatur ibi inregra natura ignis, quæ ex illa condensatione splendorem fieri necesse est. Quando autè fit vera elementorum mistio in qua nõ seruatur elementorum natura, sed mutantur in naturam misti, ignis non amplius splendet, quia definit esse ignis, quare mistum adipiscitur colorè non splendorem: contingit tamen in aliquibus, vt licet veram habeant missionem, tamen aliquid lucis retineat ex igni commisso, cuiusmodi sunt oculi quorundam animalium, & noctilucæ, & alia, quorum mentionem facit Arist. in contextu 72. lib. 2. de Anima, quæ, quum noctu luceant, videntur in tenebris; in talibus enim parum est opaci terrestris, & plurimè aquæ, cui commixtus ignis, licet desierit esse ignis, aliquid tamen sui splendoris reliquit, quoniã aqua non tantum impedimentum affert luciditati ignis, quantum affert terra, quæ sine vlla peripicuitate est opacissima; non potest tamen in talibus esse multum lucis, sed parè, quod offuscatur à maiori lumine diei, ideo interdum non videntur. Ex his colligimus, eisdem esse naturæ lucem, & albedinem, & peripicuitatem, quum peripicui interminati, si condensentur, fiat album, idque vel splendens, vt ignis, vel non splendens, vt aer, & aqua, propterea necesse est etiã tenebram, & nigredinem esse eisdem naturæ, ita vt id, quod in terminato vocatur tenebra, in terminato dicatur nigrum, siquidem albedini nigredo opponitur, & lumini tenebra, vt igitur lumen, & albedo sunt eisdem naturæ, ita oportet tenebram quoque, & nigrum esse eisdem naturæ: & hoc clarè apud Arist. legimus in cap. 3. lib. de sensu & sensibus: quemadmodum igitur tenebræ sunt priuatio luminis, ita dici potest nigrum esse priuationem quandam albedinis: ita vt sicuti videri dicuntur tenebræ, quãdo nihil videtur, ita etiã nigrum videri tunc dicatur, quando nullus color videtur: & hoc apud Arist. aperte legimus in 3. lib. Meteorol. in tract. de Iride, vbi inquit (*Nigrum est veluti negatio, ideo enim apparet nigrum, quia deficit visus*) eisdem igitur rationis esse videtur visio nigri in corpore interminato, & visio tenebrarum in corpore interminato, licet magis videri dicatur nigrum, quàm tenebræ, quia id, quod est terminatum, est per se terminatum visus, & per se visibile, interminatum verò nõ est per se visibile, quia non est terminatum visus. Illud quoque mihi videtur posse colligi ex his, quæ dicta sunt, vt albedo est proprius color trium elementorum peripicuum; siquidem peripicuitas per condensationem migrat in albedinem, ita nigredinem esse proprium colorem terræ, cuius propria est opacitas, quæ opponitur peripicuitati: iccirco non assentior auctori libelli de coloribus, qui dicit omnia elementa esse naturaliter alba; quum enim ille materiatum album & nigrum esse colores simplices, credendum

dendum est utrunque esse proprium simplicium corporum, & ad probandum possumus ita argumentari: Id, quod alicui competit per participationem, debet alicui competere per essentiam; at colores extremi, album, & nigrum, & medij omnes ex his constantes, competunt mixtis corporibus per participationem elementorum, ergo necesse est ut colores simplices competant elementis essentialiter, & per se, quum per elementa competant mixtis, & quum ex elementorum commissione oriuntur in mixtis omnes colores medij; est igitur naturale terræ nigrum, sicut etiam opacum, quum sit alius naturale album, & peripicuum: confirmatur hoc ex opinione Parmenidis a Græcis interpretibus declarata in primo Physicæ auctoritatis, contextu 41. dicunt enim Parmenidem statuisse rerum principia ignem & terram, quæ alius nominibus calidum, & frigidum appellauit, & alius etiam nominibus lucem, & tenebras: Parmenides igitur, terræ tribuit tenebras, proinde, & nigredinem, quia eiusdem naturæ sunt tenebræ, & nigredo, atque etiam opacitas, quæ manifestum est esse naturale terræ: itaque terra pura debet esse nigra, quum sit naturaliter opaca, & causâ opacitatis omnibus corporibus mixtis, opacitas autem opponatur per se cuitati, quæ est de natura albedinis. Hæc igitur est illorum colorum generatio, qui solent appellari reales, album enim & nigrum sunt proprii colores elementorum, & per elementa cõpetunt mixtis, tum ipsimet colores extremi, tum omnes medij, qui ex elementorum reali commissione oriuntur in mixtis. Alterum datur colorum genus, qui vocari solent apparentes, seu spirituales, & horum quoque generationem declarat diligenter Aristot. in 1.º 3.º cap. libri de Sensu & sensibilibus: sicut enim ex tali statuta missione albi cum nigro fit rubeus color realis, ita sine reali missione albi cum nigro fiet idem rubeus color. si solum species illorum spirituales commisceantur in medio; hoc autem fit, quando per eandem rectam lineam fertur vtriusque coloris species ad oculum, vt quum Sol sit naturaliter albus, si eius lumen transeat per aerem atrum, & plenum terræ exhalatione, fert ad oculum speciem mixtam, quæ rubeum colorem præ se fert: quamuis enim corpora illa non commisceantur, neque reales ipsorum colores commisceantur tamen illorum colorum species in medio, dum per eandem rectam lineam feruntur ad oculum, tanquam color unus medius: isque non ideo dicitur apprensus, quia falsus sit illa apparentia, nam visus non decipitur, dum iudicat se rubeum recipere: rubeo enim reuera est quæ recipitur, & est genita ex commissione specierum, quemadmodum diximus: quod si indicaret ex ea visione Solem esse rubeum, vtiq; deciperetur, quia non est in Sole color ille, sed generatur

in aere ex commissione luminis Solis cum aere atro, & particeps tum opacitatis, tum peripicuitatis. Sic etiam quodam radij Solis percussientes collum palumbæ, reflectuntur ad oculum, adiungunt proprio pennarum reali color albedinem spiritalem, & ita generant colorem medium, qui magis ad albedinem vergit, quàm solus realis illarum pennarum color; ideo si quis iudicet, talem esse reipis colorem pennarum, decipitur; at si iudicet esse colorem proueniens ex uero pennarum colore, & albedine luminis, non decipitur, quia talis reuera est color. Differt autem realis color a spiritali, quia realis pendet omnino a subiecto, in quo est, & ad eius motum mouetur, ut color vini, & color lactis, & color sanguinis; at color spiritalis pendet ab agente, a quo producitur, nec mouetur ad motum subiecti, in quo recipitur, vt color in linteo panno productus a colore vini in phiala existens; ad motum enim phialæ mouetur, sed non ad motum panni lintei: in hoc autem exemplo patet colorem spiritalem, quando recipitur in corpore aliquo terminato, posse in medio speciem suam producere, & per se videri, sic enim fit per se terminatiuus visus. Per hæc videtur satis esse declarata definitio illa coloris ab Aristot. tradita in libro de Sensu & sensibilibus, color est extremitas peripicui terminati; sumit enim peripicuum in definitione coloris, tanquam proprium eius subiectum, quia vbi est color, ibi necesse est esse peripicuum: peripicuum quidem interminatum, quando est actu peripicuum, habet colores aliarum rerum; si verò fiat terminatum, habet colorem proprium in superficie. Ex his colligere possumus, non esse veram illorum sententiam, qui dicunt colorem generari ex commissione peripicui, & opacitatis: patet enim Aristotelem in definitione coloris non nominare opacum, sed solum peripicuum, quia iam diximus, ex sola condensatione peripicui etiam sine opaco generari colorem, dum res loco peripicuitatis suscipit terminationem; admixtio autem opaci variat quidem colorum species, at non est æquata ratio generationis coloris, sed solum quatenus facit condensari peripicuum. Non est autem ignorandum definitionem hanc partim dici posse coloris absolute considerati, partim ad visionem relati, ipsa namque secundum se nullum respectum uocat, nam dicere extremitatem peripicui terminati, non est respicere visum; dicitur tamen ea ratione definiti cum respectu, quatenus color absolute sumptus non minus in profundo esse videtur, quàm in superficie, vt albedo non minus in profunditate substantiæ lactis, quàm in eius extremitate; atiamen non est visibilis, nisi color superficiali; hunc igitur solum definit ibi Aristoteles: quum enim ibi in sensum consideratione venitur,

ad eum non pertinebat definire alium colorem quam eum, qui visibilis est; definit ergo colorem visibilem, sed definit ipsam secundum se, & absolute consideratum, non tamen alio consilio, quam gratia visus; quocirca est modo alio definitione respectiva, & dicere possumus nonari in ea respectu ad visum, sed respectum remotum; in illa vero, quæ in secundo de Anima traditur, notari respectum proximum, ita ut hæc sit definitio coloris visibilis quatenus est visibilis, illa vero coloris visibilis, quatenus est color. Sed dicere etiam possumus (neque erit ab Aristotele aliena sententia) non esse actum colorem, nisi illum, qui est in superficie; eum verò, qui est in profundo, potest esse tantum esse colorem, quatenus enim potest fieri superficialis, eatenus potest evadere actus color: quem enim eo consilio à natura constitutus color esse videatur, ut visum moveat ad vitam animalium conservandam, & in homine ad rerum scientiam adipiscendam, ille solus est actus color, qui aptus est per se operam suam præstare, hic autem est ille solum, qui in superficie est: quia etiam si contingat ut sit in tenebris, tamè aptitudinem per se habet monendi visum, licet non moveat neque ad defectum luminis in perspicuo; nisi enim hoc dicamus, non erit color æquatum obiectum visus, siquidem daretur color, qui secundum propriam naturam non est visibilis, nempe is, qui est in profundo: neque Aristoteles per definitionem prædictam declarat naturam coloris, sed eam traderet per accidentalia: nam si non minus color in profundo esset quam in superficie, esset accidentale coloris esse in extremitate. Sed aduersus hoc oritur dubium, quod tangitur à Ioanne Grammatico in contextu 66. secundi libri de anima, videtur enim esse color etiam in profundo, imò & actu visibilis; nã in electro, multique lapidibus transparentibus inest quandoque intrinsecus concretum aliquod animal, v. g. musca, vel etiam solum aliquod, idque à nobis cernitur, licet sit in profundo illius corporis, sic etiam videmus colorem nummi in fundo aque, & colorem ipsius vasis. Sed hoc à Ioanne optimè soluitur, inquit enim, necessarium esse ut proprius electri color vel sit intensior colore animalis inclusi, vel æquè, vel minus intensus: si igitur intensior sit, aut etiam æquè intensus, solus videbitur, & occultabit colorem animalis inclusi, qui non videbitur: si verò intensior sit color illius animalis, videbitur quidem, sed non ut color electri, sed ut color illius animalis, proinde ut in illius animalis superficie, non ut in profundo electri, quòd enim appareat in profunditate substantiæ electri, hoc nihil est, quia tunc electrum fungitur officio medijs perspicui, cuiusmodi est etiam aer; sic igitur electrum tanquam perspicuum medium desinat ad oculos colorem existentem

in superficie illius animalis in eo inclusi, quare nullus color videtur, nisi qui in superficie est. Causa autem dubitationis, & erroris est, quoniam huiusmodi lapides sunt simul & colorati & perspicui, participati enim aliqua opacitate, quæ eos facit esse coloratos, sed non omnino tollit in eis perspicuitatem: ideo quia fertur visus per profundum lapidis ob eius perspicuitatem, credimus visibilem esse etiam illum colorem, qui est in profundo, non tamen sic est, sed quatenus coloratus, ac visibilis est lapis, eatenus à nobis videtur secundum propriam ipsius superficiem; quatenus verò perspicuus est, transfert ad nos tanquam mediunt colores aliarum rerum, ut colorem animalis inclusi, vel inclusi herbe, sed non tanquam coloratus: itaque & color existens in superficie animalis inclusi transit ad oculos per electrum tanquam perspicuum medium; & ipse quoque proprius electri color, qui in ipsius est superficie, inouet visum, & ita cernitur electrum ut coloratum. Patet igitur non esse visibilem alium colorem, nisi illum, qui in superficie est, imò & eum solum esse actum colorem, sic enim rectè ipsum definitur Aristotele, dicens, colorem nihil aliud esse, quam extremitatem, hoc est, superficiem perspicui terminati.

De perspicuo. Cap. III.

HÆC de obiecto dicta sunt: sequitur ut de medio, quod perspicuum est, dicamus. Huius duæ sunt partes, una tanquam materia, quæ apta est recipere & lumen, & tenebras; altera verò ut forma, eaque est lumen: de utraque igitur dicendum est. Quod ad partem materiam attinet, ea nil aliud est, quam corpus aptum recipere in sua substantia, & lumen, & aliarum rerum colores; præstare autem hoc non potest, nisi sit peruium, idque est id, quod vocamus perspicuum siue transparentes, quòd autem esse non potest, nisi habeat substantiæ tenuitatem, ut per eam possit lumen intima penetrare, nam tenuitatem opponitur crassities, ac densitas, quæ impedimento est receptioni luminis, & coloris introsum, quia facit terminationem, & colorationem in superficie: ideo rectè notat Albertus esse quidem necessarium ut perspicuum materiale habeat substantiam ratam; id tamen non satis esse ad faciendam perspicuitatem, sed requiri etiam subtilitatem substantiæ; vult enim per hoc denotare perspicuum non in illa raritate consistere, quæ significat distantiam partium, non substantiæ tenuitatem, & est de categoria situs, sed in illa, quæ est de genere qualitatis, & significat tenuitatem substantiæ, hæc enim facit perspicuitatem; unde etiam perspicuorum differentia oritur, pro ut enim alia tenuior, alia minus tenuis substantiam habent, maiorem etiam, aut minorem

habent

habent perspicuitatem. Est autem animaduvertendum, posse duobus modis considerari perspicuum; vno modo absolute, & secundum propriam naturam; altero modo respectu visus: absolute quidem consideratum non complotur lumē, sed talem habet naturam, quæ est apta recipere introrsum, & lumen, & tenebras; quemadmodum etiam prima materia nullam in sua substantia formam habet, sed apta est tum formam, tum priuationem recipere: quare vt naturæ primæ priuatione extranea est tum forma, tum priuatio, ita naturæ absolute ipsius perspicui extranea est & lumen, & tenebræ, proinde naturam suam absolutam retinet perspicuum tam sub tenebris, quam sub lumine: respectu visus continet lumen tanquam formam, a qua constituitur, & hac ratione non est actu perspicuum, nisi sit illuminatum quia non est aptus fungi officio suo, nisi cum lumine; est enim eius officium moueri à coloribus, & eos recipere, vt ab illis visus moueatur; lumen igitur tanquam forma constituit perspicuum actu sumptum hoc secundo modo, id est, actu receptiuum colorum: ideo diximus, perspicuum quatenus est mediū deferens colores ad visum, à duabus his partibus constitui, à corpore tenui tanquam materia, & à lumine tanquam forma; & hoc respectu Aristot. contextu 69. lib. 2. de Anima, quando lumen sic definiuit, lumen est actus perspicui: quatenus est perspicuum, nam secundo modo perspicuum accepit, nempe quod respectu visus, non primo modo; quia secundum se, & absolute sumptum, retinet naturam suam, & suam tenuitatem etiam sine lumine, sed vt est mediū inferuens visui, non est actu perspicuum nisi per lumen: propriam verò perspicui naturam priori modo acceptam considerauit Aristot. in contextu 71. eiusdem libri, quando dixit eandem eius naturam quandoque cum lumine esse quandoque cum tenebris, non esse tamen secundo modo actu, nisi quando habet lumen. Aliud quoque magni momenti eodē in loco notandum est, inquit enim Aristot. perspicuum esse inuisibile; nec solum prædicat hoc de perspicuo, vt alij arbitrantur, sed asserit hoc eum perspicuo recipiatur, & idem esse inuisibile, quod perspicuum; hoc enim si intelligatur, verissimum est, licet ab alijs non animaduertitur: dicitur igitur posse duobus modis aliquid appellari inuisibile: vno modo negatiue, qua ratione Deus, & omnes substantiæ incorporeæ sunt inuisibiles, & nullam habent aptitudinem: vt videantur; quare ita acceptum inuisibile latius patet, quam perspicuum: altero modo priuatiue, nempe quod habet priuationem visibilitatis, eum aptitudine tamen ad eam adipiscendam, hoc autem est spiritum perspicuum; visibile namque color est, perspicuitas verò est de natura coloris, quia est eius

priuatio in subiecto apto colorari, & est loco coloris in subiecto perspicuo, ideo si perspicuum condensetur, & fiat terminatum, euadit coloratum, & perspicuitas migrat in colorem: ita genere igitur visibilium perspicuum est, quia perspicuitas notat priuationem coloris, & visibilitatis eum aptitudine, quod fit, vt solū perspicuum fit receptiuum coloris: quamobrem, in genere visibilium solū perspicuum est inuisibile, & ita omne inuisibile priuatiue est perspicuum. Si quid verò obijciat: coloratum valde distans inuisibile est, quia propter distantiam non potest videri, nec tamen est perspicuum; quare in genere visibilium datur aliquod inuisibile, quod non est perspicuum: dicendum est, colorem eum hoc, vel quous, alio impedimento posse quidem inuisibilem dici, non tamen per se, sed per accidens: siquidem est per se, & secundum propriam naturam visibilis, hæc est accidentia vt ab aliquo videtur; nequeat, ideo etiā si conuenienter alicui propinquas, videri tamen ab illo non possit propter illius visus debilitatem, id fit per accidens, quia per hoc non statim, quin suapte natura sit visibilis, & ab aliquo etiam alio videatur, si non ab homine, statim à lyne; nullus enim per hoc defensus notatur in coloris visibilitate, vt consideranti patet. In igitur loquimur de illo tantum inuisibile, quod per se inuisibile sit; hoc duplex est; vnum est per se inuisibile negatiue, vt Deus, alterum verò priuatiue, quia potestatem habet recipiendi colorem, & visibilitatem, idque est solū perspicuum, vt Aristot. ibi significat, hoc enim tum ea ratione est visibile potestatem, quatenus si inerassetur, & condensetur; sic coloratum, & visibile, tum etiam quatenus seruata in eo perspicuitate, recipit aliorum colorum, non quidem realiter, sed spiritualiter, repugnat enim perspicuitati color realis, & eum inuincit, aut eum penitus tollit. Hæc igitur est natura perspicui, quam ibi declarat egregie Aristoteles: perspicuitas enim notat priuationem realis coloris, qui non incit nisi in corpore habente terminationem perspicuitati oppositam; proinde notat etiam potestatem tum patiendi à reali colore, & recipiendi speciem eius spiritalem seruata perspicuitate, tum etiam recipiendi realem colorem, si condensetur, & fiat ex perspicuo terminatum.

De lamine, ac lucis discrimine. Cap. IIII.

DE formalitate autem perspicui parte, que lumen est, maior nos difficultas manet; sed ne ambiguitate laboremus, intelligendum imprimis est, quod in nomine luminis intelligamus, & quid intersit inter lucem, & lumen: lux proprie dicitur illa, quæ est in corpore lucido, vt in sole, & in alijs astris, & in flamma; lumen verò est illud, quod à luce productum in perspicuo,

ita vt in Sole sit non lumen, sed lux, in aere autem non lux, sed lumen: est enim lumen imago, & species lucis; nam à luce corporis lucidi generatur in perspicuo lumen, quemadmodum colores rerum colores produunt in perspicuo speciem suam. Sed magnum est lucis, ac luminis discrimen respectu visus, ad hunc enim varijs modis referuntur, duplex enim est visibile: vnum propriè dicitur visibile vt visum terminans, diciturque visibile vt quod, cuiusmodi est color, sub quo lucè contineri manifestum est; lux enim est color, quia visum terminat, & videtur tanquam albedo quædam: quod apertè asseritur ab Aristot. in libro de Sensu & sensibilibus, & in libello de Coloribus, & in calce capituli 4. libri 1. Meteorolog. vbi Solem vocat album, quum sit lucidus, resque per se manifesta est, videmus enim flammam non esse peruiam, sed densam, nec transferri per ipsam ad nos aliarum rerum colores, sed in ipsa terminari visum, quare continetur sub obiecto visus equa-
to, quod à visu iudicatur, & est visibile vt quod, & tanquam species quædam coloris, vt significauit Aristot. in 1. lib. de Anima, in cap. de Visu, quando dixit omne visibile esse colorè; quum enim lucida corpora sint visibilia, vt ipse ibidè confitetur, & vt per se manifestum est, patet lucem esse colorè, imò est primùm visibile, vt posterius dicemus. Lumen verò, quod à luce produ-
citur in perspicuo, est alio modo visibile. nō enim vt quod, sed vt quo, est enim ratio visibilitatis colorum, siquidem non sunt visibiles, nisi in lumine, at ipsum per se non mouet visum, nec dicitur videri, nisi per accidens, dum enim rerum colores videmus, ex ea visione iudicamus perspicuum medium esse illuminatum, quare non videtur lumen per se, sed cognoscitur per visionem colorum, est igitur visibile solum vt quo, non vt quod, dum consideratur in perspicuo interminato: tamen si in corpore terminato receptum sit etiam visibile vt quod, non tamen quatenus lumen, sed quatenus subiens rationem coloris, sic enim migrat in colorem, vt lumen à Sole productum in aere non est visibile, sed idem in pariete receptum migrat in colorem, & fit obiectum visibile vt quod, nam simul cum colore corporis recipientis mouet visum tanquam color vnus ex vtroque constans. Nunc igitur dimissa luce, quam appellatione coloris comprehendimus, quum per se visum moueat, & iudicetur vt quod, de solo lumine verba faciemus; hoc enim est illud, quod ab Aristotele vocatur perfectio, & actus, & forma perspicui; nam lux non est actus perspicui, nisi casualiter, lumen verò formaliter: & hoc respexit Aristot. in definitione luminis, definiuit enim ipsum vt formam, sicut etiam in eiusdem libri initio definiuerat animam; quum enim forma nil aliud sit, quam perfectio, & actus, quo aliquid

tale est, nil aliud est anima, quam actus, quo corpus viuens est viuens, & lumen nil aliud est, quam actus, quo perspicuum est perspicuum, id est, qui constituit ipsum perspicuum, & facit esse medium actu idoneum vt insensari visui.

Quod Lumen non sit corpus. Cap. VII.

Luminis naturam declarare non facile est, nec paruum est in eo difficultatis iudicium, quod de genere quoque ipsius multi Philosophi dubitarunt, ac varia senserunt: Arist. enim censuit lumen esse accidens, alij tamen siuere, qui putarunt lumen esse substantiam, & alij quidem corpoream, alij incorpoream: sed in hac disputatione nobis immorandum non est, quum & ipse Aristot. validis ac manifestis argumentis sententiam illotam rececit, tum in 2. lib. de Anima, tum in lib. de Sensu & sensibilibus, & preterea plures etiam habeamus interpretum hac de re disputantium, vt Ioannis Grammatici in 2. lib. de Anima, in cap. de Visu, & Latinorum tum ibidem tum in 2. Sentent. dist. 11. & Thomæ in 1. part. quest. 77. artic. 2. ac 3. Nunc igitur satis sit argumenta Aristotelis paucis referre, & difficultatem quandam, quos multos turbare posset, de medio tollere. Duobus potissimum argumentis probat Arist. lumen non esse corpus. Vnum iungitur ex eius subita diffusionem per totum Hemisphærum: nam si esset corpus, non posset subito ab ortu ad occasum transire, sed necessarium in tempore; corpus enim per spatium plenum moueri non potest, nisi in tempore, ob medijs corporis resistentiam; quum igitur lumen Solis orientis totum illud spatium subito, & absque tempore peragat, non potest esse corpus. Alterum argumentum est: si lumen esset corpus, fieret corporum penetratio: quum enim nulla penetratio sit perspicui pars, quæ non sit luminosa, seruetur autem integra tam luminis, quam perspicui corporis natura, necesse est, vt lumen penetret omnes partes perspicui; nam hæc non cedunt partibus luminis, sed eas in se recipiunt, quare si lumen esset corpus, penetratio corporum fieret, quæ penitus impossibilis est: hinc itaque intulit Aristoteles, lumen in perspicuo inesse non ad modum corporis, sed ad modum formæ qua eadem ratione etiam in contextu eiusdem libri ostendit animam non posse esse corpoream, quia quum omnes penitus viuents partes sint animate, fieret penetratio corporum. Sed quia plura de hac re videre cupiunt, legant prædictas interpretum disputationes, in quibus diffusè ostenditur, lumen non esse corpus, neque omnino substantiam: non est enim nobis tempus conterendum in recensendis aliorum dictis, sed tollenda est difficultas quædam, quæ huic veritati maximè omnium videtur officere, et quæ est quod lumen & mo-

Iacobi Zabarellæ Patavini

& moueri, & percutere, & reflecti videtur: nā lumen Solis ad nos transit, & solida corpora percutit; terram enim percussiens, & resiliens generat in aere calorem, & percussiens speculum ad multa illuminanda reflectit; quæ omnia indicare videntur lumen esse corpus, quum solis corporibus competant, accidentibus verò competere nullo modo possint. Ad hæc igitur dicimus, esse quidem in vñ positum, vt hæc per quandam similitudinem lumini attribuantur, & dicamus lumen moueri & percutere, & frangi, & reflecti; sed reuera nihil tale competere lumini producit enim lumen à præsentia lucidi corporis in perspicuo; & quia non est corpus, neque habet contrariū posituum, quod illi resistat, producit subito in omnibus perspicui partibus: nec tamen ita producit, vt habeat esse fixum, ac permanens, & recedente lucido, à quo est genitum, adhuc in ipso perspicuo maneat; sed recedente lucido perspicuū statim desinit esse luminosum: quare ipsius natura consistit solū in fieri, & tandiu existit in perspicuo, quamdiu perseverat produci à præsentia lucidi: & quia corpora solida, ac polita percussis lumē, reddit illa apta per receptū lumen ad alia illuminanda, ideo videtur reflecti, & moueri lumen, non tamen sic est, sed ab eis illuminatis generatur lumen in alijs: quod idem de colore dicimus, nā color producit in speculo spiritalem colorem & speculum similiter colorem producit in aere, nec ob id dicimus colorem moueri & reflecti, quum certum sit colorē esse accidens: non est igitur credendum, idem numero lumen transire ab una aere parte ad aliam, neque ali-quod idem recedere a Sole, & ad aërem progredi, sed in omnibus perspicui partibus subito, & in temporis momento generatur lumē siue directē, siue per reflexionem id fieri uideatur, non enim illud idem lumen, quod in una parte est, ad aliam transit, sed in omnibus, in quibus est, generatur continuē, siue ab ipso, met lucido corpore immediatē, siue ab alio, quod ab illo illuminatum illuminat alia.

Varia sententia de lumine, an sit ens reale, an intentionale, & quid sit intentio. Cap. V i.

Aliud est de lumine non leue dubium à Latinis interpretibus maximè exagitarum, an lumen, quum sit accidens in medio perspicuo, sit accidens reale, an intentionale. Thomas in 1. parte Summæ, quæ est 77 artic. 3. nititur ostendere lumen in medio non habere esse intentionale, sed reale tantum. Contra Aegidius in 2. lib. de Anima, in cap. de Visu, probat lumen in medio non habere esse reale, sed solum intentionale. Inter has duas extremas sententias est tertia media, quod lumen in medio habeat simul esse reale, & intentionale:

hanc sequuti sunt Scotus, & Ioannes Baconius, & Durandus in 1. Sentent. dist. 13. & alij complures, eamque ego veram esse existimo, & Auerois quoque & Alberti sententiam fuisse: imò etiam Caietanus in suis Commentarijs in D. Thomā loco prædicto volēs ipsū tueri ab argumentis Scoti, ita ipsum defendit, vt transeat manifestē in opinionē Scoti; quum tamen neque ad eam trahi, neque modo villo defendi D. Thomas meo quidē iudicio possit, quia negat lumen in perspicuo habere esse intentionale, & confundit lumen cū luce, quum tamen aliud sit lux, aliud lumen, vt prædicimus, & lux habeat penitus esse reale, lumen verò in perspicuo sit intentio, & imago luci, nec aliter, quàm vt color in perspicuo est imago, & intentio coloris realis. Mitto hic considerare argumenta, quæ sūt à D. Thoma, tum ab Aegidio adducuntur, quum in hac disputatione non sit nobis immorandum, & quum illa apud eos in locis prædictis legere quicquid possit: sed solum nitar ipsam rei veritatem breuiter declarare, & paucis argumentis, quæ validiora esse videbuntur, comprobare. Ante omnia intelligendum est, quid sit intentio, seu ens intentionale. Latini quidem huius vocis etymologiam considerantes, dicunt intentionē vocari id, per quod rāquam per rationem formalem anima tendit in obiectum cognoscendum, vnde omnes species tam sensibiles, quàm intellectuales, vocantur intentiones: quæ etymologicè consideratio satis crassa est, & quamuis fortasse ad rectum sensum trahi possent, non tamen in ea tempus conterendum. Ego dico intentionē nil aliud esse, quàm attentionem; ac diligentiam animæ in alicuius rei consideratione, quò fit, vt intētum etiam sumamus pro attēto; hæc est verè Latina huius vocis significatio, sed traducta postea à Philosophis nostris hæc vox est ad omnem animi conceptū significandum, etiam si absque diligentia fiat, & omnem speciem, siue sensibilem, siue intellectibilem: hæc enim, quatenus est species spiritalis reale obiectum representans, dicitur esse illius intentio, id est imago in anima: hinc orta est distinctio illa, qua omnes vtuntur, primarum, & secundarum intentionum: prias enim intentiones vocamus illos omnes conceptus qui rem immediatè representant; vt conceptum lapidis in animo, & speciem coloris in oculo: secundas vero intentiones vocamus illos conceptus, qui non rem immediatè, sed alium priorem conceptum representant; vt conceptus generis dicitur secunda intentio, quia representat conceptus animalis, & plantæ, & aliorum eiusmodi, à quibus immediatè representantur res. Sed postea traducta est huius vocis significatio etiam extra animam, vt id, quod est imago alterius representationis, etiam si nō sit in anima, dicatur ens intentionale,

tionale, huiusmodi est species obiecti sensilis in medio, ut species coloris in aere, siue etiam in solido aliquo corpore recepta, sicuti sæpe uimus a lumine per phialam uino plenã transeunte produci speciem, & imaginem coloris uini in panno linteo subiecto: illa enim tubedo quæ in uino est color realis, & mouetur ad motum uini subiecti, est in panno linteo color intentionalis, qui non mouetur ad motum subiecti panni, sed ad motum uini, & ad motum luminis, a quo producitur.

Declaratio, & comprobatio veritatis de natura luminis. Cap. V I I.

SI terra hæc sunt, & intentio est id, quod modo diximus, non uideo quomodo D. Thomas negare possit, lumen in medio habere esse intentionale: nam producitur a luce lucidi corporis, ut inquit Arist. tanquam ab obiecto reali, cuius est representatiuum; & uidemus lucem tanquam colorem quandam, quod fieri non posset, nisi species lucis, quæ ipsam representet, ad oculum ferretur, quemadmodum etiã species coloris realem colorem representat: ergo negare lumen in perspicuo habere esse intentionale, est negare rem manifestam, quomodo manifestum sit, ipsam produci à luce, & ita eius intentionem esse. Ex altera etiam parte non debuit negare Aegidium lumen in aere habere esse reale, quomodo reales effectus producat, ut D. Thomas argumentatur, patet enim lumen producere calorem, qui est effectus realis; patet etiam, lumen uehementer destruere temperiem oculi, qui similiter est effectus realis: sed causa erroris multorum fuit, quod putarunt non posse aliquid esse simul intentionem, & rem, quomodo potius est contrarium sese res habeat, & hoc negare sit pugnantia dicere; nam si aliquid est intentio alicuius, ergo est res aliqua, quomodo enim esset intentio, si esset nihil? ideo optime inquit Scotus in loco prædicto de signo, & requando enim distinguimus rem à signo, non propterea dicimus signum non esse rem, sic enim esset nihil, proinde signum appellari non posset; sed quomodo rem à signo distinguimus, nil aliud significare uolumus, quam aliquid esse rem tantum, non signum, aliquid uero esse & rem & signum rei: sic igitur inquit distinguuntur res, & intentio, aliquid enim est res, & non est intentio rei, aliquid autem est intentio, & res simul, quia non potest esse intentio rei, quin sit etiam res aliqua, & ita habeat esse reale. Huic sententiæ Scoti ego omnino subscribo; non solum enim illas intentiones, quæ extra animam sunt in medio sensus, sed etiam eas, quæ sunt in anima, puto esse aliquid, & esse res: eaque Aristotelis sententia fuit, qui in libro Categoriarum, in capite, de Qualitate, scientiã posuit in genere, Qua-

litatis, nil autem aliud est scientia in anima, quam intentio & imago rei cognite, representatis rem, quæ extra animam est. hæc igitur apud Aristotelem est ens reale, quomodo sit Qualitas: Possum etiam ratione id confirmare: nam cognoscimus etiam cognitionem nostram tanquam rem aliquam positiuam, & consideramus quid sit cognitio, quare tali nostræ cognitioni respondet cognitio ipsa tanquam res cognita: sic etiam diximus, colorem intentionalem incidentem in corpus aliquod solidum, producere adhuc intentionem suam in perspicuo, & uideri ad modum rei Sed pluribus causis erroris fuit, quod illa, quæ spiritalia sunt, ipsi putant esse nihil, quomodo tam esse sint: sicut enim dantur substantiæ incorporate & spirituales, quæ uerissimè sunt substantiæ; ita dantur etiam accidentia spiritalia, quæ ueram habent entitatẽ, licet minore, quam accidentia materialia, à quibus producuntur: nam ut ait Durandus in loco prædicto istæ species habent esse debile, quia deficiunt à perfectione propria speciei, & eo magis deficiunt, quomodo magis distant à prima causa. Auerroes quoque in duobus postremis cap. libri de Sensu & sensibilibus inquit, formas in anima habere esse spirituale purum, in materia uero extra animam habere esse materiale purum, at in medio habere esse medium inter materiale & spirituale; quare secundum Auerroem negari non potest, lumen & colores in medio habere esse reale, & magis, quam in anima speciem; quod etiam hoc argumento confirmari potest: id, quod habet esse, seclusa omni operatione animæ, habet esse reale; at lumen in medio habet esse, etiam seclusa omni animæ operatione; ergo de ipso manifestum est quod habet esse reale, quomodo de intentionibus, quæ sunt in anima: & quod de lumine dicimus, id de colore quoque eodẽ ratione dicendum esse arbitramur: ideo deceptus est D. Thomas, negans colorem in medio habere esse reale, quod de lumine concessit, quamuis enim lumen sit efficacius ad reales effectus producendos, non ob id negandum est, colorem habere esse reale, nam rerum quoque materialium multæ sunt, quæ non sunt actiue, neque per hoc stat, quin habeant esse reale. Illud uero hæc in re maxime annotandum est, has species, seu intentiones, quas diximus, & in anima, & extra animam esse aliquid reale, & intentionale simul, habere hoc duplex esse, duabus rationibus, ut rectè notat Ioannes Baconius in sua questione: nam respectu obiecti materialis, quod representant, & cuius dicuntur species, habent esse intentionale: at respectu subiecti, in quo inhaerent, habent esse reale, ut lumen in perspicuo, & scientia in anima: quod quidem ex hoc discrimine cognosci potest, quia lapis in anima tum substantia est, tum accidens; nam secundum se formaliter est

est accidens de genere qualitatis, & est substantia per repræsentationem; mouere autem animam dicitur, & cognosci, non secundum suum esse formale, sed secundum esse repræsentatum: quâdo enim cognoscimus lapidem, substantiam cognoscimus, quæ per illam speciem repræsentatur, non ipsam secundum se qualitatem illam; dicimus enim videri reale colorem, non speciem ipsam; immo idiotæ homines non concederent vilam coloris speciem in medio productam, quia propriam illam realem speciei entitate mignorant, & nil aliud fatentur, quam realem colorè à se videri: illum igitur vident per eius speciem, quare ignorant, non enim illam cognoscunt, sed colorè, solum enim realis color visum terminare, ac videri dicitur. Per hoc soluitur argumentum quoddam Aegidij, qui inquit: si lumen in medio haberet esse reale, superpositum oculo aer illuminatus impeditet sensationem, attamen patet lumen tangens oculum facere sensationem, ergo non habet esse reale. Nos autem dicimus, intentionem illam Aristotelis, sensibile positum supra sensum sensationem non facit, esse intelligendam de obiecto reali terminante sensationem, non de eius specie, quinimò necesse est speciem ad contactum vique organi peruenire, si fieri sensio debeat: lumen autem in aere est, non vt obiectum terminatum visionis, sed vt species ipsum repræsentans; & quamuis habeat etiam secundum se esse reale, tamen non est visibile secundum suum esse reale, sed secundum illud, quod ab eo repræsentatur; quare tangens oculum non impedit visionem. Hoc autem eodem argumento, quo abulcus est Aegidius, rectè vsus est Scotus, dicens: si lumen non esset intentio, sed solum haberet esse reale, ergo super, ositum oculo non faceret visionem: est enim argumentum validum, dum statumus lumen mouere oculum, quia si non mouet vt intentio alterius, sed vt res secundum se, ergo est obiectum terminatum visionis; tale autem tangens oculum impedit sensationem, quoniam instrumentum sensus debet pati à specie obieci immediatè, non ab ipomet obiecto reali.

De instrumento Visus. Cap. VIII.

Sequitur vt de organo dicamus, quod quicquid breuissimè prælabimus, vt Aristotelem potius, quam Galenum imitetur: Galenus enim tum de visione, tum de plerisque alijs rebus scribens, neciuit artem medicam distinguere à naturali philoſophia; quam enim plurima ad naturalem philoſophum attinentia cõstitueret potius, quam exquisitè tractare debuisset; eorum tamen considerationem diligentissimam cum medica arte commiscuit, quod ab alijs quoque Medicis Galeni in scri-

bendo artificium optimè edoctis factum frequentè esse animaduerti: apud Aristotelem verò nihil tale notare aliquis quantumuis iudicatus aduersarius eius potest, qui semper à rebus alienis abstinuit, & non modò illa, quæ ad disciplinam, sed etiam quæ ad alium eiusdem disciplinæ librum pertinent, tractare veritus est: quod quidem est manifestissimum in tractatione ab eo facta de Visu, & de facultate visiva; diligentem enim oculi, & constructionis eius declarationem apud Aristot. nullibi legimus, licet oculus ex pluribus humoribus, & pluribus tunicis, aliisque partibus mirabilè structura, atque artificio constitutus sit, nihil enim aliud de oculi fabrica ab eo scriptum habemus, nisi eum aqueum esse debuisse, non quidem aquam puram, sed excessu aqueum: quum enim in 1. cap. 2. libri de Partibus animal. dixerit organa sensuum debere esse simularia, totus autè oculus sit corpus dissimulare, Aristoteles præcipuam oculi partem respexit, quæ est humor crystallinus, in quo tanquam in vero visus instrumentum species coloris recipitur, & ab anima iudicatur: hunc igitur considerare satis habuit, & dicere organum visus esse corpus aqueum; reliquas oculi partes Medicis considerandas reliquit, quum illarum officium non sit videre, sed insensare crystallino, vt in eo fieri visio possit, alia namque ad ipsum protegendum, alia ad nutriendum, alia ad mouendum totum oculum pertinent. Nos igitur Aristotelem imitati, non totam oculi structuram considerabimus, sed quasdam tantum partes, quæ ad id, quod in præsentia querimus, conferre posse videbuntur; reliqua apud Galenum legi poterunt in lib. 10. de Visu partium, & in libro eisdem adscripto de Oculis, & apud Aueroem in 1. Collectaneorum cap. 17. & in 2. lib. cap. 15. Substantiam oculi tribus humoribus consistere certum est, quorum medius, & inter duos reliquos collocatus crystallinus est, durior alijs, & similis glaciæ, sed lucidissimus, non quidem propria luce, sed lumine extrinseco recepto; post hunc positus est in parte oculi posteriorè humor vitreus, qui mollior est, & subtilitatem habet minus consilidatam, & multò maior est crystallino, nam vt ego iudicare videns potui, est fortasse quadruplo, vel etiam quintuplo maior; sed maximè clarus, & albus, & in hoc manifestissimè est, deceptum esse Galenum, qui in lib. 10. de Visu partium dixit huius colorem esse subnigrum, veluti si quis parum nigricum multo albo commiscuerit; ergo enim aperitissimè vidi vitreum hunc humorem nihil habere nigredinis, nec minus crystallino album esse non tamen ita solidum, sed molliorem, & fluentem, vnde appellatus est vitreus, ad similitudinem vitri liquefacti; deceptus etiam in eo est Galenus, quod dixit huius humoris officium esse, vt ex eo crystallinus nutriatur, hoc enim

enim falsum esse ostendemus loco suo. In anteriore autem oculi parte est tertius humor vocatus aqueus, seu albugineus, qui vna cum spiritu misso à cerebro per opticos nemos impit anteriorem pupillae partem, & crystalliniflesendit, prohibetque à contactu cornea, quae iua duritie ipsū ledere potuisset. Tunicae tres habet oculus, quarum est tertia ob suā duritiem *et alio modo dicitur* sed in anteriori parte oculi vocatur cornea, quae durior quidem est, sed transparentior, vt per eam lumen ad humores oculi ingredi possit: secunda tunica vocatur *et alio modo dicitur* Nira, & colorata est colore subuigro, & in parte oculi anteriore vocatur vitta, nec totam pupillam operit, sed in medio pupillae loco est perforata, vt per illud foramen ingredi lumen & colores possint: tertia, & intima tunica retina appellata, consistere videtur ex ipsamet cerebri substantia, nec totum oculum circumdat, sed definit in maximo crystallini circulo, vbi degenerare videtur in tenuem illam & luminosam membranam, araneam telam vocatam; quae totum crystallinum operit, & separat eam in parte anteriore ab aqueo humore, tum in posteriore à vitreo. De his, ac de alijs ad oculi structuram pertinentibus si quis plura videre cupiat, legat Galenū, & Aueroem in memoratis locis: nunc enim satis nobis est statuisse solum crystallinum esse verū instrumentum visus, ceteras verò oculi partes eius ministras esse, quarum aliquas postea considerabimus, quum de modo, quo visio fit, verba faciemus, nempe illas, quae ad rem facere videbuntur, reliquas verò dimitemus.

Ad lumen requiritur ad medium, an ad colorem illuminandum, opinio Auempaces, & argumenta. Cap. IX.

His declaratis, considerandum nobis proponitur id, de quo interpretes Arist. maxime controuerfantur, quae sit luminis necessitas in visione secundum Aristotelem: quum enim fieri visio nequeat sine lumine, quaeritur cuius gratia sit necessarium lumen, an ad illuminandum perspicuum medium, an ad illuminandum obiectum colore. Fuit opinio Auempaces, quam considerat Aueroes in Commentario 67 lib. 2. de Anima, quod lumen sit necessarium; non propter medium, sed propter solum colore, vt faciat colorem esse actum riorium perspicui, quia non esset actu motuus, nisi esset illuminatus, quum eandem sententiam tuetur Auicenna in 6. Naturali. Nitebatur Auempace, vt refert Aueroes tali argumento: Lumen, & color specie non differunt, arqui omne recipiens debet carere recepto, ergo perspicuum debens recipere colorem, debet carere lumine, igitur moueri perspicuum est illuminari, & illuminari est colorari; itaque

si color sit illuminatus, est actu motuus perspicui, & imprimi in eo colorem quaerens ipsum illuminat: ideo dictum illud Aristoteles, color est motuus perspicui, quod est actu, sic ab Auempace intelligebatur, color est aptus ducere perspicuum de potestate ad actum, & reddere actu perspicuum; hoc enim facit, dum simul ipsum illuminat, & colorat: quod si prius illuminatus esse aer statuatur, non poterit à colore moueri, quum color sit de natura luminis, & nihil recipiat se. Alia quoque ratione hoc confirmatur, quum eo in loco tangit Albertus: obiectum cuiusque sensus debet reduci ad aliquam communem naturam, secus enim non esset obiectum vnum, proinde nec sensus vnus; patet autem esse visibile & lumen, & colorem; ergo duo haec vel reduciuntur ad vnam tertiam communem naturam, vel vnum ad alterum; primum dici non potest, vt manifestum est, ergo secundum: arqui non reduciunt lumen ad colorem, quia non definitur lumen per colorem, sed potius color per lumen, ergo reduciunt color ad lumen, & est visibilis ratione luminis; si igitur vna est natura visibilis, nempe natura luminis, ad quam reduciuntur color; ergo ad constituendum colorem visibilem est necessarium lumen. Confirmatur haec opinio ab Auicenna per experientiam; si quis enim sit in aliquo obscurissimo loco, vbi sit foramen, videt per foramen illud externos colores, illi igitur transeunt per aerem tenebrosium, quare non requiritur lumen ad medium illuminandum, sed satis est si colores ipsi in lumine sint; sic enim sunt nobis visibiles etiam per aerem tenebrosium. Addit etiam Aueroes pro Auempace aliud argumentum acceptum ex verbis Aristotelis in contex. 18 lib. 3. de Anima, vbi intellectum agentem comparat luminis, & inquit esse necessarium propter phantasmata, vt ea faciat actu intelligibilia, sicuti lumen facit colores esse actu colores, id est, actu motuus perspicui; asserit ergo Aristoteles lumen requiri propter colores ad mouendum perspicuum.

Ad Auerois, & Alberti sententiam, & argumenta. Cap. X.

EX altera parte Aueroes contrariam sententiam sequens inquit, lumen esse necessarium, non propter colores, sed propter medium solum, & in eam inductus esse videtur praecipue à verbis Aristotelis, qui in secundo libro de Anima, in capite de Visu, definiens colorem dixit esse motuum perspicui illuminati, & definiens lumen dixit esse actum perspicui quatenus est perspicuum, non dixit esse actum coloris; censuit igitur necessarium esse lumen propter solum medium,

non propter colorem. Addit etiam rationem Auerores ad hoc comprobandum: color secundum Aristotelem est per se visibilis in secundo modo dicendi per se, ergo non accipit à lumine visibilitatē, sed eam habet ex sua natura; nā si à lumine fieret visibilis, & motius perspicui, nō esset per se visibilis, sed per aliud. Albertus, verò tertiam sententiam sequutus est, & putauit lumen esse necessarium propter vtunque, ita vt neque medium possit à colore moueri, nisi sit illuminatum, neque color possit moueri medium, nisi illuminatus. & quia de medio clara est sententia Aristotelis, qui dixit lumē esse actum perspicui, ipse de colore declarat hanc distinctionem: color habet duplex esse, vñ materiale, alterum formale: esse materiale fit per materię mutationem à quatuor primis qualitatibus, quę varios in superficie colores produciunt, licet ipse qualitates non sint de essentia colorum, & ad tale colorem esse non requiritur lumen: est enim color etiam in tenebris, non est tamen aptus ad mouendum medium: esse autem formale habet color à lumine, quatenus lumen iungitur superfici, & facit colorē actū, motiuum perspicui, quia sine lumine nō moueret. Sic igitur necessarium est lumen etiā propter colorem vt motiuum perspicui, idque videtur significasse Aristoteles in contextu de immo octauo tertij libri de Anima, quem antea pro Aucropace considerauimus: idē id, quod Aristoteles dicit, colorem esse motiuum perspicui, interpretans Albertus, inquit esse intelligendum de colore secundum esse formale, sic enim est motiuum perspicui. Ex his igitur patet, rem hanc non carere magna difficultate: sequitur vt ratione duce quid sentiendum sit, inuehigemus.

Vera sententia, & eius declaratio, ac comprobatio. Cap. XL.

IN hac controuerfia ego puto lumen esse necessarium, non modo propter medium, & propter colorē, vt sensit Albertus, sed etiam propter organum; quod credo non negasse Albertum, quum aperit ab Aristotele proferratur, vt mox considerabo: Ioannes etiā Gandauenfis in 2. lib. de Anima, dum pro Aucroce demonstrare nititur lumen non requiri propter colorē, sed propter mediū, fatetur tamen requiri etiam propter organum. Quum igitur tria hæc, de quibus antea diximus, in visione considerentur, obiectum, medium, & organū, in his omnibus requiri lumen existimo, si visio fieri debeat; hoc enim facit tum colores esse actū motiuum perspicui, & organū, tum oculū, & medium esse receptiuum coloris: organum enim ob eandem rationē debet esse illuminatum, obquam & medium; nam si medium colores recipit (vt Aristot. dixit) non quatenus

act, nec quatenus aqua, sed quatenus perspicuum, non est autem actū perspicuum, nisi per lumen; oculus verò, vt colores recipere possit, debuit esse perspicuus, vt Aristoteles docet in libro de Sensu, & sensibus, capite secundum; necessariū est non minus oculo lumen, quam medio, prouide oculus non recipit colorem, nisi recipiat lumen: hęc sententia attestatur crystallini humoris natura, & conditio, ipsam enim esse præcipuum visus instrumentum omnes conserunt, est autem maximē perspicuus ac splendidus, quia est de genere illorum perspicuorum, quę lumine quidem ex se non emittunt, sed si extrinsecus recipiant lumen, splendida fiunt; immò aliqui etiam sunt oculi, qui in tenebris emittunt ex se aliquid luminis, vt oculi leonum, & pardorum, & catorum; sed omnium oculorū communis conditio est, vt eatenus lucidi sint, quatenus ob externi luminis receptionem fiunt splendidi, hoc enim est proprium illorum perspicuorum, quę aliquam habent densitatem, & consistantiam, quę retinent receptum lumen, & ex eius conspersione reddunt lucida tanquam alieno lumine. Quoniā igitur oculus debuit esse perspicuus percipitatio aquę, vt lumē recipere, ac retinere, immò & intensius reddere possit, & talem esse humorem, crystallinum manifestum est, negari non potest datam esse organo perspicuitatem, vt per receptionē luminis possit recipere aliarum rerum colores; est enim communis conditio omnium perspicuorum, vt à lumine fiant actū perspicui, & quatenus talia sunt, à coloribus patiuntur: igitur quando Arist. dixit colorem esse motiuum perspicui, quod est actū, & quando dixit lumen esse actū perspicui quatenus est perspicuum, absolutē perspicuum considerat; quare hæc non solum medio competere debent, sed etiam organo, & organum quoque perspicuum est: hoc idem confirmatur ex vltu specillorū, non enim alia ratione faciunt, vt lumen videamus, nisi quia faciunt vt plus luminis recipiant oculi, & ita melius etiam recipiant colores: oculi enim seu propter prouectam aetatem, seu etiam, quandoque propter naturalem temperiem habent substantiam terrestriorem, siccescunt enim oculi senem, vt ait Aristoteles in 5. lib. de Ortu animalium, cap. 1. quō fit, vt minus recipiant luminis, & ob id egeant auxilio specillorum, in quibus ob vitri curuaturam vnitur, & concentratur lumen tanquam in puncto, & ita vnitur, ac validum oculos penetret, & lucidiores reddit, & aptos ad melius colores recipiendos: Legimus autem hanc sententiam clare apud Aristotelem in libro de Sensu, & sensibus, cap. 2. vbi dicit (*Videtur autem sicut exterius non sine lumine, ita & interius*) & paulō post inquit (*Quare necessariū est perspicuum, & receptiuum luminis id, quod*

interius

interius oculi est) & idem dicit etiam in lib. 2 de Partibus animalium, cap. 13. Itaque sententia Aristotelis est, oportere non modo externum, sed intemum quoque oculi perspicuum illuminari, si fieri visio debeat, sic enim vtrumque fit a tu perspicuum, & aptum ut à coloribus patatur, quale non esset sine lumine. De colore ostendendum manet, quòd ipsum quoque illuminari oporteat, si debeat esse motius perspicui; hoc quidem satis per experientiam manifestum esse videtur: nam si totus intermedius aer illuminatus esse statuatur, & color sit in tenebris, non videbitur; contrà verò si color sit illuminatus, videbitur ab oculo in spelunca in tenebris existènte & per multum quoque aeris medij tenebrosi: num autem hoc argumento ostendatur, solam coloris illuminationem esse necessariam, ut putavit Aempace, ita ut absq; medij illuminatione visio fieri possit, postea considerandatur, nunc fat est demonstrare visionem absque illuminatione coloris fieri minime posse, quod quidem prædicto argumento aperte ostenditur: neq; est quòd aliquis dicat fieri non posse, ut toto medio aere existente luminoso, color solus in tenebris sit; hoc enim esse possibile non constituo in præsentia, sed ex mentali tantum abstractione argumentum sumo: dū enim statuimus totū medium esse illuminatum, colorem verò esse tenebrosum, manifestum est, visionem non fieri, dicere autem hoc esse impossibile, & posito medio luminoso esse necessariam ut color quoque sit illuminatus, non est argumentum solvère, sed est fateri necessitatem illuminationis coloris, & visionem fieri non posse, ea sublata. Sed res clarior fiet, si cognoscatur ratio cur ita esse oporteat, hæc autem sumitur à natura coloris, quam antea declarauimus: nam absolute sumptis color oritur ex condensatione perspicui, sed color non splendens, de quo in præsentia loquimur, oritur ex ea perspicui condensatione, quæ fit per admissionem opaci, cuiusmodi est unitorum corporum color, qui fit quidem ex commixtione elementorum quatenus sunt perspicua; & opaca, immò etiam lucida; ignis enim est lucidus, aer perspicuus, terra opaca, aqua & de perspicuitate & opacitate participans, at tamè quia elementa per mixtionem proprias naturas amittunt, ignis quamvis in multo sit condensatus, definit esse splendens, vel si quid splendoris ex igni seruetur, id exiguum est, quale est in illis, quæ noctu splendent; iure igitur hi omnes colores vocantur offuscata lumina, seu extincta per admissionem opaci, quæ facit n eluceant, sed sint absolute colores. Quoniam autem primum visibile, & per se visibile est lux, quæ est color splendens, color autem non splendens visibilis est per participationem lucis, proinde secundario visibilis; omne autem secundario tale, est tale

lacobi Zab. de Anima.

potestare, nec ducitur ad actum, nisi ab eo, quod est actu tale; color tanquam secundario visibilis est potestate visibilis sine ope lucis, sicut etiam phantasmata sunt potestate intelligibilia absque ope intellectus agentis, qui est primum intelligibile, ut alio in loco ostendimus: color igitur non est actu visibilis, nisi talis fiat à lumine, quare ut fit actu motius perspicui requiritur lumen tanquam species, & imago lucis, quæ est primum visibile: neque satis est id, quod aliqui dicunt, colorem constare iam ex lucido & opaco, proinde in sua natura habere lucem, neque externo lumine indigere: hic enim est caullus manifestus, color enim deficit à natura lucis, & luminis, & ab his specie differt. licet oriatur ex lucido, & opaco, neque potest appellari lux, vel lucidus, nisi cum additione, lux offuscata, seu lux extincta, quæ non amplius splendet, nec potest amplius fungi officio lucis, quæ deficit lux, & in colorem non lucem degeneraverit; eget igitur lumine producto à lucido actuali, si debeat mouere perspicuum, nam actuale lucidum est per se motuum, & alia omnia sunt motiua per illud. Præterea, certum est proprium coloris subiectum esse ipsam perspicuum, nam in perspicuo interminato recipiuntur colores spirituales, qui sunt species colorum realium: in perspicuo autem terminato reales colores recipiuntur, non enim haberent colorem corpora, nisi ex perspicuo constarent; ergo eiusdem est rationis vtrumque perspicuum: & sicuti interminatum non potest spiritalem colorem recipere, nisi sit illuminatum; ita neque terminatum potest habere colorem motiuum perspicui, nisi iunctum habeat lumen: hoc autem confirmatur, quoniam maius, & nobilissimum agere, quàm pati, & plura requiruntur ut aliquid possit agere, quàm ut possit pati; ergo si perspicuum interminatum requirit lumen ut hæat receptiuum colorum, magis debet perspicuum terminatum requirere lumen, ut per suum colorem possit mouere perspicuum interminatum; ita ut tum termina tum perfici à lumine oporteat, ut à colore pati possit, tum color, qui est in perspicuo terminato, debeat perfici à lumine, ut possit agere in perspicuum interminatum. Ex his igitur patet, necessarium esse lumen & propter medium, & propter organum, ut hæc tanquam perspicua colores recipere possint; & maxime etiam propter colorem, ut possit mouere perspicuum: quia id, quod est motiuum per naturam alterius, quod in eo generè est primum, non potest mouere, nisi ope illius. Alia multa ad plenam huiusce rei declarationem dicenda essent, sed ne eadem frustra repetantur, hæc postea in argumentorum solutione opportunius considerabuntur.

Zz 2 Solutio

Iacobi Zabarella Patavini

Solutio argumentorum pro Aempace ad-
auctorum, Cap. XII.

Reliquum est, ut ad maiorem veritatis de-
clarationem consideremus, quantum ro-
bor habeant argumenta omnia prius addu-
cta, tum pro Aempace, & Auicenna, tum pro
Auerro. Primum erat Aempaces argumen-
tum ab Auerro relatu, quod deducebatur ex
eo fundam. ento, lumen, & color specie nō dif-
ferunt. Ad hoc respondens Auerroes nō satis
habet id fundamentum negare, sed etiam effi-
caciter probat lumen, & colorem differre spe-
cie. Primum quidem sumit argumētū ab expe-
rientia: videmus enim in transitu nubiu parietes
colorari colore herbarum, quod nō fiet,
nisi prius in aere color ille reciperetur; at-
que iam erat prius illuminatus aer, ergo lumen
non est color, quia si esset color, non posset aer
illuminatus recipere alium colorem: sic etiam
lumen Solis transiens per vitrum coloratum
colorat parietem illo eodē colore, quare prius
in aere luminoso color ille recipitur. hoc autē
Auerroes argumentū probat contra Aemp-
pacē tum inexistens in aere lumen non impe-
dire receptionem colorum, tum differre spe-
cie colorem, & lumen, quia obiectum recepti-
bile, licet in suo receptivo receptum ut aduen-
titum nō impediatur receptionem aliorū eiu-
dem generis, nam prima materia habens for-
mas elementorum recipere animam non pro-
hibetur, tamen non potest ita in illo inesse, ut
sit ratio recipiendū: quum enim non inficietur
Aempacē colorem viuensē sumptum esse
adequatū receptibile respectu perspicui, in
hoc dicere cogatur, dum ait lumē & colorem
esse idē specie, idē dum per experientiam
ostēdimus aērem illuminatū ita recipere
colorem, ut lumen sit ratio recipiendū, quia nō
reciperet aer colores, nisi esset illuminatus, de-
monstrāmus non esse idē specie lumen &
colorem; quia si essent idē, sequeretur ali-
quid esse rationem recipiendi seipsum, quod
nullo modo esse potest. Quoniam ergo falsum
est assumptum illud, color, & lumē sunt idē
specie, non sequitur id, quod inde colligebat
Aempacē, aērem recepturum colores debe-
re carere lumine; imo ex huius consequentiis
falsitate clarissima per experientiam cognoscitur
falsitas illius assumpti. Probat etiam Auer-
roes hoc idē argumētum sumpto à definitio-
nibus: illa enim que diuersas habent definitio-
nes, specie, atque essentia differunt; at color
definitur esse extremitas perspicui terminati,
lumen vero actus perspicui interminati, differ-
rent ergo specie. Ex his ergo inferit Auerroes,
non oportere illud, quod mouetur à colore, esse
non luminosum, sed oportere esse non coloratum,
quia nihil est ratio recipiendi se, & in hoc recte
sensit, & eius solutio meo quidē

judicio optima est. Aempace verò errant,
putans lumē requiri propter solum colorem,
non propter medium, idē neque recte est in-
terpretatus definitionem coloris ab Arist. tra-
ditam. nō enim dixit Aristot. colorem ducere
perspicuum de potestate ad actum, & fac-
tū perspicuum, sed dixit esse motuū per
cui, quod iam sit actū, est igitur prius actū per-
spicuum per lumen, posterus verò vel rēpore,
vel saltem natura esse mobile à colore. Ad se-
cundū argumentū ab Alberto adductum
respondēant Auerroistae, qui uegant lumē re-
quiri propter colorem: ego enim arbitror totū
esse concedendum, & aliter primum visibile
esse lucem, idēque omnes nō lucentes colores
fieri visibiles per lumen, quod est imago,
seu species lucis, ut praediximus. Ad tertium,
quod Auicenna sumebat ab experientia, dico
probari quidem illo argumento, necessarium
esse lumen propter colorem, quia iam cōces-
sitū non posse perspicuum moueri à colo-
re nō illuminatum, at non probari ipsum non
requiri propter medium, dico enim eam esse
luminis naturam, ut receptū in superficie cor-
poris terminati habeat quōdammodo conditio-
nes lucis, & illuminet perspicuum medium:
quādo igitur color est illuminatus, videtur ab
aliquo exiſtere in spelunca tenebrosa, quia lu-
men illud colori adiunctum illuminat totū il-
lum aēre ad ipsos vique oculos videntis: quā-
quam enim non ita illuminat, ut faciat aliorū
colores videri, tamen tātum illuminat, quantum
satis est ad visionē illius coloris, cui iunctū est:
sic etiam illa noctū lucēna, de quibus loquitur
Arist. in contex. 72. lib. 1. de Anima, ut oculi
catorū, & leonū, & nodi iuxta, & alia huiusmo-
di, idē videntur noctū, quia illuminant aērem
satis pro ipsorum visione, licet nō satis pro vi-
sione aliorum circumstantium colorum: idē
annotandum satis pingui Minerva illa noctū lucēna
considerare: quum enim vera ratio cur noctū
vidēantur, sit, quia illuminant sibi aēre, tā-
mē Arist. concedit ea videri in tenebris, & sine
lumine, quoniam non erat ibi eius consilium
exquisite docere illa, quae ad visionem perti-
nent, sed quātum satis erat ad facultatem vi-
sivam declarandam: idē satis habuit ibi su-
mere, colores saltem sine lumine videri non
posse, quāsi lux non sit color, id enim fecit,
ne lumen cum colore confunderet, ita ut
idē esse crederetur: at in lib. de Sensu & sen-
sibus, ubi exquisitius de visione loquitur,
apertè dicit lucē videri ut colorem. Ad argu-
mentum igitur Auicennae dico aērem illum,
qui in spelunca est, esse quidem tenebrosū
ratione aliorum colorum, qui sunt ibi in te-
nebris, quia non est in eo tantum lumen,
quantum ad illos illustrandos requiretur,
sed vocari posse illuminatum ratione illius
tantum

tantum coloris, qui extra speluncā illustratus esse statuitur, quoniam aer ille ab illo ipso colore illuminato illuminatur, & quāvis color ille, & lumen illi iunctum moueat tanquam obiectū nūm, tamen secundum naturam prius motū illuminando, posterius verō coloris speciē imprimendo, quā sicut natura lucis naturam coloris præcedit, ita in perspicuo lumen præcedit naturā speciē coloris; nunquam igitur videtur color sine illuminatione perspicui, quod inter colorem, & oculos mediū est. Quartum argumentum nobis nō officit, proinde omnino concedendum est, eō enim nil aliud ostenditur, quā m colorē non posse mouere nisi sit illuminatus, & hoc asserit apertē Arist. in illo contextu 18 libri 3. de Anima. Aueroes tamē, qui omnino negat esse necessariū lumen propter colorem, nititur hoc argumentū soluere, & inquit comparatiōē illam intellectus agentis cum lumine in visione non esse intelligendam secundum omnia, sed in hoc solum, quōd sicut necessarium est lumen ad visionē, ita necessarius est intellectus agēs ad nostram intellectiōnem; in eo autem, inquit sunt dissimilia, quōd intellectus agens est necessarius ad illuminanda phantasmata, at lumen nō est necessarium ad illuminandos colores, sed ad solum medium illuminandū. Hæc tamen Auerois solutio vana est, quoniam Aristoteles nō modo dicit necessarium esse intellectū agentem ad intellectiōnem, sicuti lumen ad visionem, sed modum etiam exprimit, in quo hanc similitudinē consistere arbitratū: dixerat enim dari intellectum, qui omnia fit, & dari alterū, qui omnia facit, nam intellectus agens facit de intelligibilibus potestate actū intelligibilia, & ita apertē inquit eius officiū in obiectis; phantasmatis esse cōstitutum; deinde verō hoc declarans ait (*18. habitus quidam, quale est lumen, facit enim lumen potestate existentes colores actū colores*) asserit ergo intellectum agentem iungi phantasmatis tanquam formā, & habitum, & in hoc dicit ipsum esse similem lumini, quia lumen quoque, est habitus, & forma, quæ iuncta coloribus, facit eos esse actū, qui prius erant potestate, qui enim erant potestate motui, hinc actū motui: nō debet ergo in hoc Aristoteles de coloribus; & de lumine falsum dicere, quia nō vitur eo exemplo tanquam ficto ad rei declarationem, sed tanquam vero: asseuerauerit enim hoc de colore pronuntiat, & nisi de colore verum sit, nō declaratur illa comparatiōe, quomodo intellectus agens facit intelligibilia; argumentum igitur est validum, & solutio Auerois vana est.

Salutatio argumentorum Auerois. Cap. XIII.

Expendenda manent duo Auerois argumenta, quibus ostēdere nitēbatur lumen
Iacobi Zab. de Anima.

non propter colorem, sed propter solum medium requiri, quæ difficulta sunt, & magnū negotiū facere videntur. Alterum sumebatur ex Aristotele in 2. lib. de Anima, in cap. de Visu, vbi definitiōnis luminē vti ad visionem confitens, nil aliud dixit, quam esse actum perspicui quatenus est perspicuū; nō dixit esse actū coloris, quōd perficiatur color: Imō etiam colorē definiens, dixit esse motum perspicui actū, nulla factā luminis mētiōe. ceterū ergo colorē esse per se motum perspicui abique operatiōnis. Ad hoc argumentum varia dicuntur a sectatoribus contrariæ opinionis. Quidam dicunt luminē propriē iungi perspicuo nō colorī nā perspicuo iungitur formaliter, quia imbutur in tota eius substantia tanquā forma rediens ipsū actū; colorī autem iungitur nō formaliter, sed obiectiue, nō enim facit colorē esse colorē, siquidem etiam in tenebris est color, sed facit esse obiectum motiū perspicui: ob id Aristoteles lumen in solo perspicuo, nō in colore considerauit. Sed hæc responsio mihi nō satisfacit, neque difficultatem tollit, quum enim Aristoteles ibi nō alio modo colorem consideret, quam vt visibilē, proinde sub ratione obiectiua, quum ipsum definiens dicat esse motum perspicui, ad constituendam autem in colore rationem obiectiua requiratur lumen, ergo declarans quomodo color sit motus perspicui, debuit omnino facere luminis mentionem, si est motus perspicui. Præterea negari non potest iungi lumen colorī formaliter: quamuis enim lumen in colore habeat rationem obiecti motui respectu perspicui, quia cōstituit obiectum motui; tamen respectu ipsius coloris nō habet nisi formæ rationē: quicquid enim alieni iunctum cōstituit ipsum in tali esse, id facit vt forma illius quatenus talis, hoc enim est officium formæ; lumen autem iunctū colorī constituit ipsum in esse obiectiua; ergo est forma illius considerari secundum illud esse obiectiua; hoc asseruit apertē Aristoteles, tum de ipso lumine respectu colorum, tum de intellectu agente respectu phantasmatum, quem locum antea considerauerunt: nulla igitur ratio apparet, cur nō debuerit Aristoteles dicere lumen esse necessarium colorī, vt color sit motus perspicui; quare argumentum viget. Reuocare esse videtur Alberti responsio, qui dicit Aristotelem ibi somere colorem secundum esse formale, & vt visibilis est, ideoque statuere ipsum iam illuminatum, sic enim est motus perspicui; quam sententiā videntur sequentia Aristotelis verba significare, statim enim subiungit (*Quare non est visibilis sine lumine*) quæ magis videntur ad colorem referri, quam ad perspicuum; de colore namque colligit Aristoteles ipsum non esse motum sine lumine; & videtur esse illatio a posteriore ad

prius, ex eo enim quod est motiuus perspicui,
 infert conditionem ei necessariam ad mouen-
 dum, quasi dicat, est motiuus perspicui, ergo de-
 bet esse illuminatus. Attamen quia Aristoteles
 occasione inde sumit loquendi de lumine, &
 declarandi eius naturam, & statim ipsum defi-
 niens ut ad visionem relatum, inquit esse actum
 perspicui quatenus est perspicuum, neque dicit
 esse actum coloris ut visibilis, neque ullam colo-
 ris mentionem facit, non videtur hæc Alberti
 solutio, nisi quid aliud ei addamus, difficultatem
 tollere. Ego igitur dicam, in quo huius argu-
 menti solutionem constitutam esse existimem.
 Certum est, Aristot. eo in loco per lumen non
 intelligere lucem ipsam, quæ inest in corpore
 lucido, quæ hanc in context. 69. trigerii ut cau-
 sam luminis in perspicuo; nomine igitur lumi-
 nis nil aliud intellexit, quam id quod à luce
 producitur in perspicuo; hoc autem est neces-
 sarium medio, quod supponitur esse perspicui
 interminatum, sed non est necessarium colori
 amplè accepto, & prout color est; nam color
 quatenus est color, & visibilis ut quod, ample-
 ctitur etiam lucem, & hæc est motiva perspicui
 absque externo lumine; at perspicuum semper
 eget lumine externo, quo illuminetur, vel ab
 ipsomet obiecto colore, vel ab alio lucido; illu-
 minatur autem à colore, tum quando est color
 lucens, tum quando non est quidem lucens, sed
 est ab alio illuminatus, ut quando alicuius rei
 color à Sole illustratus cernitur ab aliquo exi-
 stente in spelunca obscurissima, quia color ille
 illuminatus illuminat sibi medium, sicut antè
 dicebamus: quoniam igitur non omnis color
 eget illustratione externa, siquidem lux nullo
 illuminante indiget, non potuit Arist. lumen
 in definitione coloris; & quoniam in acceptu
 lumen est necessarium omni perspicuo, si per
 ipsum visio fieri debeat, & ipsi quoque lumi-
 ni est necessarium perspicuum tanquam propriu-
 eius subiectum, in quo solo recipitur, color
 autem adhæret ut lux potius, quam ut lumen,
 quia in corpore terminato receptum lumen
 fit instar lucis visibile ut quod, & fungitur offi-
 cio lucis, quum illuminet medium; ideo Ari-
 stoteles lumen definiuit per perspicuum tan-
 quam per eius subiectum, non per colorem;
 atramentum statimuis colorem esse tene-
 brosum, ita ut neque ex se luceat, neque ab alio
 illuminetur, manifestum est, ipsum non esse
 visibilem, nec motiuum perspicui: ideo rectè
 Albertus dicit Aristot. in definitione coloris
 accepisse colorem secundum esse formale, hoc
 est, lucentem vel ex se, vel ab alio; nisi enim
 eiusmodi sit, non est motiuus: hoc autem ip-
 semet Aristot. declarat, quando ex definitione
 coloris colligit ipsum non esse motiuum sine
 lumine, & subiungit omnem cuiusque rei colo-
 rem in lumine visibilem esse, quod est infer-
 re conditionem necessariam ad visibilitatem

coloris, nec potest intelligere nisi conditionem
 ipsius coloris, quæ acciperet colorem secundum
 esse formale, secus enim non posset infer-
 re non esse visibilem sine lumine: nec po-
 test aliquis dicere, Aristoteli id colligere,
 ut conditionem coloris mouentis, sed solum
 perspicui patientis, etenim patientis aptum
 est quidem necessaria mouenti ut moueat, sed
 non ut sit motiuum; ignis enim non urit, nisi
 rem aptam vi, atramentum est per se visiuus, etiam
 nihil ei adsit, quod uratur, Aristot. autem ibi
 non considerat colorem ut actum mouentem, sed
 ut motiuum: quia si consideraret ut mouerem,
 utique dicere possemus, ipsum non posse
 mouere, nisi perspicuum aptum moueri; hoc
 est, illuminatum, sed quum consideret ut mo-
 tiuum, non est ei necessaria patientis conditio,
 quia etiam sine hac non definit mouens esse
 secundum se motiuum, etiam si nihil ab eo mo-
 ueatur, itaque non considerata conditione pa-
 tientis, colligit Aristoteles conditionem in colo-
 re requisitam, si debeat esse motiuus, quare
 accipit colorem secundum esse formale, & il-
 lano, quam facit, est à posteriori ad prius, ex eo
 enim quod est motiuus, infert ipsum esse in
 lumine, tanquam conditionem, per quam est
 motiuus. Solutio igitur argumenti est in hoc
 constituta: lumen accipi potest, duobus modis;
 vel enim ut communiter amplectitur tam
 lucem, quam lumen, hoc est, ut est visibile ita
 ut quod, seu ut quo; vel solum ut visibile ut quo,
 & ratio visibilitatis à colore distincta: priore
 quidem modo est necessarius & medio, & coloris;
 quia color non potest mouere perspicuum, nisi
 luceat vel luce propria, vel lumine accepto ab
 alio; ut quando lumen Solis in pariete receptu
 fit visibile & ut quod, & ut quo, quæ & ipsum
 per se visum moueat, & faciat ut color mo-
 ueat, secundo autem modo acceptum solum me-
 dio est necessarium, tale namque lumen, quod
 non fit visibile, nisi ut quo, non datur nisi in so-
 lo perspicuo interminato; Aristoteles autem
 in 2. lib. de Anima, in cap. de Visu, hoc solum
 respexit, quoniam ad declarandam per suam
 operationem facultatem visiuam, voluit tria
 illa distinguere, obiectum, medium, & organum;
 ideo considerans lumen colori aduen-
 iens subire rationem coloris, & fieri visibile ut
 quod, nempe ut colorem quandam, quia om-
 ne visibile est color, accipit ipsum tanquam
 visibile tantummodo ut quo, & ut actum per-
 spicui, proinde ut conditionem perspicui, ne
 ipsum cum colore confunderet, hoc enim factis
 ei fuit ad declarandam ex sua operatione fa-
 cultatem animæ visiuam; per hoc tamen non
 stat, quin absolute sumptum lumen, sit neces-
 sarium colori; nam color ille, qui non est lux,
 non potest mouere perspicuum, nisi ab aliquo
 lucido illuminetur, Alterum Auerois argu-
 mentum erat: si color heret visibilis per
 lumen,

Lumen, ergo non esset per se visibilis, quod ad-
 ueratur Aristoteli, & communi omnium opi-
 nioni, qui dicunt colorem esse per se visibilem
 iuxta iocundum modum dicendi per se. Ad
 hoc ego puto negandam esse consequentiam:
 ostendit enim aliquid alicui competere per se, id
 est, essentialiter, non tamen abique auxilio &
 ope alterius, ut eclipsis competit Lunæ per se
 secundo modo per terræ tamen interposi-
 tionem tanquam causam, & hoc idem in pluri-
 bus accidentibus notare possumus, quæ subie-
 ctus suis insunt per externas causas, tamen in-
 sunt per se, & in suis definitionibus subiecta
 accipiunt. Præterea Aristot. in 1. lib. de Anima
 dixit, sensilia communia esse sensilia per se,
 quum enim sensum moueant per species pro-
 prias, dicuntur per se sentiri; non mouent ta-
 men sensum, nisi auxilio sensilium proprio-
 rum, hoc est, nisi eorum species cum specie-
 bus sensilium propriarum competat ad orga-
 num sensus deferantur, quia necessarium est,
 ut sensilia propria prius moueant saltem natu-
 ra: ergo dicendo aliquid alicui per se compete-
 re, non excludimus omne extrinsecum aut aliud.
 Ad huius autem rei veritatem plenè declaran-
 dam plurimum confert distinctio illa dupli-
 cataris, quæ Logici vt solent in libris Pos-
 terioribus Analyticis dicunt enim præposi-
 tionem posse duobus modis dici primam, &
 immediatam, vno modo primitate subiecti
 tantum, altero modo primitate cause, quæ hæ-
 bet necessariò constantiam etiam subiecti pri-
 mitatem quare maior primitas, & immedia-
 tio hæc est, quàm ratione subiecti tantum mo-
 do: conclusio enim demonstrationis est pri-
 ma, & immediata ratione subiecti solum, quia
 si sumitur affectio subiectum primum, nul-
 lum est subiectum prius, cui illa affectio insit;
 at ratione cause non est immediata, neque pri-
 ma, quia causam mediam habet, per quam

demonstratur: principia verò demonstrationis
 sunt vtrique modo prima, & immediata, vt
 in libris nostris de Propositionum necessitate
 declarauimus: hæc vera sunt, igitur compe-
 tere aliquid alicui per causam mediam, non
 facit quin competat ei per se, quum acciden-
 tia propria competant suis subiectis per se, ta-
 men per causam mediam, & plura etiam per
 externam; imò apud Aristotelem neque ali-
 cui competere per aliud subiectum medium,
 cui priori competat, impedit quin competere
 possit per se, siquidem sensibus communi-
 bus per se competit vt sensilia sint, sunt enim
 sensilia per se, tamen non sentiuntur nisi per
 sensilia propria, quibus prioribus sensibus
 competis: ergo multò magis per se sentiri di-
 cetur illud, quòd non per subiectum aliquod
 prius dicatur sentiri, sed solum per aliud tan-
 quam per causam, & rationem sensilitatis, tale
 autè est color vt etiam lumen, dicimus enim
 colorem esse visibilem per lumen, non tamen
 vt per subiectum prius, id est, quòd prius sen-
 tiatur, constat enim lumen non esse per se vi-
 sibile, dum sumitur vt à colore distinctum, sed
 solum esse rationem visibilitatis, id enim quòd
 videtur vt quòd, est color, non lumen; quin-
 imò ipsa est lux, si est visibilis vt quòd, aut
 quatenus color, & ipsummet lumen in corpore
 terminato iunctum color fit visibile vt quòd,
 quatenus subit rationem coloris; illud enim
 quòd proprie dicitur videri, & visum termina-
 re per speciem propriam, est color; quare di-
 cendo colorem esse visibilem per lumen, non
 tollimus, quin color sit per se visibilis, color
 enim est primum subiectum visibilitatis vt
 quòd, lumen verò prout à colore distinctum
 consideratur, non est per se visibile vt quòd,
 sed est solum ratio visibilitatis: sic igitur patet
 non tantum roboris habere argumenta Auer-
 rois, quantum habere videntur.

21
IACOBI
ZABARELLAE
PATAVINI
DE VISV.



LIBER SECVNDVS.

De modo, quo fiat visio, opinio Democriti, &
eius confutatio. C. A. P. I.



OMNIA, quæ hæcenus dicta sunt, ad declarandâ Arist. de visione sententiam pertinuerunt: sequitur vt aliorû quoque hæc de re opiniones perpendamus, & cû Arist. sententia conferamus, & eâ ab aliorû obiecti-
onibus vindicare nitamur. Certum est, si debeat fieri visio, oportere rem visam cum vidente contingi, vt etiâ Galen. considerat in 7. lib. de placitis Hippocr. & Platonis oportet igitur vel aliquid ab oculo egredi, & ad rem visam transire, quæ Platonis, & Galeni opinio fuit, vel aliquid à re visâ procedens, ad oculû progredi, & in eo recipi, quæ fuit Arist. opinio à Galeno efficaciter impugnata: videtur etiâ ad hunc modû redigi opinio Democriti, quâ refellit Arist. in lib. de sensû & sensibilibus, cap. 3. quæ nunc à nobis breuiter considerâda est. Putauit Democritus visionem fieri per receptionem quidem speciei in oculo, non tamén in ipsâ oculi substantia introrsû, sed in superficie, apparet enim in oculo impressa imago alterius tanquàm in speculo: quum enim superficies oculi sit læuis, ac tersa, recipit imagines rerû præsentiu: quò fit, vt quisq; cernat imaginem suâ in oculis alterius: dicebat ergo Democritus, nos ideo videre, quia habemus aliarû rerû imagines in superficie oculorû. Hanc sententiâ impugnat Arist. considerando quid sit illa imago, quâ in oculis aliorû intueri solemus; ea namq; nihil aliud est, quàm refractione speciei tanquàm in speculo, quoniam superficies oculi instar speculi tersa, ac læuis est: hæc igitur

imaginem (inquit Arist.) in oculo habere nõ est videre, sed videri ab alio, nõ enim alie videt, qui in oculis habet imaginem, sed alius, qui imaginem in oculo alterius inuenit, refracta enim imago in oculo illius reflectitur ad oculû alterius, qui ita eâ videre dicitur, tanquàm imaginem suâ à superficie oculi alterius refractâ: quod si refrangit in oculo imaginem esset eam videns, ab illo met, in cuius oculo refrangitur, sequeretur (inquit Arist.) omnia tersa, ac læuis, in quibus imagines refranguntur, esse videtia: igitur etiâ speculum videret, si hoc modo visio heri diceretur. Quamobrè dicendum est, ac reuera non esse receptionem speciei in oculo, sed esse speciei refractionem à superficie oculi: vera autem speciei receptio est illa, quæ ab Arist. ponitur, qui dicit speciem recipi in ipsâ oculi substantia intrinsecus; ea namq; aquea est, & perspicua, & aliquantum densa, ita vt recipere speciem coloris, ac retinere possit, vt ab inexistente facultate animæ iudicetur, & ita sciri, & cognosci dicatur: hæc enim est Arist. opinio, quæ in præcedetè libro fuit à nobis diligetèr considerata, & declarata.

Argumenta Galeni contra sententiam
Aristot. Cap. II.

Galenus verò & in 7. illo de Hippocr. & Platonis decretis & in 10. de vsu partium, & in libro ei descripto de oculis, aduersus hanc Aristotel. opinionem acriter inuehitur, & pluribus vitur argumentis, quorum primum est: Si visio fieret per receptionem speciei in oculo, non posset rerum magnitudo videri; quum enim per foramen pupillæ debeant omnia visibilia in oculum ingredi, idque sit valde paruum, qui fieri poterit, vt per illud magnitudo magni montis ingrediat? Præterea, (inquit Galenus) eadem mon-
tus ma-

tis magnitudo videtur simul à pluribus, ergo oporteret eandem transire eodem momento ad oculos innumerebilit animalium, quod ne excogitabile quidem est. Sumit etiam argumentum ex ea visione, quæ in speculis fit, & inquit: dicere quidem potest Arist. colorem reflectant in speculo, & ad videntis oculum reuertitur magnitudo, & figura quomodo videntur in speculo? dicere namque eas refrangi vanum est, quia non possunt hæc frangi in speculo, & ad oculum retrouerti, quum consistant in quadam concinnitate partium, & integritate totius, quæ frangi nec dicere, nec imaginari possumus. Vntur etiam Galenus ipsamet Aristot. confessione, qui in 3. Meteorolog. dum agit de area, iride, parclis, & virtus, inquit fieri refractionem visus, seu radiorum visualium, & ita fatetur visionem fieri per radiorum emissionem ab oculo ad rem visam: & ibi in cap. 3. rationem afferens cur Antiphon quidam credebatur ante se imaginem suam in aere tanquam in speculo, cautam esse inquit, quia ob visus debilitatem visuales radii in propinquo aere frangebantur, fiebatque illi aer tanquam speculum, à quo radij visuales ad eum reflectebantur: in his igitur omnibus declarandis (inquit Galenus) Aristot. sua dimissa opinione visus est opinio Platonis, quia suam tueri non est ausus. Notat etiam Galenus Aristot. ibi dicere, nihil referre, an dicamus visionem fieri per egressum radiorum ab oculo ad rem visam, an per progreßum speciei à re visâ ad oculos: quod idem nos legere apud Aristot. possumus in calce 1. cap. lib. 5. de Generatione animalium, quum enim aliqua ad visum attinentia considerasset, postea fatetur nihil referre, an egressione radiorum fieri visionem dicamus, an receptione specierum: inquit ergo Galenus Aristot. vidisse suæ opinionis absurditatem, & cognouisse eam defendi non posse, neque illis, quæ apparent, accommodari: ideoque nos hoc causillo eluisse, dicendo nihil referre, an hoc modo, an illo visionem fieri dicamus; quippe opinionem mutans, & ad alienam sententiam confugiens, illaque vrens, nec tamen fateri volens se mutare sententiam. Hæc sunt, quæ à Galeno aduersus Aristot. adducuntur.

Platonis, & Galeni opinio, & eius declaratio. Cap. III.

SVam autem hac in re sententiam proferens Galenus inquit visionem fieri per radiorum emissionem ab oculo ad rem visam, quæ Platonis in Timæo opinio fuit, & eam declarare multis verbis nittur: ego tamen fateor me illam plenè assequi mente nunquam potuisse, nullum enim eius sensum inuenio, qui non sit absurdus, & omnino absonus rationi; referam igitur quid ex Galeni verbis colligere de

Lacobi Zab. de Anima.

eius sententia poterim, postea sensus omnes, qui illi attribui possunt diligenter considerabo. Inquit Galenus primò totus sensus instrumentum esse cerebrum, & ab eo vim sentiendi cum alijs partibus communicari per nervos, qui ab ipsamet cerebri substantia deriuari tanquam propagines quædam videntur, sed in diuorior materia aliquantum degenerare: nervos autem visioni interuenientes, qui optici vocantur, in hoc differre inquit ab alijs omnibus, quòd optici mollissimi omnium sunt, & omnium etiã maximi, quippe qui soli inter omnes nervos caui, & perforati esse debuerunt: quod quidem ampliorem magnitudinem possulatit, quia per hos oportet spiritus animales à cerebro ad oculos deferri, per alios verò sentiorum nervos ipsa quidem sensibilis facultas ad alia membra transmittitur, at non ipsamet animalium spirituum substantia, sed per solos opticos: hinc colligi aut magnam huius sensus nobilitatem inter omnes alios, quum in eo tantum studium natura posuerit, eique tot, & tantas prærogatiuas largita sit: de horum autem nervorum tunicis, & quomodo in ingressu oculi dilatate migrēt in tres oculorum tunicas, quas antea considerauimus, recedere prætereo illa, quæ à Galeno dicuntur, quum apud eum diffuse scripta legi possint in lib. 1. de visu partium; per cavitatem igitur nervorum opticorum prædictam inquit Galenus magnam spirituum animalium copiam à cerebro ad oculos transmitti, nec solum ad humorem crystallinum, quem esse præcipuum visus instrumentum confitetur, sed etiam ad anteriorem pupillæ partem, ita vt totum illud spatium, quod est inter corneam, & humorem crystallinum, plenum sit non modo humore illo abugineo, sed etiam spiritu animali, qui copiosus illic à cerebro mittitur: quum ergo à magna spirituum animalium copia oculus fiat lucidus, ac splendidus, emittitur (inquit) splendor ille ab oculo ad externum aerem, & ad res coloratas, & ita fit visio per extramissionem, ad hanc conferre dicit medium pupillæ foramen, per illud enim emittitur ab oculo internum spiritus ad aerem externum; & ob hanc eandem causam inquit extimam illam pupillæ tunicam, quam vocant coniunctiuam, non operire totam corneam, quia si totam operiret, eam spiritus perforare, & extramitti non posset. Videns autem Galenus magnam illam absurditatem, quod oportet ab oculo ad cælum visque emitti spiritum subito, quum astra momento temporis intueamur; vt hanc euitaret, inquit, non emitti lumen ab oculis ad aerem externum, neque cum eo commisceri, nisi ille sit illuminatus, & ita fieri vt aer externus illuminatus ita commisceatur spiritui ab oculis emisso, vt euadat tanquam internum nobis, & cognatum membrum ad visionem idoneum,

Z z 5 iam

Jacobi Zabarellæ Patauini

Sententiæ Galeni de visione confutatio.

Cap. I I I I.

Iam enim aer externus recepit aliarum rerū colores, quippe qui aptus natura est ad eos recipiendos: quō ergo aer iam in se receperit lumē, & colorē aliorum, (spiritus visivus non ad cōsum vīq; protenditur, sed solum ad circumstantem aerem imbutus coloribus aliorum, & cū eo commixtus reddit ipsū sibi similem, ita vt vnū fiat corpus ex ambobus, per quod tanquā per instrumentum animal videt & aliorum, & aliarum rerum colores, tāquam in circumstante aere iam receptos: & hoc idē apud Platonem in Timæo aperte legitur, inquit enim exigni ab oculis exeunt, & aere externo illuminato ab aliquo lucido corpore, vnū corpus fieri, quod est instrumentum visus; hoc ergo idem asserit, & declarat Galenus, & putat pulcherrimā esse hanc ordinationem, & colligatiam omnium partū visū inferuentium, quod quoniam vis visiva sit in cerebro radicata, cerebrū mittit nervos opticos ad oculū, & per eos trāsmittit spiritus animales, & his vt instrumentis ad vidēdum vtitur, ita postea oculi quoque ad externum aerem mittunt spiritus animales, & similiter externo aere vtuntur tanquā instrumento ad videndum, sicut cerebrū vtitur nervis opticis; nam commixti cum aere spiritus visivi conuertunt ipsū in suam naturam, & instrumentum ad visionem aptū constituunt, ita vt quemadmodum nervi à cerebro emissi supplementum faciunt cerebro, ita aer externus supplementum oculo faciat: sed notat efficaciter Galenus, se non ita intelligere oculū vti externo aere tanquam instrumento, vt intelligebant Stoici, qui dicebant ita vti, vt manus baculo vtitur ad mouendū: siquidem manus vtitur baculo vt instrumento externo, & alieno à sua natura, cui sit resistentia ab illo, quod mouetur extrā: at spiritibus animalibus ad aerem emissis commixtus ipse aer fit instrumentum cognatum, ac veluti internū, cui nulla sit resistentia. Hoc igitur pacto putauit Galenus se magnam illam difficultatem sustulisse, quomodo tanta possit spirituum copia oculo suppeditari, vt ad omnia circumstantia corpora, & ad cōsum quoque videndum distendantur: inquit enim non esse necessarium, vt spiritus animalis ad rē vsque visam extendatur, sed ad aerem solum externum, qui cū illo cōmixtus eius vices subit, & illi supplementum facit. Sin gula quoque elementa singulis sensibus accommodans Galenus (quod & Arist. facit) aliter tamen, quā Arist. per sensus elementa distribuit, quoniam enim Aristot. instrumentum visus dicit esse aqucum, ipse igneum esse asserit, tāquam splendidum, & lucidū propter spiritus, quod Plato quoque in Timæo dixit, nam si eo modo, quem opposuimus; visio fieri dicatur, oportet oculū esse igneum, vt lumē, & radios ad externum aerē emittere possit, solus enim inter elementa ignis hoc facere aptus est.

Hæc Galeni sententiā, quanquā facillima impugnata est, vt quæ est omnino absona rationi, tamen propter varia, & pugnantia Galeni dicta magnum nobis negotium facessit, quoniam eam plenē intelligere non facile esse videatur, quō factum est, vt eam plures Medici ad varios sensus, vt ipsam tuerentur, extorsissent: nam si Galenum præsentē haberecimus, quem interrogare, & vicissim respondentem audire nobis liceret, magis eius sententiā assequi, & assequuti reprehendere, atque impugnare facilius possemus: quartendum enim à Galeno esset, an ipsam spirituum animalium substantiā egredi ex oculis putet, an solum lumen, quod eū accidēs, & rursus an id, quod exiit, ad oculos, iterū vnū cum coloribus, ac rebus visis reuertatur, ita vt in ipsis oculis sentiat, an potius non remeare amplius ad oculos, sed in externo aere remanere, & ibi visionē abiolui arbitretur: sed quō Galenū audire hæc declarantē non liceat, magnū subire laborem cogimur cuncta hæc separatim consultantī, præsertim, quō ea omnia apud Galenū legantur, pugnantque: ipse cū seipso frequenter videatur, itaque aduersus oēs sensus, tum quos Medici verbi Galeni attribuerint, tum quos attribuere possunt, est nobis in præsentia disputandum in primis quō Galenus ex visione magnitudinis aduersus Arist. argumentum sumat, ex eadē nos argumētō irretitabili falsam esse Galeni opinionem ostendemus: nam si visus, vt ipse ait, ad rei magnitudinem videndam extrā porrigitur, ergo in qualibet distantia eandem debet magnitudinē iudicare, vbicunque enim ea sit, ipse eam amplectitur vt est; attamen non ita euenit, nam propinquum hominē videmus, vt maiorem, remotū verō vt minorē, & alitra iudicamus multo minoris quantitatis, quā reuera sint. At secundum Arist. manifestam asserimus huius discriminis rationem, nam eadem res, dū est propinqua, obtusiorē, & amplioreū angulum linearum visualiū in oculo facit, dum autem est remota, acutiorē, & strictiorē, ob id propinqua maiorē videtur, remota verō minor: at si per eorū effusū radorum visio fieret, deberet in qualibet distantia quantitas eiusdem rei eadē videri. Præterea quoniam radij visuales ab oculo extra mittantur, dicere Galenus debet, an extra oculum fiat rei visū iudicatio, an in oculo, vtrum horum senserit, ego quidem neicio, quia vtrunque asseruisse videtur, sed vtrosque dato, ostendam eius sententiæ absurditatem; iudicationem autem considerandam accipi, quā ibi esse rem visam oportet, vbi indicatur, siquidem visio debet esse coniunctio facultatis visivæ, cum re visā, seu eius mutatio in rem visam, quare vel in re
visā

visū recipitur facultas visiva, vel contra in ipsa facultate, seu in organo res visā recipitur: Gal. quidem in lib. 10. de vñi partium, dum crystallini humoris conditiones declarat, inquit ipsum esse album, clarum, ac splendidū, quia sic aptus est vt a coloribus immutetur: putat ergo colores in crystallino recipi, & ita visionem fieri per speciei receptionem; immutari namq; est pati, & recipere, agens n. non immutatur, sed immutat, patiens verò immutatur: ideo quidam Medici ita Gal. sniam interpretati sunt, vt Gal. putauerit visionē, & emissionē, & receptionē fieri, nempe lumen ab oculis emitti ad aerem iam luminosum, & cū illo aeris lumine cōmisceri, deinde simul iunctū vt runque lumen vna cum colore ad oculū remeare, & in eo recipi. ac iudicari: in libro quoque de oculis inqt Gal. crystallinum esse album, ac splendidum, vt citō colores recipiat: & in septimo de Hipp. & Plat. decretis, dicit aerem tūc maximē a coloribus affici, qñ est purus, & lucidus, ex quo in fert ē instrumentum visus lucidum ac perspicuum esse, vt a colorib. alterari possit. concedit itaque oculum a colorib. pati, & huius veram causam adducit. confirmans ēt exemplo aeris, quem ideo recipere in se colores dicit, quia luminosus, ac perspicuus est; omne igitur perspicuum est receptiuum colorum, substantia aut oculi perspicua est, & luminis receptiua, quare ēt colorum: iure igitur illi ad hoc confugerūt, qd ēt secundū Gal. fit receptio coloris in oculo, & eiusdem iudicatio. Attamen hoc pugnat cū aliis Gal. dictis, & nulla videtur horū esse posse conciliatio: nam in septimo de placitis, dum aduersus Aristot. argumentatur, hoc statuit s. sensus, visus, & aliorum sensuum discrimen, qd alij sensibilia de venientia expectant, visus verò per aerem mediam ad colores videndos pottingitur, negat ergo colores ad oculum remeare, quia sic quoque visus sensibilia ad venientia expectaret: quod ēt clarus ex aliis Gal. verbis colligitur: nam postea inde infert, solum Visū magnitudinem sui obiecti vna cum obiecto ipso comprehendere, quia (vt apertē ibi dicit) fieri non potest vt magnitudo rei in parū oculi pupillā ingredatur, quō argumento (vt præ diximus) ibi aduersus Aristot. vult. qm̄ ergo secundū Gal. ita videtur color, vt videtur etiā magnitudo rei colorate. magnitudo aut ingreditur oculum non potest, igitur color quoque extra oculum videtur, nam si ad oculum remearet, ēt magnitudo cū eo remearet, proinde rueret argumentum Gal. aduersus Aristot. quod si mebarat a magnitudine, quam nullo modo in parua pupilla recipi posse Gal. existimauit; igitur color quoque extra oculum videtur, ac iudicatur, idq; confiteri eo in loco Gal. cogitur. Hæc igitur omnia Gal. dicta quisquis perpendens, non fateatur manifestam esse, & insolubilem ipsorum inter se pugnantiam, vel cæcus,

vel proteruus, ac pertinax est. Sed ostendamus vtouis horū dato, Gal. defendi non posse. Primum quidem, si cum illis Medicis dicamus, Gal. reuera putasse colorem vna cum utroque lumine ad oculum remeare, & in eo recipi, id receptione visionem fieri Gal. conficitur. vnde etiam colligimus sola receptione fieri, non extramissione, quia natura non abundat in superuacaneis, neque facit per plura id, quod æque potest absolueri per pauciora; igitur nō opus est emitti lumen ad externum aerem, vt iterū ad oculum reuertatur: nam fateatur Gal. aerem perspicuum, & luminosum, iam mutati esse a coloribus, & eos in se recepisse; fateatur etiam oculum esse eiusmodi, ut quæcūq; colores recipere, poterit ergo pati oculus ab aere ita colorato, imō necessarium est ut patiantur, quia patiens aptum ad patiendum, & a nullo impeditum, necesse est, vt ab agentis contactu patiantur. Illud verò ad quod aliqui confugiunt, dicentes visionem non intrinsecus in oculo fieri, sed in contactu & superficie oculi, ita vanum est, ut cōsultatione quoque indignum esse videatur; sic enim non in oculo fit visio, sed extra oculū & extra corneam: quare non defenditur id qd Gal. dicit, receptionem colorum in crystallino fieri, neque ea dicitur remeatio luminis ad oculum, sed extra oculum manet lumen, nisi pertranscat iterum corneam, & ad hancorem vique crystallinum penetrat, non enim de propinquitate, vel remotione externi luminis qstio nunc est, sed de emissionē extra oculum, vel receptione intus in oculo: quare æque extra oculum esse lumen dicitur, si sit in extrema tantum superficie corneæ, ac si ab oculo remotissimum sit. Itaque si uerē ad oculum remeare lumen debet, in ipsa oculi substantia ipsum recipi oportet, vbi etiam instat eius iudicatio: quare emissio superuacanea fuit. Si uerò extramitti tantum dicunt lumen, nec remeare, sed manere extra oculum in aere vna cum colore, ibique fieri visionem, in maius absurdum incidunt, sic enim non erit animal uidens, sed aer, siquidem nulla in animali visio fit, sed extra oculum in aere: dicere autē colorē nō recipi in oculo fieri tñ in oculo visionē, est oīno absonū rationi: qm̄ omnis cognitio est cōnunctio cognoscētis cum cognito, & ipso quoque Gal. consistente necesse est in uisione, vel colorem accedere ad oculum, & in eo recipi, vel contra ab oculo pottingi usum ad rem uidendam extra oculum: quoniam igitur facultas visiva, qua animal uidens dicitur, in animali esse debet, non extra, nulla sit visio manente colore extra oculum, uel solus aer, non animal, ea ratione dicitur uidens. Præterea, experientia docet, emissionem luminis re lucida facere potius ut ea uideatur, quā ut uideat; illa enim quæ lucent, uisibilia sunt quatenus lucent, ideo etiam oculi catorum quatenus nō

Iacobi Zabarellæ Patavini

tu lucent, eatenus visibiles a nobis esse dicuntur, at non videntur, nisi ea ratione, qua significatur illam oculi substantiam esse alijs oculis lucidiorem, prouide aptiorem ad recipiendos, & ad uidentos colores. Hoc est manifestè sensui repugnat, ab omnibus enim oculis illuminaretur nocturnus aer, si lumen oēs oculi emitterent; nulla tamen apparet illuminatio facta ab oculis nostris noctu. At verò si tanta sit aduersariorum pertinacia, vt asseuerare cōtendat emitti ab oculis nostris lumen, negare id falsè non possunt, debile admodum lumen esse, cur ergo huic lumini nostro non euenit id, quod alius omnibus euenire manifestum est? omnia namque parua lumina a magnis luminibus. ofuscantur, idcirco interdiu non lucent, noctu aut lucent, & videntur, quia tunc a nullo maiori lumine opprimuntur, Gal. tū de oculorum lumine, quod debilissimum est, asserit contrarium: interdiu enim dum externus aer a Sole illuminatur, inquit emitti ab oculis nostris lumen, & externo lumini iunctum red dere aerē vitis instrumentū idoneū, quom tū tunc nullo deberet emitti ab oculis nostris, quom debilia lucida præsentē aliquo vehementer luce te, lumen non emittant: noctu verò dum a nullo alio lucido illuminatur aer, deberent oculi nostri lumen emittere, & visibiles alijs reddi, quia tunc eorum lumen a nullo maiori lumine ofuscatur; sic enim videmus debilia lucida noctu esse visibilia, quæ interdiu uideri nō possunt; at tamen Plato, & Gal. dicunt nullū ab oculis lumen noctu emitti, at certè emitti deberet, falsè tantum, quod faceret oculum visibilem ab alijs, si non uiderem alia: ratio autē, quam huiusce rei Plato in Timæo adducit, inanis est, & ab Arist. refellitur in libro de sensu, & sensibilibus, cap. 2. Plato enim dicit emissum ab oculis lumen noctu extingui a circumfusis tenebris; hoc autem inquit Arist. vanum esse, quoniam ignis non extinguitur, nisi humido, aut frigido, hæc enim sunt contraria positua, quæ extinguerē ignem possunt, at tenebrę nullam agendi vim habent, quom sint mera priuatio luminis, & in omnibus alijs luminibus experiamur etiā debilia lumina a nocturnis tenebris non extingui, quod si concedatur ab humiditate, vel a frigore nocturni aeris ignē, seu lumen ab oculis emissum extingui, cur nō extinguitur et interdiu, dum pluuia est in aere, & dum aer frigidissimus est, & dū magna glacies existit, si ergo tunc non extinguitur, neque noctu extingui debet, & quom ab his contrarijs, quæ maximè extinguerē ignem possunt, non extinguitur, vanum est dicere ipsum extingui a tenebris, quom tenebrę sint nihil, p̄inde agendi vim non habent. Est præterea cōsiderandum, an dicat Gal. aliquid corporeum exire ex oculo, ut ignem, uel spiritum animalē an lumen, quod est accidens: dicere quidē aper

te uidetur corporeū aliquid egredi, refert. in Plat. sententiam, ac uerba in Timæo, qui dicit ignem egredi ex oculis, & cum aere iam luminofo ita coniungi, ut unum ex ambobus corpus coalescat, necesse est igitur, vt secundum Plat. id, quod exir, corporeum sit, quia non tertium corpus ex duobus, nisi illa sint corpora, ex aere enim & aliquo accidente unum corpus fieri dicere uanum esset: Plat. ergo sententiam quom ad vnguem sequatur Gal. debet ipse quoque dicere id, quod egreditur, corporeū esse, idque ipse alijs satis clarijs uerbis asserere uidetur, nam in illo 7. lib. de Hipp. & Plat. decretis modum, quo uisio fit, declarans inquit ipse trā animale ad circumfusum aerem egredi & cum eo commisceri, & cum sibi similē red dere: inquit etiā nostram uisionem acie spiritali substantia præditam emitti ad externum aerem, & ipsum totum alterare, atque in naruram suam mutare, spiritum aut animalē apud Gal. constat esse corporeum, & ipse etiā aperte dicit esse substantiam spiritalem, id est tenuem, quare hæc uidetur Gal. fuisse sententia, corporeum esse id, quod exir: in libro autē de oculis rationem asserens, cur extima pupillæ tunica, quom coniunctiuam uocant, nō totā pupillam operiat, inquit, si totam operiret, spiritus egrediens eam perforare non posset, ego quidem non uideo, cur ob eandem rōnē non uideat Gal. et corneam debuisse esse perforatā, ut spiritus egredi possit, dura enim est, nec potest a spiritu corporeo p̄forari, sed hæc difficultatem ego medicis considerandam relinquo, tatis mihi nunc est, ex hac Gal. ratione, colligere corporeum esse id, quod exir, non solum accidens, nam lumen pro accidente acceptum eo tunicæ foramine nō indiguisset, sed facere natura potuisset vt coniunctiua totam pupillam operiret, sic etiā cum cornea totam operit, nam satis erat eam facere perspicuam, & transparentem, cuiusmodi esse etiā corneam manifestum est. Ego igitur credo hanc fuisse Gal. sententiam, q̄ oculos animalem spiritum ad se a cerebro missum ipse foras ad aerem mittat, sic enim maior apparet ratio cur externum aerem cognatum sibi reddat per cōtinuatam spirituum egressionem, & commissionem cum ipso aere, sic enim cum eterno aere magis continuatur, & coniungitur oculis per egredientes spiritus. Verum hæc sententia magnis, & insolubilibus difficultatibus vrgetur: nam si corpus est, id quod emittitur, cur non pellit, ac mouet aerem loco, quū duo corpora eūdem locum occupare non possint? cur etiā emissus spiritus non mouetur flante uento? moueri certe debet, & ita a uento impediri uisio, quod tamen non contingit. Præterea experientur medici, quanta uirium enervatio, atque imbecillitas fiat ex emissionē uel consumptione spirituum: pater hoc in sectione

visione vana, patet maximè in actu Venereo: quamuis igitur non ad cælum vique, sed ad circumfusum aerem expèdatur emissus spiritus, magnam omnino ipsius quantitatem, & copiam mitti necessarium est, atque èt durante visione continuam emissionem fieri: quemadmodum igitur in aliis omnibus modis emissionis spirituum cõtingere videmus, vt durante duas horas continuè effusione concidat oës vires, vitæq; simul cum sanguine effundatur, ita in visione contingere debet, continua namque spirituum ab oculis effusione, totum corpus debilitaretur, ac tandem etiam non magno tempore intervallo interiret, hoc tñ nõ euenit, nã ex magna, vel longa inspectione oculus quidè ac vis ysiua debilitatur, sed corpus totum nullam vim immutationem sentit. Quod si Gal. dicat effundi quidè in visione animalem spiritum, at non vitalem, ideoq; nullam vim debilitationem fieri, uanissima hæc responsio est: quã secundum Gal. spiritus animales gen erantur continuè in cerebro ex uitalib. co incessanter missis a corde, quare necesse est ut animalium spirituum consumptio sit etiam consumptio vitalium: validum itaque argumentum est, oportere enim magis periculosam, ac lethalem esse continuam duarum horarum inspectionem, quam immoderatum coitũ, qui sæpe in vires disformem adducere homines solet. Patet etia, experimur per Iogam, & assidua contemplationem corpus ob animalium spirituum consumptionem debilitari, multo autè maior, porundem consumptio in visione fieri, quare abique dubio deberent ex longa inspectione totius corporis vires debilitari, atque coeuidere. Neque etiam dicere Gal. potest, nõ continuam spirituum emissionem in uisione fieri, sed item emissi statutam quandam spiritus quantitatem ad propinquum aerem, & durare visionè cessante emissionem. etenim fluxile esse spiritum illum credendũ est, nec diu in aere seruari posse, neque èt patet, a quonam derineatur, ne continuè ab oculis exeat: præterea fingere quidem, & asseuerare hoc pertinaciter potest dum animal in eodè loco manet immotum, eandemque rem incessanter intuetur. ac qñ ad varias partes, variaque loca progreditur animal, in singulis locis nouam fieri spirituum emissionem necesse est, nisi fortasse dicere audeat, in loci mutatione oculum receptui canere, & emissos iam spiritus ad se iterũ reuocare, quale figmentum si diceret, ego quidem non mirarer. Hæc omnia plures Medicos dicere coegerunt, Gal. non putasse emissi ab oculis spiritum ipsũ animalè, neque corporeum aliquid, sed solum lumen, quod est accidens: hi tamen debent Gal. uerba, quæ iam considerauimus, interpretari, quibus corporeæ substantiæ emissio manifestè significatur. Sed hoc quoque maximas difficultates coniunctas

habet, quarum una, quæ ex natura luminis ipsa nobis declarata desumitur, insolubilis est, diximus enim lumè non esse aliquid exiens a corpore lucido, sed esse accidens spirituale in percipio productum a presentia lucidi, lumen enim Solis in aere existens, neque est pars aliqua substantiæ Solis, neque accidens eius aliquid, quod a Sole ad aerem transfusum fuerit, non posset enim accidens migrare de subiecto in subiectum, sed est accidens spirituale in aere genitum a luce Solis presentè: hoc si uerum est, vt ceterè est uerissimum, non possunt Medici, & Gal. si hoc intellexerunt, uti nomine extramissionis, quia sic emitti ab oculis lumen nõ est egredi aliquid ab oculis, sed est produci ab eis lumen in circumstante aere: quò igitur ex hac aeris illuminatione dicere audent animal fieri uidentem? sic enim nulla sit consuetudo uidentis cum re uisã, & nihil ex oculo ad aerem egreditur, quo dici possit oculum fieri uidentem, sed potius aer, quod lumen illum recipit, redditur uidentem: ob id in magnum èt absurdum incidunt, dum dicunt lumen cum colore ad oculos remeare, quum enim lumen vt antea diximus, nullo modo moueatur, vt uerum est dicere lumen ex oculis egredi, ita est ridiculum dicere lumen ad oculos reuerti. Præterea, experimur in omnibus aliis lucidis, quum lumen generant in percipio, quodlibet eorũ per hanc illuminationem fieri quidem uisibile, at non uidentem: quare emitti ab oculis lumè, non est eos esse uidentes, sed potius uisibiles aliis reddi. Sed posuimus tandem contra Gal. argumentari ex ipsiusmet dictis, quibus ueritatem inuirus cõfiteri uisus est: nam in septimo illo de Decretis inquit, cerebrum esse omnium sensuum primum instrũ, & hoc manere fungi per neruos ad oës partes missos tanquam eius propagines, sic enim sensus omnes ad naturam ipsam uniuocam reducere uidet, & ad unum operandi modum, qui prouenit ab una primi instrũ remperie ac facultate, eiusdem ergo rationis esse debet omnium sensuum operatio, quare si alij sensus operantur patiẽdo ab obiectis, debet èt uisus patiẽdo operari, quod èt inficiari non est ausus Gal. nam in lib. 16. de usu partium, uniuersè de omni sensu loquens, & ipsam sensus naturã considerans, dixit sensum in patiẽdo consistere, & in 10 èt libro particulariter de visu loquens, dixit organum uisus debuisse esse album, ac splendidũ, vt a coloribus pati, & immutari possit.

Alia aduersus Galenum argumentatio ab oculi substantia. Cap. V.

EX ipsa quoque artificiosissima oculi structura magnum pro Arist. contra Gal. sententiam argumentum sumitur: nam si abiq; receptione per solum emissionè fit uisio, non potest

potest autem extrahere lumen, quia accidens non migrat de subiecto in subiectum, sed solus spiritus, certe ad hanc emittendum satis erat sine oculo neruus opticus, ita ut cerebrum tanquam commune instrumentum eo uteretur ad visionem, & deinde vitrum aere externo tanquam instrumento proximo. Sed aliquas precipuas oculi partes consideremus, ut tum ex toto oculo, tum ex eius partibus cognoscamus, eum ad receptionem luminis, & coloru, non ad vilius rei extramissionem directum esse a natura: primum quidem considerandum accipio humorē crystallinum, quem & Philosophi, & Medici precipue esse videndi organum cōcordes fatentur; hunc asserit Gal. solidum esse, ac durum, & præterea album, & splendens, & perspicuum, sed absque Gal. confessione hæc omnia sunt manifesta ex anatome, & inspectione constructionis oculi, nam in eius medio tanquam princeps positus est crystallinus, & in parte anteriore habet aquē humorem, in posteriore autem vitrum, & substantiam habet ita solidam, ut sublata etiā aranea tela, qua totus inuolutus, consistētiam habeat, & figuram suam retineat, nec modo villo fluat, non cuiusmodi sunt alij duo humores, ex tunica enim educti non consistunt, sed fluunt: albus etiam maximè est, & splendens, sed quo splendore? an tali, ut ex se propriam lucem habens illuminet alia? nequaquam, & hoc asserere pertinacissimi hominis esset, & negantis res sensui manifestas, sed splendens est alieno lumine, quod receperit: idque etiam in crystallo, & aliis solidis perspicuis cernimus, recepto enim alieno lumine sunt lucentia, sed in tenebris omni prorsus lumine destituta sunt; fit autē splendor talis in perspicuis solidis, ac densis, quia per perspicuitatem recipiunt lumen introrsum, & per densitatem retinent, atque vniuersi, & intensius reddunt, factus igitur est crystallinus aptus ad lumen recipiendum, non ad emitendum, & huius ratio ab eius temperie sumitur, aqueam enim substantiam habet, ea autē est aquæ conditio, ut per suam perspicuitatem recipiat lumen, & per soliditatem, & crassitiam retineat, & intensius esse faciat, & adhuc magis si condensetur, & congeletur, ut in crystallo euenit: ad emittendum autem lumen aqua ex se apta non est, nam quantumvis densata nunquam fit lucida, nec dico crystallinum esse puram aquam, sed dico esse corpus mistum, in quo est aliquid ignis, & aliorum elementorum, excessu tamen aqueum, est etiam in aliquibus oculis plus ignis, quam in aliis, quo fit ut noctu aliquid luminis emittant, non tamē ob id excessu ignis sunt, sed aquei, quia semper aliis elementis prævalet aqua in missione crystallini: sed illud non omnibus oculis cōpetit, quare consideratione dignum non est, non enim ut ea emissione consistit visio, sed

solum indicatur melior visio propter maiorem crystallini luciditatem, quæ facit, ut colora melius recipiantur. Pater igitur crystallini officium non esse lumen emittere, sed lumen colores recipere, quod etiā ipsius figura confirmat, gibbosam enim aliquantulum habet vtranque superficiem, magis tamen interiorem, qua infusus est vitreo, exterior enim planior est, ut plures recipere radios possit: in tenoris autem superficie maior gibbositas eandem causam habet, quæ & ipse vitreus humor, in cuius officio affigendo deceptū fuisse Galenum ita manifestū est, ut nihil esse possit elatus, & hoc in reflecto patebit receptione visionē fieri, non emissionē. Inquit Galenus, nullū esse aliud vitrei humoris officium, siue visum, quam nutrire crystallinum, & hæc vitri ratione crystallinus omnino egebat nutritione, nutriti autem sanguine immediatè non oportet quoniam a coloris, & crassine sanguinis vitri ita fuisse luciditas, & albedo crystallini; natura igitur voluit ut sanguine prius nutretur vitreus, deinde vitreo crystallinus aleretur; idem inquit vitreo esse minus albu, ac minus lucidū, & esse vetus si quis multo albo parum nigri cōmisererit, aliquid enim nigredinis accipit a sanguine, quo nutritur. Sed hæc Galeni sententia aduerteretur sensui, & rationi: nam sensui patet humorem vitreo crystallino minus album non esse, est quidē minus solidus, sed nihil penitus nigredinis in eo apparet, quomodo sit albusissimus per crystallinum nutritur tamen sanguine, ut Galenus asserit, quare vana est eius ratio, cur non debeat crystallinus languere albi; si enim vitrei albedo hæc nutritione non vitriatur, pariter neq. crystallini albedo vitriabitur; hoc ergo non facit, quia albi sanguine crystallinus possit; idq. confirmatur ex alijs quæ alba sunt, licet sanguine nutriantur, huiusmodi enim sunt nerui, & ossa: item quæque, & læc alba sunt, licet ex sanguine sint generata, quia mutantur in ea generatione color in colore conuenientem rei generandæ, vel nutriendæ, quod præstare sagacissima natura, quando ita expedit, facile potest. Est etiam absonū rationi, quod tanta moles, quanta est humor vitreus, crystallino ad eius nutritionem tradita sit, nā multo maior est crystallino vitreus, ac, si sensui credimus, est quadruplo, & fortasse quintuplo maior, videmus autē in omnibus alimentis esse re nutrienda longè minoris quantitatis, idq. omnino necessarium est quia, quomodo alimentum in principio fit cōtrarium, & cū re alenda pugnet, si maius esset, opprimeret eam potius, quam aleret, tãquã nã validius, quoniam in maiori corpore vis maior inest: potius igitur natura crystallini in naturâ vitrei mutaretur, quàm è contrario. Hanc igitur Galeni sententiam ego prorsus reiiciendam puto, & aliud esse vitrei humoris officium, quam crystallinum alere, idque insipientibus, ac diligenter considerantibus

ibus ita manifestū est, vt nihil clarius esse possit: & hinc validum argumentum sumitur ad ostendendum receptione fieri visionem, quā enim necessarium sit, vt per crystallinum tanquam perspicuum transeat lumen, & color receptus, certē nisi aliquis alius humor in parte posteriore inter tunicas, & crystallinum intercessisset, lumen illud ad tunicas in illa parte peruenisset, & quomodo solet lumen a solidis corporibus reflecti, fuisset iterum reflexum a tunica ad crystallinum una cū colore tunicarū, est autē secunda tunica colorata colore subnigro, ideo imbutus fuisset perpetuō crystallinus colore illo, quod quidem visioni maximum impedimentum attulisset, nam visus omnia illius coloris esse iudicasset, quemadmodum etiā ictericis contingere solet: fuit ergo necessarium, ut inter tunicas, & crystallinum in posteriore oculi parte humor vitreus poneretur, isq; magnus & magnē profunditatis, vt in eius medio posset linearum visualium angulus fieri, & inde eorum conuexinariane, neque ad tunicas peruenire, ne ab eorum colore crystallinus per reflexionem luminis coloraretur: hoc est abiq; dubio vitrei humoris officium; nam experientia docet, lumen transiens per vitrum aliquod euum uniri in illa cauitate, & permeans vltra vitrum in quadam certa ab eo distantia facere conum, in cuius extremitate intensissimum lumen apparet, sed minime quantitas instar mlij, nempe, si in illa certa distantia ponatur corpus aliquod solidum, in quod angulus impingat, nam si propinquius vitro corpus illud ponatur, maior eius pars illuminabitur, & eo maior, quo sit propinquius vitro, at si paulatim remoueat, minuetur continuē, donec ad minimam superficiē illuminatę quantitatem perueniat, ideo in illa minima quantitate ita est vnitum & validum illud lumen, vt etiam accendat, & vrat, quā ibi definit conus, & angulus a conuulsu radiorum productus; ideo si adhuc magis remoueat corpus illud, nullū amplius lumen ab illo vitro ad ipsum peruenit, sed est exinanitum, quia quomodo ad conum, & ad acumen tendat, non prætergreditur quoddam determinatum punctum: ego igitur in oculorū sectione vidi crystallinum ab aliis humoribus separatum, cui quomodo accensa candelula apponere solet, totus fiebat lucidus, & splendens tanquā candelę luminę imbutus ob suam perspicuitatem, & trans totam crystallini substantiā meabat lumen, & in posteriore crystallini parte trāsibat in conum, & in acumen non multo post intimam crystallini gibbositatem, ita ut acumen illud, & linearum conuulsus parum distaret a crystallino, imo ipsum ferē attingere uidebatur, ideo certum est, illius conuexinariane in humore vitreo, qui magnam habet profunditatem, ideoque ad posteriores tunicas peruenire non posse. Ad hunc ergo usum na-

tura humorem vitreū magnę perspicuitatis post crystallinum collocauit, vt in illo perspicuo, & incolorato corpore fieret radiorum per crystallinum transeuntium coniunctio, ne ad posteriores tunicas peruenirent: & hanc eādem ob causam credendum est, factū esse a natura maiorem illam in interiore crystallini parte gibbositatē, ne procul a crystallino radiorum coniunctio fieret, nam gibbositas illa maiorem in minimis vnionem facit, ita ut in puncto propinquiore radij a crystallino prouenientes congregiantur. Hoc igitur si est vitrei humoris officium, necesse est non emissio, sed receptione visionem fieri: nam si emissio fieri statueretur, non opus esset humore vitreo congregiū radiorum recipiente, quare superuacaneus ille humor esset, sicut & alia multa in oculi structura supererunt, & essent. Querendum præterea est, quomodo uisionem, vel ad oculi salutem conferat color vitæ, a quo oculus, & uia uisionem roborari statetur. Gal hoc enim dicens ueritate coactus suam ipse sententiā euertit: nam in quo oculo laedi ab albo, & a luce, contra uerō a colore subnigro, & cæruleo roborari, & inde fieri ut oculus fatigatus claudi solet, tanquam ad naturale remedium conuulsus, ut ab illo circumstante tunice colore roboretur. Hoc quidem a Gal. uerissimē dicitur: attamen nulla fieri roboratio potest, si uisio per emissionem radiorum, non per receptionē fiat, vt est contrario manifestata roboratio eius, si per receptionē fieri statuatur: albi namque magna est actio in oculo, ideo exercetur maximē, & fatigatur oculus in inspectione albi, contra uerō nigri vel nulla, vel parua est actio, quia nigri tanquam priuatio albi est; ita ut nigrum uidere sit nihil uidere, ut apertē ait Aristo. 3. Meteorolog. cap. de inde: quod si nigrum in lumine uideremus, id fit, quia illi adiectum lumen remittit illam nigredinem, & constituit quendam mediū colorem motuum uisus positiuē: colores itaque ad nigredinem vergentes parum agunt in visum, & parum exercetur uisus in eorum uisione: itaque si receptione colorū fit uisio, in propinquitate est ratio cur uisus a colore vitæ roboretur, at si emissio fit, nulla esse ratio potest: nam si ipsa spirituum substantia emittitur, color ille non cohibet spiritus ne egrediantur; similiter si lumen solum emitti dicatur, non prohibet color vitæ ne per foramen emittatur lumen, imo neque per huiusmodi emissionem luminis debilitari oculus potest, quāquid iam diximus, eam proprie emissionē non esse, sed productionem luminis in externo perspicuo: lucidum autē in lucendo, & illuminando alia non fatigatur: quare si ita fit uisio, neque ulla egebat oculus roboratione, neque, si indigeret, a colore vitæ ullū recipere sui laboris remediū, aut roborari posset. Alias quoque oculi partes considerare possemus, & ex ijs quoque sententiam

tiam Arist. confirmare; huic enim oēs attestantur, & suffragantur: sed has præcipuas confiderasse satis sit, reliquis iudiciosis visis; & libero aīo philosophantib. considerandas relinqmus.

Confutatio sententia Galeni de oculo quid sit igneus. Cap. V I.

EX his, quæ hæcenus dicta sunt, colligere possumus alium Gal. errorem, quem confiderare, ac demonstrare, a nostro in huiusmodi alicui non erit, sed potius ad ipsum non parum conferet; inquit enim Gal. oculum non esse aqueum, ut Arist. placuit, sed igneum, ut ex eius luciditate conijci potest. Attamen huic sententia dissectio oculi, & sentus ipse refragatur; nam, ut Arist. notat in 2. cap. libri de sensu & sensibilibus, secto oculo apparet totam eius substantiam aqueam esse, & id negare proterui admodum hominis est: argumentum autem ad oculi luciditatem sumptum nullam habet efficacitatem, nisi quo lucidus oculus sit, iam diximus, non est enim lucidus luce propria, qua in tenebris illuminet aerem, & per se visibilis sit, sed lumine aliunde recepto, quemadmodum etiam vitrum & crystallus; talem ergo habet luciditatem, quæ aqueum potius esse oculum denotat quàm igneum; nam si luceret luciditate ignea, luceret in tenebris, quod non de omnib. oculis verum est. Alio quoque nititur fundamento Gal. ad hoc comprobandum, nam plenus oculus est spiritu animali ad eum transmissa cerebro proterui opticum, de cuius spiritus emissionem paulo ante disputauimus: quoniam igitur spiritus animalis igneus est, & Plato quoque in Timæo eum vocat ignem, ideo ratione spiritus oculi dicendus est igneus. Sed hoc quoque leuissimum argumentum est. Primum quidem quia nos non inficiamur spiritum animale a cerebro ad oculos flutere, sed non ob id sit ut oculus sit igneus, etiam si igneum esse spiritum concederemus, etenim huiusmodi appellatio sumitur ab excelso, excedit autem humor aqueus non spiritus, ut per se manifestum est, idque optime declarat ab Arist. in lib. 2. de Partibus Animalium, cap. 4. ubi dicit substantiam oculi esse frigidam, & humidam, & esse humoris cerebri partem purissimam, que fecerit, & ad oculum mittitur: quemadmodum igitur est in cerebro insunt spiritus tum in arteriis, tum in ipsismet cerebri uentriculis, neque per hoc stat, quin ab omnibus cerebrum membrorum omnium frigidissimum, & humidissimum esse dicatur, ita in oculo insunt spiritus animales, ipsa tamen oculi substantia aquea est. Sed præterea etiam si spiritus animalis in oculo excederet humorem aqueum, non ob id oculus esset igneus appellandus, quia spiritum animale vocare igneum uanissimum est, ut facile est vel ex ipsismet Gal. dictis demonstrare, spiri-

tum enim animale putat Gal. in cerebro generari, uitale uero in corde, & hunc per artenas ad cerebrum de ferri, & ibi a facultate cerebri in animale conuerti spiritus autem uitalis, si bene considerentur, calidus est, & humidus proinde aeris, non igneus, uitalis enim hæc duæ qualitates sunt calor, & humiditas: quod est ex eo patet, quia generatur ex sanguine tenui, & purificatio in corde, sanguis autem tenuis non potest uerti nisi in uaporem acreum; qui est spiritus uitalis: præterea spiritus uitalis non est summè calidus, ergo non est igneus, non est enim ignis, nisi sit summè calidus, assumptum manifestum est, quia calor igneus destructiuus porius uitæ est, quam conseruatiuus, ut ait Arist. in lib. 2. de oru animalium cap. 1. præterea si calor spirituum summus esset; non posset intendi, & augeri, augetur tamen, quoniam accendunt spiritus in febris, & fiunt calidi supra modum naturalè, per se igitur sunt mediocriter calidi, quæ est aeris natura, quocirca & ex gradu caloris, & ex humiditate uitalis spiritus non igneus, sed aeris esse manifestum est: minus igitur spiritus animales possunt igni appellari, hi namque ex uitalibus generantur in cerebro per refrigerationem, quia necesse est, ut in loco frigidissimo, atque humidissimo, quale cerebrum est, obtundatur uitalium spirituum calor, & ita ex uitalibus iuxta Gal. inuiam animales generentur si ergo in corde loco calidissimo spiritus non sunt ignei, sed aeris, multo minus in cerebro dicendi sunt ignei, ubi multo minus habent caloris, quam in corde; imo potius descendendum uidetur, eos ad aquæ naturam accessere, & esse instar uaporis, qui est mediū quiddam inter aerem, & aquam, uel saltem esse aeris compachiores, & minus calidos, nullibi enim sunt calidiores, quàm in corde, quod fons, & uix dix caloris est, & nullibi frigidiores, quàm in cerebro, sic enim ad cognitionem, & ad contemplationem aptiores sunt, sicut alio in loco ostendimus. Sed ipsemet Gal. in initio lib. 10. de uia partiu, ueritate constantè confitetur pupillam esse plenam spiritu aereo, ac splendido, quum ergo aerem esse affirmet, non est oculus a spiritu igneus appellandus, neque potest ex eo spiritu ita lucere, ut illuminet alia, quoniam aer non lucet luce propria, quemadmodum nec aqua, sed solum aliena per suam perspicuitatem recepta. Si uero Gal. dicat spiritum uitalis aerem esse, sed mutari in animale igneum hoc manifestè repugnat rationi, quoniam hæc mutatio fit in cerebro, quod quum frigidissimum sit, non potest uertere aerem in ignem: imo etiam si spiritum uitalis in corde propter magnam calorem uellemus igneum appellare, cogere mutari animale uocare aerem, quoniam in eo sit plurimum tenuis, atque imminutus calor. Quod uero aliqui adducunt uerba Arist. in postremo problemate particulae 31. dicentis oculum esse igneum,

igneum, id parui momenti est: nam constat Arist. in problematicis populariter loqui, & sæpe aliorum opiniones sequi, præsertim quando ad id de quo loquitur, nullum momentum afferunt, quam eandem ob causam etiam in Meteorolog. loquens de Iride vltus est opinione Platonica de visione, vt mox in argumentorum solutione considerabimus. Quoniam igitur in illo problemate quaerit, cur non ita differant oculi inter se, vt manus inter se differre cernuntur, respondet id contingere, propterea quod manus est corpus mixtum, id est, heterogeneum, oculus verò non est mixtus, id est, non heterogeneus, sed simplex, id est, homogeneus, siquidem igneus est, hoc autè idem dixisset statuen do oculum aquicum, ideo non curauit Arist. ap sum aqueum potius, quam igneum appellare, dummodo simplex, hoc est, homogeneus esse statueretur, non est autè credibile Arist. qui in libro de sensu, & sensibilibus, cap. 2. opinionem Platonis oculum igneum esse asserens efficaciter improbauit, ibi ex animi sententia contrarium affirmare, dicendo esse igneum: ideo per hæc debilia esse solent argumenta, quæ ex Aristot. verbis in aliis locis extra propriam de aliqua re tractationem sumi solent; ipse enim extra proprium locum de re aliqua loquens, vtitur frequenter opinionibus aliorum tanquam manifestioribus, non propria opinione vtens dubiè redderet propositæ rei declarationem; sed id in nunquam facit, nisi quod ad id, quod ibi proposuit, declarandum, nihil referat, an propria, an aliena sententia de aliqua re vtatur.

Remanulorum conciliatio Platonis, & Galeni cum Aristotele, & eius reprobatio. Cap. VII.

Colligere ex his possumus quorundam recentiorum errorem, qui putarunt se Aristot. cum Platone, & Galeno, tum de oculi reperiè, tum de visione optimè conciliasse: primum quidem de oculo per hæc distinctionem: oculus duobus modis considerari potest, uno modo sumi potest per illo corpore, quod per anatumen sensui conspicitur, sic autem aqueus est, patet enim crystallinum humorem esse aqueum, secundò modo pro calido innato, quo vt instrumento crystallinus iunitur, nempe pro spiritu animali illic missio cerebri, & hæc ratione oculus est igneus, ideo Arist. vt runque respiciens variè loquutus est. Sed vana est hæc consideratio, quoniam Arist. in libro de sensu, & sensibilibus, oculum sumit animatum, atque per se factum, siquidem anima debitum negat esse oculum appellandum, sed illum solum, qui facultatem videndi habeat, hæc autem non est sine spiritibus, & calore innato, cum tamquam Arist. negat esse igneum tum ibi, tum in libro de ortu animalium, cap. 1. & aperte asserit esse aqueum, scilicet ratione excessus, quia aliqua

ignis quoque portione in crystallino esse quæ negare potest, si crystallinus est corpus mixtum, & perfectum mixtum? non est ergo credendum Arist. alibi ex propria sententia loquentem appellare oculum igneum. Adde, quod de omnibus corporis partibus hoc dicere possemus, ut carnem esse reeram ratione terræ præ ualètis, qualem eam esse sensu iudicamus, sed esse igneam ratione caloris innati, quum ergo hoc absurdum sit, vanum est a spiritibus appellare, seu iudicare alicuius membri temperaturam. Quod uerò ad uisionem attinet, dicunt eam posse duobus modis considerari, vt no modo prout est uisio absolutè, altero modo ut cum alia uisione comparatur, & melior esse dicitur, quam illa: priore igitur modo dicunt satis posse uisionem fieri per radios colorum receptionem in oculo, quia quum aer externus recipiat sua persequitur species colorum, si non potest quin oculus ut perspicuus, easdè species recipiat, & receptas iudicat, & ita uideat, ut igitur fiat absolutè uisio, non est opus emissionè radiorum, sed sufficit colorum receptio in oculo à contiguo aere illuminato: & hoc respicit Arist. quando improbat Plat. sententiam de extramissione, loquitur enim tunc absolute de uisione, non de meliore uisione, & hoc idem a Gal. & a Plat. concessum fuisse asserunt, si uerò consideremus, quò fiat melior uisio, melior certè fit per extramissionem, non quidem spiritu, id enim impossibile esse constitentur, sed radiorum, & luminis, quod est accedens, emittuntur enim ab oculo radij, sicut etiam a sole, non quidem ad eam vsque uitam quod est Gal. notauit sed à circumstantem aere illuminatum, in quo iam receptus est rei uidentis color: quare lumen cum colore in aere existens, obuiam fit luminis emissio ab oculo, & simul commixtum utrunque lumen remeant cum colore ad oculum, & in eo recipitur, ac iudicatur, eaque optima uisio est, nec fit extra oculum, sed in oculo; & hæc dicunt non modo Plat. & Gal. sinam fuisse, sed etiam Aristot. cuius uerba citantur in parte. 32. problematicum uariis in locis, ubi concedit extramissionem, quia de meliore uisione loquitur, & in quinto de ortu animalium, cap. 1. ubi dicit corneam oportuisse non esse nigram, quia debet esse translucida, nigram enim non translucescit, quare etià lateat, si ex nigra cute confluantur, non translucet: uult igitur Arist. ita extramitti lumen ab oculis, ut ex latera lumen foras emittitur, comparat enim oculum cum latera. Sed hæc sententiam ueritati repugnantissimam esse, satis patet ex præcedente nostra aduersus Gal. disputatione: iam enim ostendimus nec ipsam spirituum substantiam posse extramitti, quod illi quoque concedunt, nec lumen quam accedens, quod idem ex oculo ad externum aere egrediatur, propterea quod accedens

non

Iacobi Zabarellæ Patavini

nō migrat de subiecto in subiectum, sed generatur in perspicuo lumē a corpore lucido: quapropter omnia, quæ ab his dñr de egressu luminis ab oculo, & de eiusdem regressu ad oculū, vanissima sunt, qm̄ eiusmodi motus luminis attribui nulla ratione pōt. Vana igitur est illa, qua utantur duplicis visionis distinctio; siquidem nihil reuera ab oculo emittitur, dum lumen emitti statuimus, qm̄ illuminare non est emittere aliquid, vt antea ostensum est. Sed p̄tētia reprobat̄ eorum sententia per dictum illud Arist. 2. Topicorum, capite 4. vt simpliciter et ad simpliciter, ita magis ad magis: nam si visio simpliciter in receptione consistit, & receptio est ratio, qua simpliciter visio fit, oportet meliorem visionem in meliori receptione consistere, non in extramissione: imo Topica hac regula in presentia euadit demonstratiua; nam si ratio visionis absolute considerata non in emissione consistit, sed in receptione, iam essentialis est visioni receptio speciei, accidentalis verò extramissio luminis, quum sine hac fieri visio possit, non sine receptione, ex eodem igitur fonte haurienda est comparatio visionis cum visione, qua vna melior dicatur, & altera deterius, ex quo absolute sumitur ipsa visionis natura; itaque melior visio in meliori receptione constituenda est, si absolute sumpta visio in receptione consistit; & huic sententiæ attestat̄ experientia, nam senes deterius vident, quam iuuenes, non propter animæ imbecillitatem, sed propter impuritatem organi: nam, ut inquit Arist. in particula 65. primi lib. de Anima, facultas animæ iudicatiua, & anima ipsa per senium non debilitatur, sed solum organum corporeum, nam oculus in senes factus est terrestris, ac minus perspicuus, proinde minus aptus ad lumen, & ad colores recipiendos, officium enim organi est recipere, & officium animæ est iudicare, ideo inquit ibi Arist. si senex acciperet oculum iuuenis, ita videret, ut iuuenis. in senibus igitur & in iuuenibus patet meliorem, ac deteriorem visionem in nullo alio consistere, quam in meliore, ac deteriore luminis receptione. Ipsa igitur secundum se horum sententia absurda est, sed adhuc absurdus est eam Arist. tribuere, qui vbiq̄ sententiam hanc de extramissione refert, & ab ea abhorret, multo autem magis abhorret ab hoc discrimine visionis, & melioris visionis, quum sit rationi repugnantiſsimū: quod autem in Problematis vtatur sententia Platonis de radiorum extramissione, hoc nihil est, eadem enim vtitur etiam in 3. Meteorologicorum in tractatione de Iride. Sed de hoc postea in solutione argumentorum dicemus, quando autem ibi nominat meliorem visionem, certum est eum non ita loqui, quia comparat extramissionem cum receptione absq̄ emissione, nam ridiculum est hoc dicere, sed

vnum & eundem uisionis modum considerat, qui varietur secundum magis, & minus, id que ibi ita manifestum est, ut de hoc disputare uanum sit. Quod verò dicunt de comparatione cum laterna, quæ habetur in primo capitulo quinti de ortu animalium, id nullius roboris est, quoniam Arist. ibi comparat oculum cum laterna ratione solus transparentie corneæ, sed non ratione modi, per corneam enim transire lumen oportet, sicuti per laternam, non tamen eodem modo, quia per corneam transit ingrediendo, per laternam verò egrediendo, quare non est in omnibus accipienda illa similitudo, & res per se manifesta est.

Solutio argumentorum Galeni. Cap. VIII.

TAndem superest ut ad argumenta a Galeno adducta respondeamus, quorum primum, quod Galenus, & Medici tamen faciunt, a magnitudine visionis acceptum, nullius penitus momenti est, possumus enim primò illud huic in modum retorquere: in phantasia, quæ paruo ipatio in capite hominis conclusatur, recipitur montis magnitudo; imaginamur enim magnitudinem montis quanta reuera est, qui ergo fieri potest, vt magna mōtis moles in paruo hominis capite contineatur? vel, si in phantasia hoc non impossibile esse Galenus iudicat, cur in oculo impossibile esse iudicat? Dicimus igitur, si oculus recipere ipsammet montis magnitudinem materialem diceretur, vtique per foramen tam paruum, quantum pupillæ est, eam ingredi minimè posse; sed quum non ipsa realis magnitudo, sed eius imago, & species, quæ spiritalis est, recipiatur, id sine vlla absurditate fieri, nā imago magnitudinis est quidem magnitudo, & quanta per representationem, quā magnitudinem repræsentat, ipsa tamen secundum se formaliter accepta non est quanta, sed est indiuisibilis, & recipitur indiuisibiliter; neque per hoc stat quia per eam cognoscatur rei magnitudo modo ampla modo angusta, p̄ oblatitate, vel acuminis angulimodis in oculo, sicut antea diximus: hoc signifi- ficauit Arist. ipse in cont. 121. lib. 3. de Anima, quando dixit omnes sensus esse receptiuos specierum sine materia, nam quantitas naturam primæ materie insequitur, vt aliis in libro de materia ostendimus, ideo extra materiam nihil potest esse quantum: species igitur quantitas sine sua materia non est quantitas, licet quantitas representatiua sit, sed est indiuisibilis, & tunc in oculo, tum in medio indiuisibiliter et recepta, quia in quolibet puncto medijs terminatur angulus constans, quo magnitudo illa videri potest: confirmatur hoc ex consideratione colorum, nam per eundem aerem medium, simul eodem momento transeunt contrarij colores, qui tamen in ipso aere non eum miscen-

tur,

tar, neque unus a re rem uiuat, quia sunt spiri-
tales, & sine materia, nam possunt in eodē aere
duo homines esse, quocumq; vnus uideat rem a-
liquam nigram, alter uero aliam rem albam,
ut per eundem aërem simul transeat; dicitur
autē species absque ylla sua lesione, vel commi-
sione, quare argumentum leuissimum est, ut
patet ex consideratione phantasmatum in ima-
ginatiua, quemadmodum modō dicebamus, e-
adem enim utrobique ratio est, uel enim simi-
liter in oculo species quatuor tantis montis recipi
potest, ut in phantasia recipitur, uel, si in oculo
recipi non potest, similiter dicendum est, non
posse recipi in phantasia, Secundum Galenum
argumentum erat, quomodo potest eadem nu-
mero magnitudo eodem temporis momento,
ad oculos duorum tantum transire, & simul in ijs
omnib; recipi? hoc quoque conuertit cōtra
ipsum possumus, hoc modo: quomodo potest
eadem numero magnitudo recipi simul in
phantasia duorum hominum recipitur? re-
men, quia multi eodem temporis momento
eandem rei magnitudinem imaginantur, &
eadem est ratio utrobique, nam si in se ipso id
fieri non potest, in phantasia quoque non potest
fieri, at si in phantasia potest, uanum est negare
id in sensu fieri posse. Dicimus igitur mag-
nitudinem rei materialem, neque ad multo-
rum hominum, neque ad uilium aliquorum oculi
posse transire, quoniam accidens eodem nu-
mero non migrat de subiecto in subiectum,
sed multiplicat tamen speciem suam, atque
ad totum circumstantis perspicuum diuisum
potest, ita ut recipiatur eodem momento in oc-
culis multorum hominum, itaque de obiecto
materiali totum Galeni argumentum concedi-
mus, at de obiecti specie spiritali nullius mo-
menti est, quia non est absurdum id, quod Ga-
lenus absurdum esse arbitrat, quod querendo
per ea, quae ab ipomet Galeno dicuntur, con-
cedit ipse praeter usum alios sensus per recep-
tionem operari, nonne igitur idem numero
sonus recipitur simul in auribus plurimorum
hominū, cur ergo non, & idem numero color
& eadem numero magnitudo potest eodē mo-
mento recipi in oculis duorum? et enim
non ipsa materialis magnitudo, neque mate-
rialis color ad oculos transit, sed species spiri-
tus, quae undique diffusa per aëre adest in quo-
libet aëris puncto, & in quolibet aëre uisibi-
lis est; patet igitur nil esse uarij his Gal. argu-
menti. Tertium eius argumentum sumebat
a uisione magnitudinis, & figurae in speculo,
res enim quae retrō, uel trans parietem sunt,
videre recta non possumus, in oblatio in speculo
refractas uidemus; sed colore quocumq; in
speculo frangi, & ad oculos reflecti dicere pos-
sumus, at figuram, & magnitudinem refrangit
in speculo ne imaginari quidem possumus, cō-
sistit enim figura in quadam partium harmo-

nia, quam per talem refractionem tolli, ac de-
strui necesse est, quō igitur potest integra uide-
ri, si in speculo fracta ad oculos reflectitur? ego
uero de hoc magis dubito iuxta Gal. sententiam, &
secundū Arist. opinionem, quō enim radij ab
oculo exeuntes frangi in speculo possunt, & re-
flecti ad rem uidentem, quae trans parietē est
posita? cur enim non in quolibet alio corpore
quod non sit speculum, franguntur? similiter ra-
dij uisuales, & in uidentē reflectuntur, &
oporteret ēē secundū hanc opinionē re illā uide-
ri ut in eo loco existētem, in quo reuera est,
nō ut in speculo, nā, si uisus a speculo refractus
ad eam usque porrigitur, ita deberet in lo-
co suo uideri, ut in eo esse crederetur, & huius ap-
parētiae nulla afferri ratio potest, cur res uide-
tur in speculo esse, non ubi reuera est: at secun-
dum opinionem Arist. facile est huius cōnem
a signare, dicimus enim speciei rei uisibilis ad
speculum uisus protendi, & in eo frangi, ideo
quae uident esse in speculo, dū enim afferimus,
obiectum ad uisum deseri, res clara est, & om-
ni dubio caret, sed dum dicimus, rem uisibilem
in loco suo immotam manere, & uisum ad il-
lam progredi in solubili difficultate nos uergeri
necesse est. Solutio igitur argumenti huius ex
eodem fonte sumenda est, ex quo alia quoque
accepta sunt, frangi enim ipsa quidem mate-
rialis figura non potest, quin partium concin-
nitas, in qua consistit, destruitur, sed eius spe-
cies, quae spiritalis & indiuidua est, refrangi si-
ne figura destructione potest, imago enim, quae
figuram, & quae magnitudinem repraesentat,
in speculum totum incidens reflectitur ad oc-
culum, & ei figuram, ac magnitudinem illius
rei repraesentat, uenit tamen ut propter obiecti
a speculo distantiam maiorem, uel minorem
non eadem uisum rei magnitudo iudicetur
qua quando remotior est, per acutorem angu-
lum inspicitur, quando autem propinquior, p-
obtusorem, & huius quoque varietatis nullā
asserit rationem, Galenus potest uenire etiam
ut propter superficiem speculi inaequalem quā-
ritas uel maior, uel minor appareat, & figura
etiam uisitata, & deturpata repraesentetur, ideo
quae tum de magnitudine, tum de figura praui
iudicium a uisu fiat, nō est enim inconueniens
si dicamus, sensum quandoque in rebus iudi-
candis decipi ob aliquam perturbationem me-
dianā quae species uisus, praeteritum uero in
iudicandis sensibus cōmuniibus, in his enim
magis euenire potest, ut sensus decipiatur, &
in iudicandis proprijs, ob id non decipimur in
iudicando colore in speculo, decipimur tamen
in iudicanda magnitudine, uel figura ob praui
speculi cōstructionem, quae est uitioso quae-
dam, seu deturpato medijs: & hoc quoque ma-
nifeste refragatur opinioni Galeni, nam secun-
dum eā deberemus uidere, ac iudicare, & mag-
nitudinem, & figuram uti reuera est, non de-
turpatam,

turpatam, seu uitiatam, proinde nunquam decipi, nam si tadj visuales in speculum incidentes ad rem videndam reflectuntur, eam attingere debent vt reuera est. Ad postremum Galeni argumentum sumptum ex Arist. testimonio in 3. Meteorolog. dico Galenum ab uti confessione Arist. quoniam Arist. consuevit vti aliorum opinionibus de aliqua re ad aliud aliquid declarandum, quando sunt vulgatiores, & notiores, & ad id declarandum nihil refert hac vel illa opinione vti; præsertim verò quando de illa re nondum aliquid docuit se eundem propriam opinionem, ut in 2. Poster. Analyt. docere uolens ea, quæ ad demonstrationem pertinent, vt ut falsis aliorum opinionibus de rebus naturalibus, quas exempli gratia adducit: inquit enim causam cur lumen transeat per laternam, esse, quia utrum illud, vel cornu laternæ est perforatum, & ita per poros ampliores lumen, quod tenuius est, pertransit: attamen ipse censuit eam non esse causam transitus luminis, neque illa corpora esse perforata, sed causam esse, quia sunt peripicua, & transparentia: at quia utroque modo causa materialis adducitur, & nullum momentum ad declarandam demonstrationem facit hac potius opinione vti, quàm illa; quæ aliorum Philosophorum fuit, & illa etiam vulgatiores erat, satis habuit Arist. exempli gratia uti opinione aliorum: sic etiam in eodem libro accipit exempli gratia tonitru esse sonum factum ab extinctione ignis, quoniam ibi nihil refert hanc potius, quàm aliam veriorem causam adducere, quia ille non sit idoneus locus, in quo id dclaretur. In tertio igitur lib. Meteorol. Arist. modum, quo visio fit, nondum declarauerat; ideo ad Iridem, & alia declaranda vti maluit opinione Platonis de visione, quæ vulgatiores erat, & quam sequi vulgares etiam homines uidentur, quàm opinione propria, licet veriore, præsertim, quæ ad illa, quæ ibi tractantur, declaranda, nihil referebat hoc potius modo, quàm illo fieri uisionem dicere: non est ergo uerum id, quod Galenus ait, Arist. vti aliorum sententia de visione, quòd eam ueriorem esse cogno- uent, sed quia uidit eam esse propria sua opinione uulgatiorem, & quia utro modo dicimus, nihil referebat ad Iridem declarandam, sed hoc ipsemet Arist. clarè in ea parte nos ad monet, subsiguit enim nihil interesse, an emissione, an receptione uisionem fieri dicamus; hoc enim non uariat eam doctrinam, quæ ibi de Iride traditur; ideo si eo in loco Auerroem

legamus, uidebitur eum illa omnia declarare iuxta Arist. sententiam de uisione, non iuxta opinionem Platonis, licet Arist. hac uti euidentiore uti maluerit. Sed aliud prætere arifici- ubi in Aristot. notare possumus, quod Galenus non animaduertit, & quo ipse in libris suis uti- ne sciuit, nam si in Iride declaranda usus esset: propria sua sententia de uisione, dicere aliquis; potuisset infirmam eam doctrinam esse, vt quæ infirmis fundamentis nitatur, nimirum opinio- ne Arist. de uisione, proinde non similiter uer- ta fore ea, quæ ibi de Iride dicuntur; si aliorum; de uisione sententiam sequamur; sic igitur ne- gato uisionis modo, qui ab Arist. ponitur, om- nia illa, quæ ibi de Iride, ac de aliis dicuntur in- dubium essent reuocata: Arist. igitur cum arificio uoluit ad Iridem declarandam vti alio- rum sententia de uisione, difficultatem aliquam in Iride, aliisq; rebus, quæ ibi tractantur, pone- ret: sed uoluit etiam nos admonere, vt quicquid uisio fieri dicatur, nihil referre ad Iridem decla- randam, quia ut quicquid dicatur fieri, eadem de Iride sententia immutata, atque illata ma- net. Idem notare apud Arist. possumus in c. 1. lib. 5. de Animalium ortu, ubi docet eum ali- qui acutè cerant, sed non procul, contra ali- qui procul, sed non acutè; deinde subiungit ni- hil referre an emissione, an receptione fieri uisio dicatur, nam uisus quidem erat propria opi- nione; sed notare postea uoluit idem esse etiã secundum Platonis sententiam de uisione, vt firmior ratio ab ipso adducta uideretur; quæ similiter iuxta omnium opinionem locum ha- beret. Admirari autem in hoc debemus ingenium Arist. qui omnia locis suis tractauit; & si quid unquam extra proprium locum con- siderauit, satis habuit pingui Minerua, ac leuiter illud tangere, neque uoluit traditiones com- mittere, neque alienas, atque intempestiuas a- licubi insinuere. Num autem Galenus hoc arificio suos libros scripserit, dubium est; nam præter alia multa, quæ ab eo in tempestiue tra- ctata notari possent, hoc unum uolo in præsen- tia considerare: citat ipse per se per libros a se scriptos de demonstratione, & in his se de sen- sibus diligentissimè loquutur esse asserit, ideo- quæ de illis, quæ ad sensus pertinent nos ad li- bros remittit, quod legere frequenter possu- mus in septimo libro de placitis Hippocratis, & Platonis; num autem in Logica conueni- ens sit exquisitè de sensibus agere, & an tale ali- quid fecerit unquam Aristot. aliis consideran- dum relinquo.

1

IACOBI ZABARELLAE PATAVINI

In Tertium de Anima, Arist. librum Commentarij.



Liber Tertius.

TEXTVS I.

De parte autem animæ, qua & cognoscit anima, & sapit (siue separabili existente, siue non separabili secundum magnitudinem, sed secundum rationem) considerandum est, quam habeat differentiam, & quomodo tandem fiat ipsum intelligere.



PRIMVS contextus est veluti proœmium huius partis, quæ est de humano intellectu, quia in eo nihil Aristoteles docet de intellectu, sed solum proponit, quæ de ipso in intellectu tractanda sunt in hac parte

Diuiditur textus secundum aliquos in tres partes, scdm alios verò in duas. In prima parte proponit re considerandam in hoc tractatu, & dicit se locutum *De particula animæ, qua & cognoscit anima, & sapit.* In secunda proponit quæstia, seu theoremata, quæ tractare vult de hac particula animæ; hæc autem secundum aliquos tria sunt. Primum est, an ea particula animæ sit separabilis, an inseparabilis. Secundum, quam habeat differentiam. Tertium, quomodo fiat intelligere. Quare secundum hoc textus habet duas partes tantum, sed secunda diuiditur in tres particulas Iacobi Zab. de Anima.

ratione harum trium quæstionum, quæ de intellectu discutiendæ proponuntur. Alij verò dicunt, duas tantum quæstiones proponi de particula animæ examinandas, vnam *quam habeat differentiam*, alteram, *quomodo fiat intelligere*, illa autem verba, *siue separabili existente, &c.* autem non esse quæstionem, quam Aristot. de hac particula animæ discutiendam proponat, sed habere alium quandam sensum, & veluti per parenthesis esse interposita, ut postea suo loco considerabimus. Sic autem textus tres partes habebit, quarum hæc erit media, tertia verò illa in qua duæ illæ de anima rationali quæstiones proponuntur. Vtri melius sentiant, postea videbimus. Nunc declarem sensum Primæ partis, & videamus quid intelligat Aristoteles, quædo dicit: *De particula autem animæ, qua & cognoscit anima, & sapit.* In primis non est dubitandum, Aristotelem pro particula animæ hic illud idem intelligere, quod intellexit in text. 155. nomine existimationis, ibi. n. distinxit intellectum late acceptum in phantasia, & existimationem, & dixit se prius de phantasia, postea de existimatione locutum; Cui igitur in ultimis verbis præcedentis textus concluderit se locutum fuisse de phantasia, & nunc subiungat: *De particula autem animæ*, certum est, hanc particulam animæ esse illam, quam supra uocauerat existimationem. Sed ad distinctiorem horum verborum intelligentiam, tria declarare oportet. Primum, quid intelligat per particulam animæ; Secundum, quid intelligat per animam, quam uidetur contra distinguere a particula animæ, dum dicit, *qua cognoscit anima* (videndum. n. est, quid sibi uelit hic modus loquendi, an cognoscit per particulam animæ.) Tertium, quid significet illa

Aaa duo

duo verba, *cognoscit*, & *sapit*. Referunt in primis expositionem Simplicij, non quod ubique velim considerare ipsius Chymeras, sed ut audientes aliquam habeant cognitionem sententiarum Simplicij de intellectu humano, quam ego puro alienissimam esse a mente Aristotelis, propterea hic distinctè refero ipsam Simplicij sententiam, ut eius expositio homines uelboat in intelligitur, aliis autem in locis, uel nil amplius de ipsa dicam uel leuissimè, ac breuissimè eam rangam, si opera precij esse cognouero.

Ponit Simplicius quatuor rerum gradus: primum intellectum distinctum, id est Deum ipsū, quem uocat intellectum non participatum, quia nulla re participet, secundo loco ponit intellectum, quem uocat participatum, quia participatur ab anima, & continet ac perficit ipsam; tertio ponit animam; quarto demum naturam. Animam igitur rationalem ponit esse mediam inter secundum, & quartum gradū, id est inter intellectum participatum, & naturam, propterea quod similitudinè partim habet cum natura, partim cum intellectu, quo fit ut sortita etiam sit nomen intellectus, non quod uerè sit intellectus, sed propter similitudinem, quam habet cum intellectu ipsam perficiente, & dicebat eam esse æternam, & immortalem, & habere vim mouendi seipsam, quia vim habet exierandi se ad operationem, quæ omnia Platonica potius sunt, quam Aristotelica, ideo non est in eis tempus conterendum. Hanc animam rationalem dicit Simplicius habere tres status, habet primo statū perfectissimum, secundum quem in se manet, & non progreditur in corpus, & est similis intellectui, ideoque uocatur intellectus, & eius operatio est idem cum sua substantia; habet deinde statum imperfectissimum, secundū quē progreditur in corpus, & nihil aliud scit, sed est pura potentia ad omnia intelligibilia; hoc autem Simplicius non ita intelligit, ut anima rationalis secundum unam partem in se maneat, & secundum aliam progrediatur, sed ut secundum se totam in se maneat, & secundum se totam progrediatur, hæc eadem ut in se manens uocatur intellectus agens, ut autem progressa uocatur intellectus possibilis quia est impura potentia, & quatenus in se manet agit in seipsam, ut progressam, ut se ducat ad perfectionem, & de potentia intelligendi ad actum, dum autem ita incipit perfici, & acquirere habitum scientiarum rerum, dicitur intellectus in habitu, & hic est status medius, secundum quem est in uia acquirendi suam perfectionem per acquisitionem habituum. Sententia igitur Simplicij est quod intellectus possibilis, & intellectus in habitu, & intellectus agens non distinguantur inter se secundum substantiam, sed eadem sit ipsorum substantia, & essentia differant autem sola ratione vi-

delicet, ut eadem anima rationalis in se manet, & progreditur in corpus, & progressa in se manente perficitur. Interpretans igitur hunc locum Simplicius dicit Aristoteliem per hanc uiam animæ non intelligere aliquid superius anima, uidelicet eque intellectum imparicipatum, nequē participatum, sed solum intelligere tertium gradum rerum, animam rationalem acceptam secundum omnes illos tres status, uidelicet ut est possibilis, & ut in habitu, & ut agens. Cum autem Aristoteles dicit: *quæ cognoscit animam*, dicit Simplicius intelligere per animam, aggregatum omnium animarum in homine, inquit enim animam rationalem progressam in corpus, ut in aliis animabus mortalibus, quas ipse uocat secundas uitas, nempe vegetalem, & sensitiuam, quare cum homo sit quid unum, hæc quoque tres animæ faciunt unum aggregatum, quod hic ab Aristotele uocatur anima ad differentiam particulæ animæ, quæ est sola pars suprema huius animæ, nempe pars rationalis; sensus ergo uerborum Aristotelis est, de particula animæ rationali, per quam anima tota contemplatur, & sapit, tota enim anima dicitur contemplari, non tamen per se totam, sed solum per partem intellectuam.

Verbum autem, *cognoscit*, & uerbum, *sapit*, dicit Simplicius significare duas illas intellectus nostri operationes, secundum quas uocatur intellectus contemplatiuus, & intellectus practicus de quibus utriusque loquitur Aristoteles in sequenti parte, quare uerbum, *cognoscit*, significat intellectum contemplatiuum, *sapit*; autem significat intellectum practicum, nam uerbum Græcum est, *episthē*, quod potius uerendum est, prudens est, seu prudenter agit, quam *sapit*, & hanc duorum uerborum expositionem multi sequuntur, ut per hæc duo uerba denotet Aristoteles duas operationes proprias animæ nostre rationalis, quæ hic uocatur ab Aristotele particula animæ, secundum quam anima tota dicitur cognoscere, & sapere. Hæc est expositio huius primæ partis allata a Simplicio, in qua notare possumus Simplicium esse eius opinionis, nempe, quod tres illæ partes animæ, vegetatiua, sensitiua, & intellectuua, sint tres formæ essentialiter distinctæ, non tres tantum potentie uniusmet formæ, nam dicit animam rationalem in corpore humanum progressam iungi aliis secundis animabus, seu secundis uitis, at quomodo diceretur illis iungi, si una esset ipsarum omnium substantia? sunt igitur apud Simplicium tres animæ in homine.

Reprehenditur a recentioribus Simplicius non modo in his omnibus, quæ de eius sententia retulimus, sed in aliis quoque multis, quæ ab ipso hic diffusè dicuntur de natura, & de conditionibus animæ rationalis, quorum nos nullam mentionem facere uoluimus, cum ad
huius

huius loci interpretationem nū artineant, propterea etiam recentiorum disputationem contra illa inofficere decreuimus, vt ab hoc loco alienissimam. Quædam solum in hac expositione considerabimus, quæ ad huius loci intelligentiam conferre arbitramur. Carpitur primum Simplicius, quod dicat Aristotelem per particulam animæ significare animam rationalem secundum illos tres itas & in hoc ego puto Simplicium iure reprehendi, & falsam esse eius opinionem, quia Aristoteles his verbis non potest complecti intellectum agentem, si non est pars animæ humanæ, vt putauit Alexander, quo fit, ut Aristoteles de ipso in hoc libro agat secundario non primario, & consequenter non sit ipsius mentio facienda in hoc primo textu, quæ nos in præmissis est, in præmissis enim non proponitur tractanda, nisi illa, quæ primaria intentione sunt considerata, vt aliis notauimus in primo textu octauo libri Physicorum, vbi Aristoteles non proponit de æterno motore agendum, sed solum de æterno motu, quia scopus non est agere de motore, sed solum de motu æterno, agitur tamen de motore propter motum, quia effectus non potest cognosci sine cognitione suæ causæ, & ita tractatio de primo motore est pars tractationis de motu, quia de eo agitur propter motum æternū. Itā hic intentio Aristotelis hæc vna est, agere de anima intellectiua humana, & de eius operationibus, sed quia non potest operari sine auxilio agentis externi, sicuti oculi non potest videre colores sine auxilio externi illuminantis, ideo agere oportuit de intellectu agente non per se, sed propter intellectum humanum, qui abique illius ope non potest intelligere. Tota igitur tractatio est de intellectu humano, etiam illa, quæ fiet de intellectu agente, cum non propter se fiat, sed propter intellectum humanum. Tota igitur difficultas in hoc posita est, an intellectus agens sit pars animæ humanæ, ut Simplicius, & Themistius & Aueroes, & Latini voluerunt; an non sit, vt voluit Alexander, nam si est pars animæ humanæ, absque dubio hic comprehenditur sub appellatione particulæ animæ, qua de re inferiorum nostram scribimus opinionem, sicut etiam fecimus in nostro libro de intellectu agente. Hic uolo unica ratione contra Simplicium, & alios omnes aduersarios uti, quæ ex eorum placitis desumitur. Nomen animæ, vt omnes consentunt, respicit corpus, non enim dicitur anima, nisi corporis, ideo illi, qui dicunt intellectum esse immaterialem, & abstractum, dicunt ipsum secundum se vocari intellectum, vt autem in corpore est, vocari animam, & hac ratione tractari ab Aristotele in his libris, non ut est sine corpore. Definuit enim animam esse adum corporis, ergo intellectus vt in se manens, cum non respiciat corpus, non

Lacobi Zab. de Anima.

potest vocari anima, saltem prout nomen animæ sumitur ab Aristotele in his libris, quare non potest comprehendere intellectus agens sub his verbis: *particula animæ*, quia siue sit Deus, siue sit aliquod humanum, non est forma corporis, & est potius intellectus, quam anima, vnde fit, vt dum de possibili intellectu loquimur, vocamus ipsum *scilicet animam intellectiuiam*, seu animam rationalem, & animam humanam, sed non sic de agente, nemo enim ipsum appellauit vnquam animam agentem, sed intellectum agentem, sed omnes penitus ipsi attribuunt nomen intellectus, nūquam nomen animæ. Ego igitur puto, per particulam animæ, Aristotelem nō significare nisi intellectum humanum tum ut possibilem, tum vt in habitu, eadem enim est substantia, quæ modo possibile vocatur, modo in habitu, sed non intellectum agentem. Confirmatur, quia hæc particula animæ, est illa, quam in 155. vocauit existimationem, at nomine existimationis nō comprehenditur intellectus agens, hic enim nunquam vocaretur existimatio; & in textu quinto patet Aristotelem hoc nomen tribuere intellectui possibili, vt eius proprium, & quo ipsum possibilem intellectum denotare vult tanquam per propriam conditionem.

Reprehenditur etiam Simplicius a recentioribus in expositione illius dictionis, *anima*, prout ab Aristotele sumitur, ut cōtradictoria a particula animæ. Dicebat enim Simplicius, Aristotelem nomine animæ intellexisse totū aggregatum omnium animarum in homine, per particulam verò animæ animam rationalem, quæ est pars illius aggregati. Hi verò cū reneant cum Latinis, unicam esse animam in homine, quæ dicatur rationalis, & sit prædita omnibus potentiis animæ sensitiuæ, & vegetalis, nituntur euertere Simplicij sententiam, & ostendere, quod Aristoteles nomine animæ, hic intelligit ipsam substantiam animæ rationalis, per particulam autem animæ intelligit potentiam ipsam intellectiuiam, de qua locutus est in hoc tertio libro, nam intellectus, qui in hoc libro considerandus est, non significat formam substantialem, & substantiam ipsam animæ, sed solum quandā supremam huius animæ potentiam, seu aptitudinem, seu præparationem ad intelligendum res omnes, & ita secundum eos Aristoteles non inuestigabit naturam animæ intellectiuiam, sed solum potentiam intellectiuiam, quam vocabit nomine intellectus, quam sententiam dicunt esse Alexandri, quem admodum etiam Aueroes multis in locis, præsertim in Comment. 5. huius tertij eam Alexander ascribit, & confutat. Vñ itaq; planissima esse scdm eos horum uerborum interpretatio, vt Arist. dicat, se adurum esse de illa potentia animæ, qua contēplatur, & sapit, nēpe de potentia intellectiua, reuera. n. p. p. ut est hic loquedi

Aaa 3 modus,

Iacobi Zabarellæ Patauini

modus, quia per hanc potentiam animam intelligit. Ad hanc expositionem comprobandam, & sententiam Simplificij confirmandam ipsi plurimis argumentis vtuntur, & longam faciunt disputationem de pluralitate animarum in eodem supposito, de qua rescripsimus nos libro nostro de facultatibus animæ. Alia est tamen prædictorum verborum expositio, quæ est Themistii, videlicet, videlicet quod sit quidam modus loquendi, quo Aristoteles non ipsi animæ, tribuat, quod cognoscit, & sapit, sed ipsi composito animato, vt homini, & sensus verborum sit. De particula animæ, qua homo cognoscit, & sapit. Ita exponit Themistius, hanc ego puto esse mentem Aristotelis hic; qui vbiq; in his libris prohibet, ne ipsi animæ tribuamus operationem aliquam, sed semper corpori per animam, vt corpus ipsum animatum dicamus esse illud, quod operatur, animam verò id quo operatur. Ideo in tex. vigesimo quarto secundi libri dicit Aristoteles, anima est id, quo primo viuimus, sentimus, mouemur, & intelligimus; & Clarus in sexagesimo quarto primi dicit, melius esse, vt non dicamus animam misereri, discere, cogitare, sed hominem animam, & subdit, qui dicit animam irasci, dicit animam texere, vel ædificare. Ideo si ista Aristoteles hoc nobis præceptum dedit, non est credendum, quod hic sibi aduerteret, & propriè loquendo dicat animam cognoscere, & sapere, sed quando tum hic, tum alibi attribuit animæ aliquam operationem, debemus loco animæ intelligere ipsum corpus animatum, vt sit modus quidam loquendi, sicut etiam dicere solet Aristoteles scientiam de natura, id est scientiam de rebus naturalibus. Sic enim Aristotelem interpretatur Auerroes in primo tex. primi libri de cælo. Hanc ego puto optimam & planissimam omnium esse huius loci interpretationem. Quod attinet ad verba illa, & cognoscit, & sapit, multi sequuntur Simplificium, quod Aristoteles per cognoscit, significet contemplatiuum, & per sapit actionem, sic enim etiam Themistius exponit, sed aliqui etiam de ferunt Simplificium, & iure, quia hæc non est mens verborum Aristoteles, quia licet *ἡ ψυχή*, pertineat propriè ad vitam actiuam, *ἡ νόησις*, non potest propriè significare vitam contemplatiuam, sed significat quid cõe intellectui, & sensui, vt Aristoteles superius dixit in tex. 150. huius tertij libri. Ideo non potuit Aristoteles his verbis respicere differentiam contemplationis, & actionis, neque has voluit exprimere, sed solum hoc respexit, vt exprimeret differentiam aliquam, qua intellectum à sensu separaret. Omnis enim potentia sensitiva de qua egit Aristoteles superius, sunt cognoscitiua, sed his non conuenit sapere, id est prudenter agere, seu prudentem esse. Est et consideranda duplicatiua coniunctio, quæ Aristoteles dicit: *Et cognoscit, & sapit*, quæ facit talem verborum sensum, de particula animæ, quæ

non solum cognoscit, vt sensus, sed et sapit, quod quidem sensui non competit. Itaque verbum *cognoscit*, ponitur vt cõe intellectui, & sensui, vt bñ ait *sapit*. vt proprium intellectus, ad signifi candum se agere velle de alia quodã noua anime parte. Aliqui aut sunt, qui licet rectè dicant Aristoteles dicere *sapit*, ad distinguendam intellectum a sensu, non rectè tamen dicunt, quod, *cognoscit*, ponatur ad distinguendam intellectum a potentia motiua, quia cum Aristoteles de hac nondum locutus sit, neque huius conditiones docuerit, non potuit hanc respicere, sed id solum respexit, vt diximus, vt afferret conditionem intellectus, quæ est ei communis cõ sensu, ut postea aliam conditionem adduceret qua intellectus distinguitur a sensu. Notandum autem, quod poterat Aristoteles alias quoque conditiones afferre, quibus differret intellectus a sensu, tanquam eius proprijs non minus, quam sapere, sed satis habuit hanc vnam nominare, quæ notissima nobis est, tanquam pertinet ad vitam actiuam, alie namque conditiones propriæ ipsius intellectus, de quibus Aristoteles sequenti parte mentionem faciet, sunt nobis magis ignotæ, & absconditæ.

Sive separabilis existens, sive non separabilis secundum magnitudinem, sed secundum rationem. Hæc est secunda pars huius contextus, quæ duas habet expositiones longè diuersas, nam Simplificius, Ioannes Grammaticus, & Plutarchus putarunt, Aristoteles his verbis proponere quoddam quæsitum de hac particula animæ inuestigandum, vt sensus sit. Considerandum est de hac animæ particula, an sit separabilis, an inseparabilis. Sed licet in hoc conueniant, tamen differant in ipsorum verborum interpretatione; Simplificius enim dicit, intellectum humanum diuidi in tres illos status, possibilem, in habitu, & agentem, ita tamen vt horum trium non tres sint substantiæ, sed vna, & differentia sit tantum in modo essendi, & in diuerso statu eiuſdem substantiæ; ideo per *magnitudinem*, ipse exponit substantiam ipsam intellectus, & vult quætionem Aristoteles esse, an illi tres status significant differentiam secundum substantiam ipsius intellectus, an potius non diuidatur secundum substantiam in tres, sed solum in tres distinctos secundum rationem, non secundum substantiam. Ioannes Grammaticus per *magnitudinem*, intelligit corpus, & dicit, quætionem proponi ab Aristoteles, an intellectus sit separabilis a corpore re ipsa, an non re, sed solum cogitatione, quod id est, ac si dicamus, an sit mortalis, an immortalis. Plutarchus verò per *magnitudinem*, intellexit substantiam animæ, ut etiam Simplificius, sed in alio sensu, non enim intellexit separationem in tres illos status, sed ab aliis animæ partibus, ut Aristotelis quæstio sit, an intellectus sit separatus a parte sensitiua, & a parte nutritiua secundum

secundum substantiam necne, id est an sit substantia distincta ab aliis partibus anime, an potius sit eadem earum omnium substantia, quæ distinguatur solum secundum rationem, sicut illi dicant, qui ponunt in homine unam tantum animæ substantiam, distinctam tamē per varias potentias, hæc enim etiam Plutarchi sententia fuit, ut hic de ipso apud Ioannē Grammaticum legere possumus. Sed reuera hi omnes peccant errore communi, qui putant, Aristotelem his verbis proponere theorema discutiendum de anima, cum tamen è contrario Aristoteles proponat quoddā, quod dimittere vult, sicut bene Themistius, & Averroes, & S. Thomas exposuerunt, qui dicit, Aristotelem his verbis Platonem respicere, qui ponebat tres animæ partes loco, & subiecto distinctas, concupiscibilem in hepate, irascibilem in corde, & cognoscitivam in cerebro. Ideo Aristoteles, qui non vult in hoc libro hoc considerare, an intellectus habeat propriam partem, & proprium locum in corpore distinctum a locis aliarum animæ partium, dicit hic: *Sive separabilis existente, sive inseparabilis*, non dicit esse considerandum, an sit separabilis necne, sed talis est modus loquendi, ut potius significet talem sensum. Quicquid sit de ea difficultate, an sit separatus loco ab aliis partibus animæ, de ea non disputat, quærendū solum erit, *Quam habeat differentiam*, &c. quare respiciendo modum loquendi, aperitissimum est, Aristotelem proponere aliquid dimittendum, non aliquid tractandum de intellectu, & hæc verba claudenda sunt per parenthesis, ut postea duo tantum tractanda proponantur, vnum, quam habeat differentiam; alterum, quo modo fiat intelligere. Quod autem Aristoteles hic intelligat separabilem, & inseparabilem respiciendo dictam Platonis sententiam, cognoscere possumus in aliis locis in his libris de anima, ubi utitur eisdem verbis, & manifestè Platonem respicit, nam in textu quadragesimo huius tertij proponens agendum de potentia motiva ipsam vultur verbis, quærit enim, an sit separabilis ratione tantum, an magnitudine, at certum est, Aristotelem ibi non intelligere separabilem eo modo, quo hic Græci illi dicunt, quia ille sensus potentæ motrici aptari minime potest, non enim possumus intelligere, an sit æterna, an mortalis, neque an sit diuisibilis in dueros status, ut apud Simplicium anima intellectiua; sed ea verba ab omnibus intelliguntur propter Platonem dicta, quare etiam hic eundem sensum habere credendum est. Similiter in textu decimono non secundi libri proposuit Aristoteles duas quæstiones. Vna fuit, an quælibet dictarum potentiarum animæ sit anima, an pars anime. Altera fuit, si est pars anime, an sit separabilis ratione solum, an etiam loco, nam Plato, & te-

cundum essentias diuersas, & etiam secundum diuersa loca in corpore, quibus singule insidebant, eas se inuicem separabat. Aristoteles verò ibi in textu vigesimo, & vigesimo secundo probat, eas non esse separatas loco, quia omnes totum corpus informant, & occupant, quare accipit alterum membrum, videlicet, quòd sola ratione, & mente separatae sint à se inuicem hæ partes animæ, non re, quare simul sunt. Possumus igitur videre, eundem esse Aristoteles sensum hic, & ibi, & quòd hic dicit: *magnitudine*, esse id, quòd ibi dixit, loco; sunt enim secundum magnitudinem separatae, si occupent diuersa corporis loca, ut Plato vult. Sed dubium hic occurrit locis opportunum, quare hic Aristoteles non proponit hoc quærendum de humano intellectu, sed potius ut dimittendum? nonne ad plenam humani intellectus cognitionem requiritur etiam, ut dicimus, an sit distinctus loco ab aliis partibus animæ, nec ne? Aliqui ad hoc respondent, Aristotelem nolle hic hanc quæstionem discutere, quia non pertinet ad libros de anima, sed ad libros de partibus animalium, is enim est idoneus locus cognoscendi, an in vna animalis parte sit una animæ pars, & alia in alia, an omnes vbiq; ideo dicunt, hanc quæstionem dissolui ab Aristotele in quarto capite tertij libri de partibus animalium, ubi loquitur de corde, & ostendit omnes simul animæ potentias in corde radicari, quo fit, ut non sint separate per diuersas corporis partes. Hæc responsio mihi placere non potest, quia neque verum est, quòd Aristoteles ibi hanc quæstionem discutat, neque est rationi consonum, quòd quæstio hæc tractetur in libris de partibus, sed pertinet ad libros de Anima. Quòd eo in loco quæstio hæc non soluatur, patet legentibus caput illud, ubi enim neque nominatur hæc potentia animæ, ut diuersa, neque ullum uerbum apud Aristotelem ibi habemus de his, neque de sententia Platonis, ad quem, nihil est in eo capite, quòd referri possit, neque ubi hæc uerba leguntur, separabilis ratione, vel separabilis loco. Quod autem ad libros de partibus hæc consideratio non pertineat, manifestum est, quia libri illi præcedunt libros de anima, quare ibi nullam adhuc habemus partium animæ notitiam, cum ibi formam ignoremus, & in sola animalium materia vertemur, materia enim sunt ipse animalium partes, quarum Aristoteles causas finales ibi quærit, videlicet officia, & operationes singulorum, idque ibi sufficit ad ipsarum partium cognitionem. Itaque si hæc partium officia cum partibus animæ confundamus, & ex libris de partibus solutionem huius liti delumere uelimus, an partes animæ sint loco distinctæ, ut Plato uoluit, an solum ratione, ut Aristot. potius sententiam Platonis inde colligemus, Aristotel.

Iacobi Zabarella Patauini

quoniam officia partium diuersarum sunt, & quod uni membro dicatum est, alteri non conuenit, quare distincta diuersis locis officia cernuntur. Igitur si ex his libris argumentum transferamus ad partes animæ, potius iudicabimus, eas esse loco distinctas, sicut officia quàm ratione tantum.

Ex ipsa quoque terminorum consideratione res clara est, nam declarare, an partes animæ sint separatae loco in animali, ad eum librum pertinent, qui & de partibus animæ tractat, & nosas supponat partes ipsius animalis, non ad illud, in quo adhuc ignorantur partes animæ, pertinet igitur ad librum de anima, qui supponit intellectus fuisse libros de partibus animalium. Ego dicendum puto, quod Aristoteles reiciat nunc istam considerationem, quia rei veritas, quantum sufficit, iam declarata est in secundo libro de anima, a textu decimonono vsque ad vigesimum tertium, in textu enim decimonono manifestum est, quod Aristoteles eam proponit ut ibi soluendam, & statim subiungit, non esse difficile ostendere, in quibusdam animæ partibus, quod non sunt loco separatae idque statim incipit ostendere in contextu vigesimo, deinde in contextu vigesimo secundo manifestè profert sententiam suam, quod loco non sunt a se inuicem separatae, & hoc dicit esse clarum de omnibus partibus animæ, præterquam de intellectu speculatio, de quo dicit dubium esse, & nihil ad huc manifestum esse, quia videtur genus quoddam aliud animæ esse, & ab aliis inseparabile, vt perperum a corruptibili. Vbi aduertendum est, quod quamuis Aristoteles ibi loquatur de separatione partium animæ accepta pro ipsarum distinctione secundum locum in corpore, tamen de intellectu speculatio non dubitat, quia videtur separabilis hoc modo, id est, quod videatur in corpore in propria parte, & in proprio loco seorsum ab aliis animæ partibus, quia iam de omnibus partibus, quæ sunt actus corporis, intelligi uoluit, quod in eodem animali non sunt loco separatae, sed dubitat de alia eius separabilitate, videlicet a corpore, quia videtur esse immortalis, & perpetuus, pertinet tamen ad propositum considerano huius separabilitatis, vel inseparabilitatis, quia hanc altera, de qua ibi reuera sermo est, insequitur, nam si sit immortalis, & a corpore separabilis, est etiam secundum substantiam separabilis, ab aliis animæ partibus. Sed ob ea, quæ ibi dicuntur ab Aristotele de intellectu speculatio, non debuit hic dimittere solutionem huius difficultatis, pertinet enim omnino ad libros de anima, & in secundo libro non fuit soluta, & prius eius locus est tertius liber, in quo agitur

de intellectu, quare in hoc libro solui debuit, cur ergo Aristoteles in præsentia hanc proponit vt reiciendam? sciendum est, aliud esse loqui de humano intellectu, aliud esse loqui de intellectu speculatio. Humanus enim intellectus est ille, qui constituit quartum gradum vitæ, cuius passim meminit Aristoteles in secundo libro, quem vocat modo intellectu, modo cogitatum, modo opinatum, vt in secundo libro uidere est, & hic intellectus est ille, qui primum dicitur possibilis, postea in habitu. Intellectus autem speculabilis non est solus intellectus humanus, sed cum interuentu intellectus extrinsecus accedens, qui est intellectus agens, hic enim non est humanus, sed diuinus, speculatio enim est suprema, ad omnium aliarum nobilissima operatio nostri intellectus, ad quam solus ipse non sufficit, sed eget auxilio intellectus agentis, vt in hoc libro Aristoteles declaraturus est. Ideo cum dicimus intellectum speculatum, dicimus quidem intellectum humanum, sed cum interuentu diuini, cuius merito speculatio est operatio præferens magnam excellentiam, a diuinitatem. Idco quando Aristoteles simpliciter locutus est de intellectu humano, tanquam de quarto gradu vitæ, de hoc nunquam dubitauit, sed quando dubitauit, dubitauit de speculatio, propter interuentum agentis, vt in illo textu vigesimo primo secundi libri, & in vndecimo, & trigesimo secundo eiusdem. Huius autem veritatis argumentum firmissimum sumitur ex Aristotele in Textu vigesimo secundo illius libri, postquam enim in Vigesimo primo dixerat, dubium esse de intellectu speculatio, an sit separabilis, necne, subiungit in uigesimo secundo, quod de reliquis animæ partibus nullum dubium est, quod non sunt separatae loco, vt quidam dicunt, id est Plato; sed sola ratione, & aliqua harum recensens nominat opinatum, quod apud Aristotelem semper significat quartum gradum vitæ, quæ etiam vocat intellectum, & de quo agit in hoc tertio libro, & quem significauit hoc in loco per particulam animæ. Manifestum est hoc legentibus totam primam partem secundi libri, nam numerus Aristoteles quatuor gradus vitæ in textu terdecimo, quartum gradum vocat intellectum, in decimo octavo eundem vocat cogitatum, *de partibus*, deinde in uigesimo secundo vocat opinatum; in uigesimo primo iterum vocat *de partibus*, deinde in uigesimo nono simul vocat & *de partibus*, & *de* sed clarius patet hoc in postrema parte, secundi libri, ea videlicet, quæ est de imaginatione a textu centesimo quinquagesimo quinto, vsque ad centesimum sexagesimum secundum, ubi distinguit existimationem ab imaginatione; & sub existimatione ponit opinionem, scientiam, & intellectum; in principio autem

tertij secundum Auerrois diuisionem incipit loqui de existimatione, igitur existimatio est intellectus humanus proprie acceptus, sub quo continetur opinio, quare opiniatum non potuit in illo textu vigesimo secundo secundi libri significare, nisi quartum gradum vite, qui etiam dicitur intellectus, & dianoeticus. Nec possunt alij dicere, Aristotelem intelligere imaginatiuum humanam, quia Aristoteles in illo vltimo tractatu secundi libri cum magna diligentia distinguit opinionem ab imaginatione, nec vnquam apud Aristotelem inuenimus, quod sub imaginatione ponat opinionem. Sed clara res est ex consideratione ipsius opinionis, opinio enim non solum enunciativa est, sed etiam discursiua, nam syllogisticus Topicus opinioem generat, non scientiam, at & discurrete, & affirmare, & negare est proprium intellectus, vt Aristoteles docebit in hoc tertio libro, nam neque sensus, neque imaginatiua, neque vlla alia potentia cognoscitiua, affirmare, aut negare potest, quare patet opinioem esse operationem intellectus proprie accepti non imaginatiuum. Ad propositum igitur redeundo, patet Aristotelem in Textu vigesimo secundo secundi libri clare dixisse, quod gradus intellectus non est separabilis loco ab alijs partibus animæ, quare questio est soluta, & iure hic dimittitur ab Aristotele. Quod si quis dicat, nonne saltem soluere deberet questionem de intellectu speculatiuo, cum iam de hoc rem dubiam esse dixerit respondeo satis fore distinctionem intellectus humani ab intellectu agente, quam facit Aristoteles in hoc tertio, postquam enim intellectum speculatiuum in hos duos resoluimus, humanum, & diuinum, nulla dubitatio remanebit, nam intellectus agens non est intellectus humanus, neque pars animæ humanæ, & est omnino separatus a materia, vt asserit hic Aristoteles, quare non est dubium, quod est separatus ab alijs partibus animæ, & ab homine ipso. Hoc autem secluso non remanet de intellectu speculatiuo nisi intellectus noster passiuus, de quo, iam diximus, solutam esse questionem ab Aristotele in textu decimonono vsque ad vigesimum tertium secundi libri, igitur dubitatio de intellectu nostro iam est soluta, super agentem autem non cadet, proinde recte facit Aristoteles, eam in presentia reiiciens, & sensus verborum est. Quicquid sit de illa difficultate propter sententiam Platonis, de qua alias sententiam meam protuli, nec de ea amplius locuturus sum, declarandum propono de hac particula animæ quam habet differentiam, & quomodo fiat intelligere.

Considerandum, quam habeat differentiam, & quomodo fiat intelligere. In hac tertia parte Aristoteles duo theorematum proponit discuti-

enda de hac anime particula. Vnum est, *Quam habeat differentiam.* Alterum, *Quomodo fiat intelligere.* Primum theorema ab Auerro, & a Ioanne Grammatico ita exponitur, vt Aristoteles proponat declarandam differentiam, quæ habeat intellectus a sensu, & ab alijs virtutibus cognoscitiuis, quam expositionem Simplicius confutat hac ratione. Quia iam prius declaratum est, intellectum differre ab alijs potentijs animæ, nam in superiori parte docuit Aristoteles differentiam inter sentire, & intelligere, deinde etiam inter existimationem pro intellectu sumptam, & imaginatiuam, ac sensum. Ideo ipse aliter exponit, & inquit, cum satis declarata sit ab Aristotele differentia, qua differat anima rationalis ab alijs animæ partibus, hic Aristoteles proponit solum declarandam eam differentiam, quam anima rationalis habet in seipsa, videlicet quatenus diuisibilis est in tres illos status, & dicitur possibilis, in habitu, & agens, & ita intelligit Simplicius differentias intellectus diuisas, non constitutas. Hæc Simplicij sententia accipienda non est, quia iam ostendimus, quod Aristoteles sub particula illa animæ, de qua agendum proponit, non potest complecti intellectum agentem. Præterea hæc statuum diuersitas est accidentalitatis ipsi intellectu, vt etiam Simplicius ipse non negat, ideo non est conueniens, vt Aristoteles proponat de intellectu declarandam hanc differentiam, quæ ipsi accidentalitatis est, sed rationi consonum est, quod proponat Simpliciter declarandam humani intellectus naturam sine aliqua coactione ad hunc, vel illum statum, hæc enim tractatio est verè essentialis, non illa, quam imaginatur Simplicius. Præterea, si Aristoteles hoc voluisset, dicere debuisset differentias in numero plura, quia differentia diuisiua semper sunt plures, nunquam vna. Obiectio quoque, quam facit Simplicius contra alteram illam expositionem, debilis est: nam possumus separare hominem ab equo tam per illa, quæ sunt propria hominis, quam per illa, quæ sunt propria equi: potuit ergo Aristoteles distinguere existimationem ab alijs facultatibus cognoscitiuis per condiciones iam declaratas aliarum animæ partium, sed non per condiciones proprias ipsius existimationis, quæ adhuc cognita non est. Potest igitur Aristoteles significare differentiam inter intellectum, & alias animæ partes declarandam ex proprijs conditionibus ipsius intellectus quæ in sequentibus considerandæ sunt. Nec propterea ego omnino probo illam Auerro, & Ioannis expositionem, debet enim Aristoteles simpliciter, & sine vlla coactione declarare naturam intellectus, nec se restringere ad ipsam distinguendum cum hac re, vel ab illa, nam cognita eius natura consequitur postea, vt sciamus ipsum distinguere ab omnibus alijs rebus.

Iacobi Zabarellæ Patauini

bus. Idcirco arbitror ego vniuersaliter, & simpliciter verba hæc esse intelligenda, vt nomen differentie non sumatur solum pro discrimine, quo ab alijs potentijs diffidet intellectus, sed absolute pro natura, & essentia intellectus, & pro differentia substantiali ipsum constituyente, hæc enim solet communiter ab omnibus vocari differentia propter id, quod eam consequitur, videlicet, vt ea cognita, res per eam distinguatur ab alijs. Sed fumitur tamen differentia etiã absolute sine hoc respectu ad alia, videlicet, pro differentia constituyente, vt hic fumitur ab Aristotele: *Et quomodo fiat intelligere*. Alterum hic theorema ab Aristotele tractandum proponitur de intellectu, quod omnes concordēs ita interpretantur; Dixerat in textu tertio primi libri Aristoteles, se de anima locuturum, duo velle considerare, substantiam animæ, & operationes, sed accidentia eã consequentia, iure igitur hoc in loco de intellectu hæc duo proponit, quænam sit ipsius natura, & substantialis differentia, & quomodo fiat intellectio, quæ est eius propria operatio. Ideo distinguunt totum tractatum de intellectu, dicunt, Aristotelem ab hoc loco vsque ad Textum vigesimum agere de natura ipsius intellectus, deinde in vigesimo primo aggredi tractationem de eius operationibus. Sed hæc communis sententia mihi non probatur; primum quidem, non ita intelligi dictum Aristotelis in illo textu tertio primi libri, vt dicat in his libris de anima agendum esse tum de essentia animæ, tum de operationibus, sed vt de essentia animæ agat in libris de anima, deinde de eius operationibus, atque accidentibus consequentibus loquatur in sequentibus libris, qui vocantur parui naturales, hoc enim Aristoteles clarè testatur in principio libri de sensu, & sensibus, qui omnium paruorum naturalium primus est, ideo libri de anima dicati sunt ab Aristotele declarando principio formali corporum animatorum, videlicet animæ ipsi, & eius essentia, & natura, sed cum hæc non possint declarari sine aliqua consideratione operationum animæ, ob rationem, quam mox tangemus, ideo videtur Aristoteles in his libris loqui etiam de operationibus animæ. Non est tamen verum, quia de ijs agit propter naturam animæ cognoscendam, non propter seipsas; ideo videmus in paruis naturalibus Aristotelè fusè locutum esse de pluribus operationibus, licet de eisdem etiam in libris de anima egerit, quoniam in libris de anima leuiter consideratæ fuerant, quantum sufficiens erat pro ipsa animæ natura cognoscenda, sed simpliciter loquendo, ea cognitio non erat sufficiens, aliqua tamen fuerunt operationes animæ, de quibus Aristoteles in libris de anima coactus fuit propter cognitionem animæ ita fusè, & diligenter loqui, vt postea non opus fuerit de

eisdem accuratius loqui in paruis naturalibus, cuiusmodi sunt operationes intellectus: nam ad cognoscendam intellectus naturam necessarium fuit diligentissimè eas declarare in libris de anima, per hoc tamen non fiat, quin libri de anima sint vocandi de anima tantum, non de operationibus animæ, non est enim sumenda libri appellatio ab ijs, quæ propter aliud tractantur, sed ab eo, quod primario, & propter se tractatur, quod quidem vnum est ipsa animæ natura, & essentia. Hoc probatur per duorum locorum apud Aristotelem considerationem. Alter est textus ceterosinusquadragessimus nonus, secundi libri, in quo Aristoteles colligit se egisse de principio, quo animal est constitutum, id est de anima ipsa sensitua, quæ est forma, qua animal est animal, nihil dicit de operationibus, licet omnia fermè vsque ad eum locum dicta fuerint de operationibus animæ sensitua. Ratio autem huius fuit, quia Aristoteles de ijs, non propter seipsas egerat, sed vt per eas nos duceret ad cognoscendam ipsius animæ sensitua naturam. Alter locus est textus trigessimus tertius secundi libri, vbi Aristoteles dicit, ab operationibus esse procedendum ad cognitionem potentiarum animæ, intelligens nomine potentiarum ipsas substantias, & partes animæ, vt supra declarauimus, sed videtur his verbis sibi aduersari Aristoteles, qui & in principio eiusdem trigessimus tertij textus, & in textu tertio primi libri dicit contrarium ordinem esse seruandum, videlicet, vt prius essentia animæ cognoscatur, postea operationes, quæ ab ea fluunt, qui ordo est rationi consentaneus, quia operationes consequentes formam, non possunt cognosci, nisi per ipsas formæ cognitionem. Et hunc ordinem seruasse videtur Aristoteles, nam in principio secundi libri incipiens loqui de anima secundum mentem propriam, non incipit à passionibus, & operationibus animæ, sed ab ipsa animæ definitione, quomodo igitur dicit in illo trigessimus tertio textu ab operationibus ad potentias esse procedendum? At certè non sibi aduersatur Aristoteles, quia in textu tertio primi libri respicit ordinè doctrinæ, qui postulat, vt prius de ipsa animæ substantia agatur, postea de operationibus, & accidentibus, vt reuera facit Aristoteles de his tractatus postea in paruis naturalibus, ideo tractatio illa ab illis accidentibus nominatur, vt patet ex eorum librorum inscriptionibus. At in Textu trigessimus tertio respicit Aristoteles non ordinem, sed viam doctrinæ ad cognoscendam animæ naturam & singularum animæ partium, de quibus iam tractandum proposuerat, nam certè necessaria cognitio operationum animæ ad cognoscendam naturam singularum animæ partium, ideo tota hæc tractatio nõ vocatur de operationibus, sed de anima, & de sola anima intebitur, quia de ope-

de operationibus agitur non propter se, sed propter animæ cognitionem. Ex his patet, omnes inniti falso fundamento, dum dicunt Aristotelem in illo textu tertio primi libri proposuisse declarandam substantiam animæ, & accidentia eam consequentia, & ambo in his libris de anima, nam in his libris scopus non est nisi agere de anima, & declarare eius naturam. Præterea, in sequentibus videbimus, non esse verum, quod Aristoteles vsque ad textum vigesimum loquatur de ipsa animæ substantia, deinde in vigesimoprimo loqui incipiat de operationibus, & ostendere, quomodo fiat intelligere, reuera enim non solum in illo vigesimoprimo, sed in tota hac parte Aristoteles loquitur de operatione intellectus, & ante textum vigesimum primum docet, quomodo fiat intelligere. Immo videbimus in secundo contextu, quod Aristoteles tractationem de intellectu incipit statim à consideratione ipsius intelligere. Vt igitur nos mentem Aristoteles intelligamus in his verbis, notare debemus id, quod antea diximus; animam in his libris non considerari ut subiectum, sed ut principium, & esse quidem intentionem Aristotelis, sed non esse subiectum propriè sumptum: Animam autem tractari ut principium significat, eam tractari, & declarari per respectum, & relationem ad ea, quorum est principium, quia nomen principij est respectuum ad principiatam; Est autem anima principium tum corporis animati ut forma, tum operationum ut efficiens, non potuit ergo declarari natura animæ, nisi respectu corporis, & respectu operationum. Vtrunque absolutè Aristoteles in his libris, nam in principio secundi libri declarauit naturam animæ amplissimè sumptæ per relationem ad corpus, & dixit, animam esse actum primum corporis naturalis organici, id est esse formam, qua corpus naturale organicum tale est, & constituit. Ecce igitur declarationem animæ per relationem ad corpus animatum, cuius est principium formale, & actus primus. Tangitur enim in ea definitione altera habitudo, quæ est ad operationem, nam verba illa, potentia vitam habentis, significant, potentis operari, quæ deinde mutantur ab Aristotele in dictionem, organici, quæ habet eandem vim, quia organia respiciunt operationes. Postea verò Aristoteles ab hac vniuersali animæ consideratione transiens ad considerandas sigillatim singulas animæ partes, non considerat amplius respectum ad corpus, sed solum ad operationes, propterea quod de singulis nihil dicendum manebat, respectu corporis præter id, quod communiter de omni anima dixerat, ideo nobis reliquit applicandam singulis animæ partibus illam communissimam omnis animæ definitionem, sicut enim anima est actus primus corporis naturalis organici, ita

anima vegetalis est actus primus viuentis, & anima sensitua est actus primus animalis, & intellectiua est actus primus hominis, id est forma, quia homo est homo, ideo Aristoteles in textu trigesimalotertio secundi libri transiens ad particularem tractationem singularum animæ partium, proponit eas declarandas per solum respectum ad operationes, ut ex hoc cognoscamus, proprias singularum partium naturas. Hæc enim habitudo ad operationem seorsum tacta fuerat in definitione animæ, quoniam non datur vna animæ operatio communis, quæ considerari poterit, sed varijs modis diuersæ partes animæ producunt suas operationes. Hoc significauit Aristoteles in contextu trigesimalotertio secundi libri, quando proposuit esse progrediendum ab obiectis ad operationes, ab his ad potentias, sic enim proposuit considerandas partes animæ respectu operationum, nam operationes existentia potentis circa propria obiecta. Huiusmodi est tractatio tota de anima vegetali, huiusmodi est tractatio de sensu; huiusmodi etiam est tractatio de intellectu, eius enim naturam Aristoteles non declarabit alio modo, quam per respectum ad ipsius operationes, quæ dicitur intelligere: Hinc est, quod Aristoteles in hac particulari tractatione de partibus animæ, sæpè eas vocat potentias, & confundit nomen potentie cum nomine partis, quia potentia respicit operationem, ut manifestum est; at respectu corporis anima non dicere tur potentia, sed potius actus, & perfectio. Hoc igitur est consilium Aristotelis in hac tractatione de intellectu nemini cognitum, & nos per hoc soluemus multas difficultates, quas alij soluere nequeunt, & omnia Aristotelis verba facillimè interpretabimur. Hoc fundamento cognito facillè nobis erit, hæc verba Aristotelis interpretari. Proponebatur Aristoteli intellectus considerandus per relationem ad operationem, hoc est ad proprium obiectum, circa quod operatur, necesse enim est, ut inter animam & eius obiectum sit quedam certa portio, qua fiat, ut ex alterius actione in alteri operatio fiat; duo igitur in ipso debuit considerare, primum debuit secundum se considerare ipsam intellectus naturam ut seorsum ab operatione, & ab obiectis intelligibilibus cum respectu tanquam ad ea, & ostendere, quomodo ad illa se habeat, quam ad illa habeat rationem, ideo docebit ipsius nullam aliam esse naturam, quam hanc, quia est in potentia ad omnia intelligibilia, debens enim omnia recipere, debet nullius naturam in se includere. Hoc proponit Aristoteles considerandi quantum dicit: *Quam habeat differentiam*, id est quam habeat naturam respectu intelligibilium. Huic autem questionis satisfacies in textu quinto dicens, nullam aliam esse eius naturam, nisi hanc, quod

quod possibile est. Hoc non diceret Aristoteles de intellectu respectu corporis, nam respectu corporis est forma nobilissima, sed respectu operationis, quæ fit per receptionem spirituales obiectorum intelligibilium, nihil est actus secundum se, sed in pura potentia ad ea omnia recipienda. Hoc cognitio alterum declarandum relinquatur, quomodo intellectus ab hæc pura potentia transeat ad actum, & exeat in actualem operationem. Prius enim oportuit eius naturam secundum se considerare, abstractam ab actuali operatione, deinde ostendere, quomodo ducatur de potentia operandi ad actum, sic enim plene cognita erit ipsius intellectus natura per relationem ad operationem. Hoc autem secundum proponitur ab Aristotele, quando dicit: *Et quomodo fiat intelligere*, & hæc est vera interpretatio verborum Aristotelis in præfati loco. Per hæc volo, ut intelligatur diuisio huius tractatus de intellectu, quam nolui facere in principio libri, quia hoc fundamento non intellecto non poterat hæc diuisio intelligi. Diuiditur tractatus de intellectu in tres partes, prima est à primo textu vsque ad octauum, in qua Aristoteles declarat naturam, & essentiam intellectus humani respectu operationis, dum secundum se ab omni operatione abstractus accipitur. In secunda, quæ à textu nono vsque ad finem vigesimi extenditur, Aristoteles declarat secundum, videlicet, quomodo intellectus, cum sit in pura potentia, ducatur è potentia ad actum, & sic ibi discimus, quomodo fiat intelligere. In hac parte continetur tractatus de intellectu agente, cuius beneficio intellectus noster fit e potentia intelligente actu intelligens, nec poterat cognosci, quomodo fiat intelligere, nisi cognitio officio intellectus agentis. Tertia pars incipit à Textu vigesimoprimo, & extenditur vsque ad finem huius tractatus de intellectu, videlicet ad Textum trigessimum sextum, in hac dicunt alij, Aristotelem docere, quomodo fiat intelligere, sed decipiuntur, vt ex ipsa tractatione aperte dignoscemus, in ea enim Aristoteles hoc non docet, sed solum distinguit diuersos modos intellectuum, qui oriuntur ex diuersitate obiectorum mouentium intellectum, quare transit ibi Aristoteles ab vniuersali ad particularia. Prius enim docuerat, quomodo fiat intellectio vniuersaliter sumpta, videlicet ante Textum vigesimoprimum, postea in illo Textu incipit considerare diuersitatem operationum ipsius intellectus, sed nõ modum, quo fit in intellectu, aliud enim est hunc vniuersaliter considerare, aliud est ipsum in species diuidere. Nisi dicamus, quod in ex quoque tertia parte agitur de modo, quo fit intelligere, quatenus distinguuntur varij modi, quibus intellectus varias edit operationes. Possimus etiam singulas harum trium

partium in alias partes diuidere, sed hæc diuisionem diuisionem ad opportuniorem locum remittendam celsi, ad euitandam confusionem. Aduertendum est in Latino codice ita legi hæc verba: *Et quomodo tandem fiat intelligere*, sed delenda est illa dicitio: *Tandem*, quia in illa dictione *et* illud *et* superfluit, & nihil significat, nisi efficacitatem quandam sermoni adiectam, vt apud nos dicitio. *Nam adiecta* interrogatio cum dicimus, quoniam est, sed etiam si esset separata non posset significare tantum, sed potius aliquando, vt traducebat Marcus Antonius Lanua, qui loquens Chymeras Simplicij, dicebat Aristotelem dicere aliquando, ad significandum, se velle loqui de operatione intellectus progressi, quæ interpolata est, aliquando enim intelligit, ad differentiam eiusdem intellectus in se manentis, cuius intellectio perpetua, & in deficientis est, & idem cum eius substantia. Sed hæc omnia sunt fabule, & dicitio illa *et* hic nihil significat, vt diximus, nec Aristoteles cum aliqua coactione de intellectu agendum proponit, sed simpliciter, & absolute vult eius naturam considerare, qua in se Simplicij quoque concepta est.

TEXTVS II.

Si igitur est ipsum intelligere, sicut sentire, aut pati, aliquid vti que erit ab ipso intelligibili, aut aliquid aliud tale.



GGREDITVR Aristoteles tractationem de intellectu humano, quam in primo contextu proposuerat. Sed ante omnia altertantur expositores, cum duo de intellectu declaranda proposuerat, abatro ipso ordiatur. Auertros dicere videtur, quod incipiat à postremo, & hic declare incipiat, quomodo fiat intelligere, cui expositioni fauent verba Aristotelis fumentis considerandum ipsum intelligere. Alij verò dicunt, Aristotelem auspiciari à primo Theoremate declarando, videlicet quam habeat differentiam. Que sententia verior est, quamuis enim nominet hic intelligere, & consideret similitudinem quandam, quæ habet cum ipso sentire, non propterea declarat modum, quomodo fiat intelligere, sed vix ex ipsa operatione intellectus ita confusè cognita, & eius similitudine cum sensu nos ducere ad cognoscendam naturam intellectus humani, vt videbimus in progressu horum cõtextuum vsque ad textum quintum, in quo Aristo-

Aristoteles colligit ex dictis, quænam sit ipsius intellectus essentia; & natura, ad quam quomodo Aristoteles nos ducat, postea considerabimus. Hoc quidem certum est quod Aristoteles inquirat essentiam intellectus per respectum ad operationem, ideo non est mirum, si hic nominet ipsum intelligere, immò semper hoc nominabit, sed hoc Averroes non animaduertit. Sed dubium Magnus hic multorum animos torquet, videtur enim Aristoteles non seruare eam methodum, quam in Textu trigesimalotertio secundi libri dixit, in omnibus partibus animæ seruandam esse; Dixit enim; esse primo loco didendū de singularium obiectis, deinde ab his transeundum ad operationes, & tandem ab operationibus ad potentias animæ cognoscendas, quod præceptum in omnibus alijs potentijs animæ executus est. Agens enim de anima vegetali, exortus est, ab alimento; agens de visu, incipit à colore; agens de auditu, incipit à sono, & sic de alijs sensibus. Cur ergo hic similiter non incipit ab intelligibili tanquam obiecto intellectus, sed ab operatione, quæ est intelligere? & arguit difficultatem exempla adducta ab Aristotele in illo textu trigesimalotertio secundi libri, nam inter nominat intellectuum; & intelligere, & intelligibile, tanquam potentiam, & operationem, & obiectum, quare censur in ipsa quoque tractatione de potentia intellectiua seruandam esse eandem methodum, & auspiciūm ab obiecto. Omnes in hac responsione consentiunt. Ratio cur Aristoteles dixerit esse progrediendum ab obiectis ad operationes, & ab his ad potentias, nulla fuit alia, quàm hæc, quia semper fuit progrediendum à notioribus nobis, & à facilioribus, cum igitur in intellectu hæc ratio fallat (siquidem obiectum est difficultissimum cognitū, & obscurissimum) necesse fuit, præceptum quoque Aristotelis in intellectu locum non habere. Satis est, si Aristoteles illud seruet in pluribus potentijs animæ, immò in omnibus excepta sola intellectuā, in qua non potuit exordiri ab obiecto tanquam ignotissimo, sed exortus est ab ipsa operatione tanquam notiore, à qua satis habuit nos manducere ad naturam intellectus cognoscendam, non enim iussit auspicandū esse ab obiectis, quia sint obiecta, sed quia notiora, ideo ubi hæc conditio cessat, quòd sint notiora, cessat etiam præceptum Aristotelis, quòd ab his ordiendum sit. Nec obstat, quòd ibi inter exempla nominet intellectuū, nam exempli gratia ipsum nominat, quia non erat locus idoneus, in quo exciperetur, & reuera propter solam potentiam vegetalem, & sensitiuam, de quibus proxime locuturus erat, illud præceptum protulit. In declarando autem quomodo obiectum intellectus sit difficultissimum cognitū non consentiunt. Simplicius dicit obie-

tum intellectus nostri esse idens, seu rationes ideales, quæ simul cum intellectu progrediuntur in corpus, & obcurantur, nec recipi in intellectu phantasmata, nec aliquid à phantasmatis productum, phantasmata enim solum excitant intellectum, qui ex hac phantasmatum oblatione expergitur, & ita de tegitur in eo ratio idealis, quæ obscurata prius erat, hæc igitur intellectus intelligit. Est autem cognitū difficultissimum, quia non est res sensu perceptibilis, sed prorsus immaterialis, & ipsi intellectu uaturaliter insita, immò idem cum substantia ipsius. Hanc Simplicij sententiam, non est, quòd in præsentia confutemus, dabitur oportet occasio eam expendendi, videlicet in libro de speciebus intelligibilibus. Alij dicunt, obiectum intellectus esse difficile cognitū, quia non est quid corporeum, & sensile, qualia sunt obiecta omnium aliarum potentiarum animæ, sed est ipsum phantasma, quod est in anima, idque illustratum lumine intellectus agentis, & ita mouens intellectum nostrum possibilem, ideo tum quia nō est corporeum, tum quia non est obiectum intellectus nostri nisi cum interuentu intellectus agentis, qui maximè ignotus est, difficultissimum cognitū est. Hæc est communis responsio, quam ego alijs secutus sum, sed nunc diligentius considerando, in sententiam penitus contrariam deuenire coactus sum, videlicet, quòd Aristoteles de obiecto intellectus nostri hic non loquatur; quia ipsum supponit tæquam notissimum saltem cognitione consula, quæ nunc sufficit præ indaganda in intellectu natura; aliæ nanque potentie obiectum habent certum quoddam genus entis, non entia omnia, ideo non potuit sermo haberi de ipsorum operationibus, nisi prius propria singularum obiecta ab alijs rebus distinguerentur, nō enim potuit cognosci operatio animæ vegetalis, nisi ante omnia cognosceretur alimentum, nec potuit cognosci visiva, nisi cognitus esset color, non enim ab odore mouetur visus, sed à colore; obiectum autè intellectus non est hæc res, vel illa, sed omnes, idque Aristoteles vt per se notum sumer mox in textu quarto. Quoniam igitur nulla fuit opus distinctione obiecti intellectus ab alijs entibus, siquidem omne ens est intelligibile, non oportuit Aristotelem aliquā præmittere tractationem de obiecto, hæc enim nulla alia esse poterat, quàm de ente amplissimè accepto, quod quidem est per se notissimum, ideo nullam videbimus tractationem de hoc obiecto in toto tractatu de intellectu. Quòd si aliquando videtur Aristoteles de obiecto intellectus loqui in hac parte, ea non est tractatio de obiecto intellectus simpliciter sumpto, sed de varietate obiectorum, quæ varijs modis mouent in intellectu, alio enim modo intelliguntur res mathematicæ, alio naturales, ideo hæc tractatio

Iacobi Zabarellæ Patauini

fio pertinebit ad declarandam obiectorum diuersitatem, facientem etiam in operatione diuersitatem, sed non ad ipsum obiectum intellectus simpliciter declarandum, quia hoc (vt diximus) nulla indiget declaratione. Hoc autem ex hismet textibus comprobari potest, in quibus Aristoteles loquens de operatione, simul loquitur de obiecto, & ipsum nominat. In hoc enim textu colligit, quod intelligere est pati ab intelligibili, nominat ergo intelligibile, quod est obiectum intellectus, sic in textu tertio dicit, vt se habet sensus ad sensibilia, ita intellectus ad intelligibilia; deinde in quarto sumit, quod intellectus intelligit omnia entia, supponit ergo vt notum, quod omnia entia sunt obiectum intellectus, nō enim posset nominare intelligibilia nisi supponeret nobis notum, quænam sint intelligibilia, sunt enim re vera entia omnia. Patet igitur, quod Aristoteles non omnino peruerit præceptum suum in Textu trigesimo tertio secundi libri traditum. Ad indagandam enim naturam intellectus progreditur ab operatione, & ab obiecto simul, quando enim obiectum indiguit seorsum declarari ante sermonem de operatione, Aristoteles ipsum declarat, vt patet in alijs potentis animæ, vbi verò non indiguit, quia tanta habetur eius notitia, quanta sufficit ad indagandam animæ intellectus naturam, Aristoteles simul incepit ab obiecto, & ab operatione, re vera enim non poterat auspicari ab operatione sine mentione obiecti, hoc enim ne excogitabile quidem esset, mentionem autem obiecti facere nō potuisset, si fuisset ignotum, nisi prius ipsum declarasset. Vidit ergo esse notum, ideo separatim de eo nihil dixit, neque poterat in quinto textu colligere intellectus naturam, si obiectum, circa quod operatur, neque per se notum fuisset, neque declaratum, vt cuique bene philosophanni manifestū est. Quod verò dicunt obiectum intellectus esse phantasma illustratum ab intellectu agente, in errorem manifestum labuntur, à phantasmate enim sumpto representatiuè transeunt ad phantasma formaliter acceptum, phantasma quidem mouet intellectum, non tamen secundum suum esse formale, sed secundum esse representatum, & vt stans pro re, quam representat, vt phantasma equi imprimit in intellectu speciem equi, nō speciem phantasmatis, cū igitur de obiecto intellectus loquimur, non debemus spectare ipsum phantasma formaliter acceptum, sed rem, quæ à phantasmate representatur intellectui, hæc enim dicitur intelligi, non phantasma. Ideo Latini rectè loquuntur, dum de obiecto intellectus nostri controuerfantur; alij nanque dicunt, ens, quatenus est ens, esse obiectum intellectus, alij quidditatem, seu quidditatem naturalem, sic enim res ipsas respiciunt à phantasmaibus re-

presentatas, non phantasmata ipsa representantia, & non pro se sumpta, sed pro rebus ipsis, quorum sunt phantasmata. Nec propterea negamus, phantasma mouere intellectum, immo hoc asserimus, sed solum dicimus, quod non mouet pro suo esse formali, sed pro esse representato. Dum igitur loquimur de obiecto intellectus, debemus res ipsas respicere, quare notissimum est, quidam sit obiectum intellectus, sunt enim entia omnia, phantasma autem consideratio pertinet ad declarationem modi, quo res ab intellectu intelliguntur, non ad declarationem ipsius obiecti, quia non possumus cognoscere modum, quo res mouent intellectum, & ab eo intelliguntur, nisi cognoscamus, quod res mouent sensus, & sensus mouent phantasia, & phantasia mouet intellectum. Ideo hæc de re loquitur Aristoteles postea, quādo declarabit modum, quo fit intelligere. Debemus igitur dicere, quod ratio, quæ hic ab omnibus adducitur ad ostendendum, quod ignotissimum est obiectum intellectus, re vera hoc non ostendit, sed solum significat occultissimum, & cognitum difficillimum esse modum, quo fit intellectio, quoniam & intellectus agens, & phantasia sunt res insensibiles, & absconditæ. Ad rem igitur redeuntes dicimus, Aristotelem in his textibus ex operatione intellectus circa obiecta intelligibilia velle notificare quædam ipsius intellectus attributa, prout respicit operationem, per quæ nobis tandem declarat ipsius intellectus naturam, & in hoc secundo contextu ostendit primum hoc attributum, quod intelligere est pati, proinde intellectus in intelligendo patitur. Hoc quomodo conferat ad intellectus naturam declarandam, postea suo loco videbimus, nunc satis est, si intelligatur, quomodo ostendat Aristoteles, quod intelligere est pati. Probat hoc Aristoteles faciens in hoc textu hanc consequentiam si intelligere est sicut sentire, ergo intelligere est pati ab obiecto intelligibili, vel aliquid aliud tale. In qua consequentia tria nobis consideranda proponuntur, antecedens, consequens, & vis ipsius consequentis. Quod ad antecedens attinet, aliqui volunt, ipsum esse merè conditionale, aliqui categoricum, vt accipiat si, pro quia, aliqui etiam dicunt, esse re vera conditionale, sed vim habens categorici, quia quod Aristoteles sub conditione profert, est simpliciter, & absolute verum, & per se notum, videlicet, quod intelligere est sicut sentire. Prima positio est Simplicij, qui dicit Aristotelem hic non absolute loqui de omni intelligere neque absolute essentiam humani intellectus inuestigare, sed vt contracti ad primum statum, qui est imperfectionis, videlicet vt progressi, ideo vult sensum verborum esse hunc si sumatur illud intelligere, quod est sicut sentire, illud intelli-

gere

gere est pati, nam intelligere intellectus prægressi est sicut sentire, ideo est pati; at intelligere intellectus in se manens non est vt sentire, ideo non est pati, de hoc hic Aristoteles non loquitur. Videns enim Simplicius ea, quæ in his textibus dicuntur ab Aristotele de natura intellectus, re vera non præferre illam excellentiam, & diuinitatem, quam Simplicius ipse nostro intellectui tribuit, ideo ad hoc confugit, quod Aristoteles non loquitur absolute de intellectu nostro, sed vt accepto solum in statu progressionis, & imperfectionis. Sed nõ est opere precium, vt has Simplicij fabulas in omnibus rebus confutemus, satis erit in Textu quinto ostendere, quod Aristoteles declarat naturam intellectus nostri simpliciter sumpti, & secundum omnes status, quod quidem eo in loco facillimè demonstrabimus. Nos igitur dicimus, antedecens Aristotelis esse categoricum, & accipi, si pro quia, vel saltem esse conditionale habens vim categorici, nam parum refert, vtro duorum modorum dicamus, quia sufficit, si, dicamus hoc antedecens etiam simpliciter prolatum verum esse, intelligere est sicut sentire, vt apparebit cū eius sententiam declarauerimus. Sentus igitur huius antedecens est hic, si est verum, vt est verissimum, quod intelligere, id est omne nostrum intelligere est sicut sentire. Quod si Aristoteles voluisset hoc esse merè conditionale, sicut Simplicius voluit, debuisset vti modo subiunctiuo sic, si intelligere sit, vt sentire; at tamen vltus est indicatiuo. Sed cū per hoc antedecens innuat Aristoteles similitudinem quandam intellectus cum sensu, & eam nõ exprimat, videndum est, quam similitudinem intelligat, cum certū sit, eos non in omnibus similes esse. Ioannes Grammaticus, Simplicius, & Aueroes, parū diuertim afferunt expositionem. Ioannes dicit, Aristotelem significare, quod intellectus est in potentia, sicuti sensus, quæ expositio admittenda non est, quia ex hoc antecedente, quod intelligere est sicut sentire, Aristoteles postea plura consequentia colliget. Inter cætera colliget hoc in Textu tertio, quod est potentia tale, ergo Aristoteles colligit idem ex seipso, intellectus est potentia sicuti sensus, ergo est potentia tale, quæ esset sententia absurda. Simplicius, & Aueroes dicunt, similitudinem hanc in eo consistere, quod vterque recipit, & patitur, sed ob eandem rationem, hæc quoque expositio refutanda est, quia Aristoteles ex hoc assumpto colligit in hoc met contextu, quod intelligere est pati, deinde in tertio textu statim sequente colligit, quod est susceptivus specierum, ex eo igitur, quod patitur, & recipit, sicuti sensus, colligent, quod patitur, & recipit, quod dicere non debemus. Aliud quoddam locè ab Aueroe dicitur, quod admittere nõ debemus. Inquit Aueroes, mentem Aristotelis

hic esse, ostendere, quod intellectus est virtus passiva non eo prorsus modo, quo sensus, nam sensus est virtus passiva, tum quia recipit species, tum quia est virtus in corpore, id est forma materialis, proinde transmutabilis, & corruptibilis; at intellectus est quidem similis sensui in eo quod recipit species, & hoc modo est virtus passiva, sed non est virtus in corpore vt sensus, sed est immaterialis, & incorruptibilis, quare est virtus passiva vt recipiens, sed non est virtus passiva vt materialis, & hoc ostendere est Aristotelis intentio hoc in loco. Sed deicitur Aueroes, quia nunquā in sequentibus apud Aristotelem inuenimus hanc declarationem similitudinis, & dissimilitudinis intellectus cum sensu, qui sit passivus vt recipiens, sed nõ vt materialis. Immo nihil inuenimus, quod ad hunc sensum trahi possit, & ratio fuit à nobis tacta superius. Satis enim fuit Aristoteli, semel de omni anima dixisse, quod est actus primus corporis naturalis organici, hic verò non amplius considerat intellectum animam respectu corporis, quare neque dicit esse formā abstractam, neque esse formam materialem, sed solum eam considerat respectu operationis, quare sententia Auerois est alienissima à cõsilio Aristotelis in toto hoc tractatu de anima intellectua. Quod attinet ad declarationem huius similitudinis, quam innuit Aristoteles inter sensum, & intellectum, ego accipio expositionem Themistij, qui dicit Aristotelem significare, quod intellectus est similis sensui in duobus, quod vterque est virtus cognoscitiua, & quod vtriusque cognitio est noua, & interpolata, nam aliquā rem sentimus, postquam eā non sentiebamus. Sic quodcūque intelligimus, id prius non intelligebamus, ideo ois nostra cognitio sine sentitiua, siue intellectua noua est, & tã in sensu, quã in intellectu ex nõ cognoscitibus sumus cognoscetes. In hoc igitur intelligere est sicut sentire, & vtrunq; est nobis per se notissimū, cū vtrunq; in nobis experiamur, ideo Arist. sine vlla probatione hoc accipit, quod intelligere est sicut sentire, & in secundo libro in textu quinquagesimo primo, & sequentibus, de sensu, accipit cõtra Empedocle, quod sensus non seper sentit, sed modo est actus, modo potentia, quare de vtroq; sumit vt per se notū, quod priuquã in tactu cognoscetes, sunt potentia cognoscitæ. Quod autè vterque sit cognoscitius, est oibus manifestissimū, & Arist. hoc accipit in Textu cetero simo quinquagesimo secundo libri, & in primo quoq; textu huius tertij, diximus Aristotelem significasse per verbū illud, cognoscit similitudinem hanc manifestã in intellectu cū sensu, quod vterque est facultas cognoscitiua. Hic est sensus huius antecedentis, quod Aristoteles profert de intellectu simpliciter, & de intelligere simpliciter sumpto non magis pro vno statu, quam pro alio. Sed tamen simul stat

Iacobi Zabarellæ Patavini

quod loquatur de intellectu, quæ fit in humano corpore, quia non cognouit Aristoteles alium statum intellectus nostri, neque aliam operationem, quam in humano corpore. Ideo dicit, quod omne intelligere est sicut sentire, nam etiam articulus hoc significat, cum dicit Aristoteles *τὸ νοεῖν*, siquidem eandem vim habet, quam dictio *νῦναι*, ut aliis in Logica docuimus. Expendendum est etiam verbum *νοεῖν*, quo hic Aristoteles utitur, hoc enim (ut Simplicius quoque confiterur) significat præstantissimam intellectus nostri operationem, quare non est verum id, quod Simplicius dicit, Aristotelem hic loqui de operatione intellectus in statu imperfectionis, & progressionis suæ constituti, non simpliciter in omni statu, nam si hoc verum esset, debebat Aristoteles dicere *διὰ τὸ νοεῖν*, secundum Simplicium, qui vult, verbum hoc significare operationem intellectus progressi, sed *νοεῖν* significare operationem intellectus in se manentis. Sequitur declarandum consequens, cuius duæ partes, quas separatim declarare oportet. Vna est: *Aut pari quoddam erit ab intelligibili*. Altera est: *Aut aliquid aliud tale*. Quod ad primum attinet, clarum est, quomodo dicat Aristoteles, intelligere esse pati, & intellectum in intelligendo pati, videlicet eadem passione, qua docuit etiam sensum pati in Textu quinquagesimo septimo, & quinquagesimo octavo secundi libri, ubi distinctionem passionis fecit in corruptiuam, & perfectiuam, & ostendit, sentire esse pati perfectiuè, non corruptiuè, qualem passionem intellectus hic quoque tribuit. Est autem passio corruptiuua, in qua aliquid amittitur, quia transitur fit à contrario positiuo ad contrarium positiuum, ut calefactio Perfectiuua verò, qua nihil amittitur, quia transitur fit de pura priuatione ad habitum, & sic de priuatione, cui nihil est annexum positiuum, huiusmodi passio est sensatio, & intellectus, ut enim transitus de uo cognoscere ad cognoscere. Ideo dicit Aristoteles: *Pati quoddam*, significans non esse pati quomodocumque acceptum, sed certum quoddam genus passionis, quæ dicitur passio perfectiuua, sed clarior fiet sensus huius consequentis, si ipsa vis consequentem declaratur.

Consequentia Aristotelis valida est. Intellectus est cognitio, quæ fit, postquam non erat, ergo intelligere est pati, nam omnis potentia contradictionis, est potentia passiuua, ut ostendit Auverroes fusò secundo Physicorū, textu quadragésimo octauo, ubi dicit, quod etiam potentia actiuua, quæ nequè potest opposita, est modo quodam passiuua, talis namque potentia nunquam exiret in actum per se ipsam, sed eger aliquo agente extrinseco actuante. Ipsa enim per se quæ ad utroque apta est, nec magis ad hoc vergeret, quam ad illud. Quoniam igitur ex non intelligentibus sumus intelligentes, cer-

tum est, quod intellectus nostro competit, & intelligere, & non intelligere, ergo si debet intelligere, requiritur aliud externum mouens, à quo fiat intelligens, nam si ipse per se absque vilius motione id assequi aptus esset, semper intelligeret. Hoc ab Aristotele abundè declaratur de sensu in secundo libro, à textu quinquagesimo primo vsque ad sexagesimum secundum, propterea Aristoteles hic tans habet de intellectu hoc declarare per similitudinem, quam habet cum sensu. Poterat quidem abique vilius mentione vti eodem argumento de intellectu, & ostendere, quod intellectus in intelligendo patitur, eo quod ex non intelligente fit intelligens, sed breuitatis gratia remittit nos ad ea, quæ dixit ibi de sensu, & satis habuit ita argumentari. Intelligere est sicut sentire, ergo ob eandem rationem, qua aliàs ostensum est, sentire esse pati, intelligere quoque est pati ab obiecto intelligibili; ab eadem enim causa necesse est eandem effectum prouenire, ideo sicuti ostensum est, sentire esse pati, & perfectiuè pati, ita hic ostenditur intelligere esse pati perfectiuè, quia eadem ratio viget, & quæ ibi dicta sunt de sensu, possunt aptari etiam intellectui. Sed videtur hæc consequentia Aristotelis contra se instantias multas habere, similiter enim possemus dicere, ignis per admotionem combustibilis fit ex non vrente vrens, ergo vrente est pati, & quando aperimus fenestram, sol ex non illuminante cubiculum fit illuminans, ergo illuminare est pati vrunque tamen falsum est, quia & vrente, & illuminare est agere, non pati. Ad hoc dicendum est, non esse similem rationem: nam quando ignis ex non vrente fit vrens, & sol ex non illuminante illuminans, nulla fit mutatio in ipso igne, vel in sole, sed rota in patiente fit, ut in re combusta, & in loco illuminato; Aristoteles hic in sensu, & in intellectu supponit mutationem, quam fieri ad perfectionem, hoc enim sumit vt per se notum, quia perficitur & sensus, & intellectus per actum secundum, ergo in eis fit mutatio, & alteratio in ipsis recipitur: vnde sequitur, quod tam intelligere, quam sentire, fit pati ab obiecto, quod intelligi, vel sentiri dicitur. Actio enim, & passio in patiente recipitur, non in agente, id igitur, quod recipitur pati, obiectum autem non mutatur, neque vllam alterationem in se recipit, neque perfectionem vllam acquirit, simili itaque ratione ignis vrens non paritur, neque sol illuminans, quia in eis nulla fit mutatio, transitio enim à non vrente ad vrente, non dicitur mutatio in igne factam, sed in patiente tantum, quare non sequitur, quod vrente fit pati, nam fundamentum, cui nunc innititur Aristoteles est hoc, quicquid ex non tali fit tale, cum sui mutatione, illud patitur, & hoc modo

modo tollitur in re omnis difficultas.

Est hic notandum quoddam declaratum ab Alexandro in primo libro de anima, in capite de intellectu speculari, & secundo de anima, capite decimonono, necnon ab Averroë secundo de anima, commentario vigesimo secundo, & quadragesimo tertio. Tunc intelligere, tum sentire, non solum est pati, sed est etiam agere, duo namque consideranda sunt in ipso nam sentiendi, tum intelligendi actu. Primum, ipsa receptio speciei, deinde iudicium de ipsa specie factum ab anima, sola enim receptio non est cognitio, sed simul cum iudicatione; igitur si solum receptionem spectemus, & sentire, & intelligere est pati, sed ratione iudicij est agere, quo fit ut magis etiam sit agere, quam pati, quia cognitio magis in iudicatione consistit quam in receptione, non enim omne recipiens speciem, eam cognoscit, speculatio enim recipit, sed non cognoscit, at omne iudicans cognoscit. Si quis autem querat, cum utranque sit verum, intelligere est pati, intelligere est agere, quæ Aristoteles dixit tantum, quod est pati, non quod est agere, dicendum est in intentione Philosophi. hic esse, investigare naturam intellectus humani, quæ cum magis per passionem declaratur, quam per actionem, ideo Aristoteles dimissa nunc actione, quæ ad inveniendam intellectus naturam ipsi non conferebat, solum accepit passionem, quæ actionem præcedit, & magis potest verificare naturam intellectus, ex ea enim cognoscemus, quod intellectus secundum se est pura potentia, in quo ipsa intellectus natura consistit, ad quam cognitionem sola intellectus actio nos ducere non poterat.

Declaranda superest altera consequentibus pars, quæ est, *ut ne aliquid aliud tale*, quibus verbis videtur Aristoteles quoddammodo priorē partem corrigere, sed non eodem modo exponitur ab Interpretibus hæc correctio. Ioannes Grammaticus *devenimant* affert expositionem: vult enim verba hæc habere hunc sensum, (aut potius non est reuera pati,) qui sensus destruit intentionem Aristotelis, & totum eius discursum: Nam Aristoteli opus est habere, quod intelligere sit pati, si debeat postea colligere naturam intellectus, ergo si dicat, intelligere est pati, postea corrigendo idem negat, quomodo assequitur id, quod vult. Præterea, certum est, utranque consequentis partem ex eodem antecedente ab Aristotele colligi, nempe, ex similitudine intellectus cum sensu; ergo si ex hac colligit, quod intelligere non est pati, idem de sensu dicendum erit, videlicet, quod sentire non est pati, hoc tamen adverte nre Aristoteli in secundo de anima quinquagesimo primo & sequentibus alijs contextibus. Sunt quoque dicant, his verbis Aristotelem significare, quod intelligere non est pati coc-

ruptivè, sed perfectivè, ut verborum sensus sit iste, intelligere est pati, vel si non sit verè pati, id est corruptivè, est talem quoddam aliud simile, videlicet pati perfectivè. Hæc quoque expositio accipienda non est, quia in prima parte antecedentis non potuit Aristoteles intelligere verum pati corruptivum, cum enim eam colligat ex similitudine intellectus cum sensu, & iam de sensu declaraverit in secundo libro, quod non corruptivè patitur, sed perfectivè, non potuit colligere, nisi quod sit pati perfectivè, sicuti etiam sentire, quare prior consequentis pars non egebat hac correctione, quia ipsa per se necessarè intelligitur de passione perfectivè. Dixit etiam pati quoddam, & significavit certam quandam speciem passionis; quæ est passio perfectivè, quæ sola sensui convenit. Nos igitur aliter dicimus, quod Aristoteles his verbis inquit quandam dissimilitudinem inter sentit, & intellectum in ipsa passione, quia re vera non eodem penitus modo patitur intellectus, quo sensus; intellectus enim (ut infra videbimus) nullum habet organum in corpore, sensus autem habet organum, ideo patitur simul sensus cum organo corporeo, id enim quod species sensus recipit est organum ipsum animatum, non solum sensus, & hoc modo sentire est pati, at intellectus non ita patitur, ut fiat aliqua mutatio in corpore, cum enim organo careat, tota mutatio, & tora receptio fit in ipso intellectu, nulla in corpore, vel in aliqua ex corporis parte, quod alio in loco accuratus à nobis declarabitur.

Attendendum tamen, quod licet Aristoteles hic ad evitandam aliquam obiectionem hæc verba profert innotentiam illam dissimilitudinem, & fortasse ne credamus eodem prorsus modo pari intellectu, quo patitur sensus, tamen hæc dissimilitudinem hic non accipit, neque considerat, sed discursus Aristotelis sola innititur similitudine, nam inquit quidem dissimilitudinem, sed eam non exprimit, quia ea vi non vult, quod ipse quoque modis loquendi non significat. Nam quævis dictio illa (*aliud*) spectat dissimilitudinem; tamen dictio sequens (*Tale*) solum accipit in presentia similitudinem, reiecta dissimilitudine, ut sensus verborum fit, intelligere est pati, vel si non est omnino idem passionis modus, qui est in sensu, & qui est in intellectu, est tamen talis, id est similis quantum ad propositum, atinet, & quantum fuerit ad id, quod volumus colligendum; re vera enim illa dissimilitudo, quam diximus, nulla ex parte labefacta illusionem, quam tox facit Aristoteles nature, & essentia ipsius intellectus, ideo Aristoteles eam inconsideratam dicitur.

Iacobi Zabarellæ Patauini

TEXTVS III.

Impassibile ergo oportet esse, susceptium autem formæ, & potentia huiusmodi, sed non hoc, & similiter se habere, sicut sensitiuum ad sensibilia, sic intellectum ad intelligibilia.



X eo, quod collegerat Aristoteles, intelligere esse pati, hic alia quedam de intellectu colligit, quæ varijs modis ab Interpretibus exponuntur. Primum colligit, quod hæc animæ particula debet esse impassibilis, sed quid intelligat per impassibile, difficultas est magna. Auerroes intelligit talem impassibilitatem, quæ dicat abstractionem, & immortalitatem nostri intellectus, exponit enim, *Impassibilem*, idest omnino intransmutabilem, & nulli prorsus mutationi obnoxiam, proinde immortalem. Similiter Ioannes Grammaticus exposuit expertem omnis corruptionis transmutationis. Sed hic sensus alienissimus est ab Aristotele in præsentī loco, quia verba illa: *Ergo oportet*, aperte significant, Aristotelem hoc colligere ex dictis de similitudine intellectus, & sensus. Ex eo enim quod intelligere est vt sentire, inualit, quod intelligere est pati, sicuti sentire est pati, ergo si ex hoc colligeret nunc, quod intellectus sit impassibilis, idest neque corpus, neque vitus in corpore (vt Auerroes ait) proinde abstractus, & immortalis, sequeretur quoque sensum ob eandem rationem esse abstractum, & immortalem, cum enim attributum hoc colligatur ex dictis de similitudine cum sensu, debet similiter competere sensui. Nec dicere possumus, quod ex similitudine intellectus cum sensu colligatur aliqua dissimilitudo inter eos, esset enim puerile dictum, & omni ratione carens. Neque possumus negare, quod hoc colligatur ex dictis de similitudine, quia verba illa: *Ergo oportet*, clarè hoc ostendunt, & significant necessitatem illationis huius attributi ex dictis, & omnia dicta in-textu secundo ad similitudinem pertinent. Præterea, ex sequentibus quoque verbis ostenditur, quod tunc est verum id, quod Auerroes, & pro eo multi dicunt, Aristotelem hic incipere ponere dissimilitudinem, & discrepantiam inter sensum, & intellectum, postquam in-textu secun-

do intellectum considerauerit: nam subdit postea Aristoteles, ita se habere intellectum ad intelligibilia, vt se habet sensus ad sensibilia, quæ verba ad similitudinem pertinent, ideo non potest prius esse locutus de similitudine, postea de dissimilitudine, & postea iterum ad similitudinem transiisse. Quam instantiam videns Auerroes, ad hoc confugit, quod verba sunt transposita, nam illa: *Vt sensus ad sensibilia, ita intellectus ad intelligibilia*, sunt ponenda in principio huius textus, tanquam connexa cum-textu secundo, quia pertinent omnia ad similitudinem intellectus cum sensu, vt postea sequantur illa: *Impassibilem ergo oportet esse*, in quibus incipit Aristoteles considerare earundem dissimilitudinem; intellectus enim est impassibilis, idest expertis omnis passionis corruptivæ, cum non sit forma materialis: sensus verò est forma materialis, & corruptibilis. Sed hæc transpositio est merè voluntaria, & nullum habens firmum fundamentum, quo innitatur, ideo dimittenda est, præsertim, quia etiam sic vrgeretur Auerroes eadem difficultate, ostendere enim debet, quomodo Aristoteles dicat: *Ergo oportet*, nam quomodo dissimilitudinem colligere potest ex dictis de sola similitudine? Alio quoque argumento ostenditur, quod hæc impassibilitas, de qua hic Aristoteles loquitur non adducitur, vt conditio propria intellectus, sed vt ei communis cum sensu. Quoniam Aristoteles infra in-textu septimo declarabit, aliam esse impassibilitatem sensus, aliam intellectus, & discrimen hoc declarabit, ergo supponit, prius utraque similiter tribuisse impassibilitatem, non enim eam ibi dilingeret, nisi prius ipsam in communi sumpsisset, at nullus potest assignari locus, in quo hoc dixerit, nisi hic textus tertius, ergo hæc impassibilitas ita hic tribuitur intellectui, vt similiter competat etiam sensui, quare non potest significare æternitatem, & abstractionem.

Hæc omnia multi considerantes, licet alioquin Auerrois sint, fateantur hanc impassibilitatem, de qua nunc Aristoteles loquitur non esse propriam intellectus, sed ei communem cum sensu, quod reuera omnino dicere cogitur, ideo concedunt, quod hæc impassibilitas non potest significare negationem omnis corruptivæ mutationis, proinde immortalitatem. Quare aliter ipsi exponentes dicunt, Aristotelem significare, intellectum esse impassibilem passione corruptivæ, non tamen simpliciter, quia sic non competeret sensui, hæc impassibilitas, sed cum quadam limitatione, videlicet, dum intelligit esse impassibilis corruptivæ, sic enim est conditio communis

etiam sensui, nam ipse quoque dum sentit est impassibilis corruptiue, id est ipse sentiendi actus est passio perfecta non corruptiua. Hoc expositio minori quidem reprehensionem obnoxia est, cum perlatat in similitudine intellectus cum sensu, tamen neque ipsa admittenda esse videtur, nam & consequens ab Aristotele illatum, & consequentia ipsa discutatas patitur. Quod enim ad consequens attinet, certe frustra, & cum negatione inferitur ab Aristotele, quod intellectus dum intelligit, non patitur corruptiue, quia hoc fuit prius illatum in secundo contextu, ut ostendimus. Ex eo enim quod intelligere est, sicut sentire, inquit, quod est pati, sicut sentire quoque est pati, nec potuit intelligere alia passione, quam perfecta, quia ita loquendo remisit nos ad tractatum de sensu, in quo ostendit sentire non esse pati corruptiue, sed perfectiue, ergo non erat opus, ut Aristoteles iterum hoc colligeret, quod intelligere non est pati corruptiue. Ipsa quoque consequentia satis dura esse videtur, quia potest & antecedens, & consequens verum esse, praua tamen esse consequentia, ut Aethiops est niger, est etiam albus, scilicet dentes, non tamen dicere licet est niger, ergo albus. Sic etiam hic conuenimus, intelligere vno modo esse pati, alio modo non esse pati, dicimus tamen non videtur illationem hanc esse conuenientem, est pati, ergo non est pati, siue ergo est impassibilis. Praesertim cum Aristoteles simpliciter, & sine vlla distinctione loquatur, nec declarat, se hic accipere pati vno modo, sibi vero alio, ita enim durissima sit consequentia contrarij ex suo contrario, etiam si vtrumque alio, & alio modo verum sit. Accedit, quod secundum hanc expositionem, haec verba nullum habent conuenientem contextum cum loquentibus, sed durissima sit per eam huius Textus interpretatio, ut mox videbimus.

Ego puto, optimam esse illam expositionem, quam hic asserit Simplicius, est enim maxime consona ijs, quae in secundo contextu dicta sunt, & ijs, quae in tertio contextu dicuntur, necnon ijs, quae inferius de impassibilitate intellectus dicuntur ab Aristotele in textu septimo, duodecimo, & quattuordecimo, ut ijs in locis videbimus. Simplicius vult, hanc dictionem *απαθητός*, hic significare passiois carens, quod Latine dicimus impassibilem, quare male traditur, impassibile, non quod Graeca vox hoc quoque non significet, reuera enim vtrumque sensum aequè habet, nam significare potest negationem passiois de praedicamento passiois, illud etiam quod pati non potest, impassibile dicitur, quem sensum alij omnes expositores hic acceperunt, cum significetur, ut vera per illam dictionem *Impassibile*, Potest etiam significare negationem omnis

affectionis communissimè sumpta, videlicet, tam substantialis, quam accidentalis, quia sensus non bene exprimitur per illam vocem impassibile, sed per hanc, impassibilem, ut hanc accepit Simplicius in praesenti loco. Paret autem harum duarum significationum discrimen in ipsa prima materia, quae primo modo non rectè diceretur impassibilis, quoniam modò maxime passibilis est, cum omnia patitur, & omnia recipit; sed secundus sensus ei maxime conueniens est, cum sit omnino in affecta, id est carere secundum suam naturam omni forma, & substantiali, eo accidentalibus, quod significauit Aristoteles in Textu octavo septimi Metaphysicorum, dicens materiam non esse substantiam, nec quantum, nec quale, nec aliud aliquid ex Praedicamentis. Hunc igitur sensum hic Simplicius accepit, ut Aristoteles dicat, intellectum esse impassibilem, id est carentem secundum se omnibus intelligibilibus, quae debet recipere. Hanc expositionem praecedentia verba, & sequentia iustificè confirmant, ex eo enim quod dictum est, intelligere esse pati, optimè colligitur, hanc auiam particulam ex parte omnia affectionis esse debere, quia id quod patitur, ac recipit aliquid, debet secundum suam naturam carere eo, quod recipit, ut in sequenti textu videri debimus. Pro huius autem expositionis confirmatione considerandum est, Aristotelem in praenotio primi libri de anima, saepe nominare passiones animae, & per hoc significare operari, tunc, quod potissimum patet in textu duodecimo ubi sub anima passionibus completitur etiam intellectionem, quare etiam hic per *απαθητός* significat intellectione carens. Carens enim intellectione caret omni intelligibili, quia non potest intelligibile in intellectu esse sine intellectione, ut alibi demonstrauimus, quare idem est carens intellectione, & carens intelligibili, sed sequentia verba ita hanc expositionem confirmant, ut nullam aliam aduertant subdit enim Aristoteles, *απαθητός* *αυτοῦ* *αυτῆς* *formae*, id est illa dictio aduerlatiua autem significat à sensu contrario, quoniam fuerit sensus illius dictionis *Impassibilem*, sensus enim plagues est, intellectus secundum se nullam habet, & tu ipsam intelligibilem ut sibi innatam, sed esse susceptiuus ipsius, si enim nullam habeat actum ut naturalem, potest esse in potentia ad omnes recipiendas. At secundum alias expositiones nulla potest esse conuexio horum verborum inter se, videlicet est impassibilis corruptiue, sed susceptiuus speciei, haec enim diuersa omnino sunt, non opposita, neque sibi mutuo respondentia, quare non rectè vius esset Aristoteles dictione aduerlatiua, sed potius coniunctiua, ut debemus. Ad eundem sensum referenda sunt sequentia verba: *αυτῆς* *potentia* *huiusmodi* *sed non hoc*, quae nihil noui dicunt sed iam declaratiua praecedentium, & eundem sensum referat. Quod enim

Iacobi Zabarellæ Patavini

significavit Aristoteles dicens: *Susceptivum spiritus*, nunc refert dicens, & *Potentia huiusmodi*, & quod significavit dicens: *Impossibile*, nunc significat dicens, *Sed non hoc*, illa enim aduersativa, *sed*, significat ab opposito sensu, quid velit Aristoteles, cum dicit, *Et non hoc*, nam potentia opponitur actui, ergo sensus est, est potentia talis, non actu, ergo cum dicit hanc animæ particulam non esse actu ipsa intelligibilia, significat illud idem, quod significavit, dum dixit esse in affectam, quia nullam speciem intelligibilem habet actu secundum suam naturam, sed est in potentia ad omnes. Quod idem est, ac si dicamus esse susceptivum omnium, hoc enim significat potentiam passivam. Est autem annotandum, Aristotelem cum artificio dicere *potentia huiusmodi*, non dicere, potentia hoc, quāvis postea dicat *Sed non hoc*, nam illa dictio, *hoc*, significat obiectum intelligibile, prout habet esse reale, & demonstratum, at intellectus non recipit realiter ipsam rem intelligibilem sed spiritaliter, recipit enim speciem eius, quæ similis est ipsi rei, & est tanquam imago rei, ideo intellectus recipiens speciem, dicitur fieri talis, qualis est res illa, ut recipiēs speciem equi sit talis, qualis est equus, sit enim equus non realiter sed spiritaliter, ut postea declarabimus. Tandem hanc eandem veritatem postremis illa verba confirmant: *Et similitur se habere sicut sensivum ad sensibilia ita intellectum ad intelligibilia*, quatum sensus non est diversus a prædeterminato sensu. Dicitur enim Aristoteles, quod intellectus non habet actu id quod intelligitur, sed est susceptivus illius, & est in potentia ad illud; nunc subiungit, ut vno verbo dicam, ita se habet intellectus ad intelligibilia, ut sensus ad sensibilia. Quasi dicat, iam abunde id declaratum est in secundo libro; à textu quinquagesimo primo vsque ad sexagesimum secundum, ideo idem etiam de intellectu dicitur, videlicet quod sicut sensus non habet actu sua obiecta sensibilia, sed est in potentia ad illa, & est susceptivus illorum, ita intellectus non habet actu res intelligibiles, sed est earum susceptivus, & est in potentia ad eas. Notare maxime debemus in his verbis, quod Aristoteles dicit: *Ut sensivum*, nec tamen postea dicit: *Ita intellectivum*, sed, *Id intellectivum*, vult enim, intellectum proportionem respondere sensivum, id est organo vniuersi: Cum enim hic loquatur de receptione, & passione, receptio autem non fiat in ipso sensu, sed in sensorio, quod hic vocatur sensivum, rectè facit non dicens sensum, sed sensivum. De intellectu autem hoc dicere non poterat, quia intellectus non habet vllum organum, in quo operetur, & in quo species intelligibiles recipiantur, sed ipsam animam intellectivam recipit species sine interuentu alicuius partis corporis, quæ vocatur instrumentum recipiendi eo modo, quo oculus est instrumen-

tum recipiens colores. Igitur Aristoteles non dixit intellectivum, sic enim significasset organum, ob eandem rationem, sed dixit intellectum, ita enim recipit species intelligibiles, ut oculus recipit colores, sed hæc fusè declarantur in sexto textu. Hæc est planissima, & facillima huius loci interpretatio, quæ à sequentibus quoque textibus mitificè comprobabitur. Nunc aliquos aliorum errores breuiter expendamus.

Erravit in expositione huius Textus Simplicius, qui exponens illa verba *Actus est potentia*, dixit Aristotelem per *Actus* significasse ideam, ideo rectè dixisse intellectum esse in potentia ad recipiendas ideas, non absolute ad omnium receptionem cognoscibilem, nisi intellectus progressus amittit cognitionem idearum, quæ rerum naturas ipsi repræsentant, sed non amittit cognitionem accidentium, sit enim quantum progressus, non sit ita imperfectus, ut horum cognitionem non habeat, quod patet ex experientia, nam si puero offeratur albedo, statim sine vlla speculatione, sine vilo labore eam intelligit, quare non est in potentia ad accidentia; neque est horum susceptivus, sed est in potentia ad naturas, & essentias rerum, quæ in ipso insitæ sunt, & dicuntur rationes ideales, sicut enim in ipsius progressionem simul cum eo obtenebratur. Alia quoque multa dicit Simplicius, quæ missa facere volo, ne in fabulis tempus conteramus, satis erit ea, quæ modo recitauimus, refutare. Primum hæc Simplicij expositio refellitur propriis eius hinc demens. Certum enim est, Aristotelem hic idem significare nomine speciei, quod prius significavit nomine passionis in illa dictione *Actus est in illa enim id negat in intellectu actu*, quod in hac asserit potestate, sensus enim est intellectus non habet actu affectionem, id est speciem intelligibilem, sed est susceptivus ipsius, ergo idem significat Aristoteles nomine *Actus*, & nomine *Actus* atqui Simplicius ipse in interpretatione contextus duodecimi primi libri, dicit nomine passionis non significare operationem intellectus perfecti, neque ideam: nam hæc nunquam vocatur passio, sed significare has operationes imperfectas intellectus progressi, qui etiam accidentia cognoscit, quæ proprie dicuntur *Actus*, ergo si hic Aristoteles nomine *Actus* non potest significare nisi *Actus*, secundum ipsam Simplicij expositionem illius vocis *Actus*, sequitur, quod nomen *Actus* hic non potest significare ideam. Est etiam reprehendendus Simplicius, quod restringit potentiam intellectus nostri ad solas naturas, & essentias rerum, quod est contra mentem Aristotelis, qui vult intellectum secundum suam naturam esse in potentia ad omnia cognoscibilia, etiam ad accidentia, ut videbimus in textu quarto, ubi dicit intellectum, quia omnia intelligit,

telligit, debet esse immūnem ab omnium cōgnoscibiliū commūione, quare nō vult ipsum actū habere cognitionem accidentiū. Deinde in Textu quinto dicit Aristoteles, intellectū non esse viliū ex entibus, antequā intelligat; & paulo inferius dicit, ipsum esse tanquam tabellam, in qua nihil descriptum sit. Vult igitur, ipsum ad omnium cognitionē esse in potentia, nullo cōgnoscibile excluso; quare hic nomine speciei intelligit speciem intelligibilem cuiusque rei cōgnoscibilis, quęcunque illa sit. Quod verō Simplicius dicit de puero, nihil est, per hoc enim non probatur, quōd accidentium cognitio sit semper in intellectu, sed probatur solum facilitas cognitionis accidentium, quę cum primum offeruntur, statim sine vilo labore recipiuntur. Aueroes quoque errauit in expositione illorum verborum, *Et potentia tale, sed non hoc*, cuius erroris fortasse ipsi occasio fuit iussu codex deprauans, in quo hæc verba ita leguntur, *Et est in potentia sicut illud, non illud*. Horum verborum sensum ipse talem esse putauit, & est in potentia sicut sensus, sed non est illud, sicuti sensus est illud, id est non est hoc aliquid materiale, & corporeum, neque enim est corpus, neque virtus in corpore, at sensus est forma materialis, & virtus in corpore. Quare voluit Aueroes, Aristotelem his verbis post conuenientiā ponere etiam differentiam inter sensum, & intellectum; conuenientiam quidem dum dicit, intellectum esse in potentia, sicuti sensus est in potentia; differentiam verō, dum dicit intellectum non esse materiale, neque formam in corpore, at sensum esse formam materiale. Quę stante expositione, difficultatem maxime fecerunt Auerois sequentia verba, cum Aristoteles dicit: *Et similitudo se habere sicut sensum ad sensibilia, ita intellectum ad intelligibilia*, quę manifeste ad solam conuenientiam pertinent, & significant Aristotelem nullam prius differentiam posuisse inter sensum, & intellectum, sed in sola cōuenientia hæcenus peritisse. Idem nesciens aliter se explicare Aueroes, ausus est propria auctoritate inferre vni verbis Aristotelis, & ordinem ipsorum mutare, dicens, hæc postrema verba esse legenda in principio huius Textus, vt statim sequantur textum secundum, adeo, vt ipsa sintul cum textu secundo pertineant ad conuenientiam intellectus cum sensu, deinde Aristoteles transeat ad differentiam eorundem dicens: *Impossibile ergo oportet, &c.* nam hæc quoque dictio, *Impossibile*, apud Aueroem hic significat intransmutabilem penitus, & abstractum à materia, ad differentiam sensus. At manifestum est, hanc transpositionem verborum aduersari Aristoteli & omnium Cōicum, & omnium interpretum testimonio, idem etiam confutare opere precium non est. Patet etiam verba illa: *sed non*

hoc, eum sensum nō recipere, quem arbitratrè Aueroes, tum quia licet eius mendosa est, tū quia nullū aliū sensū habere possunt, quàm oppositū præcedentibus verbis, *Sed potentia tale*, quare solū debent negare actum, sicut hæc affirmant potentiam. Sed nō est opus hanc expositionem confutare; quę innititur conductis ipsi per se, tū ab ipsomet Aueroe deprauator solum volui hunc errorem Auerois notare, vt omnes videant magnam Auerois pertinaciam, & cecitatem, quō omnia Aristotelis verba in hoc libro vult semper trahere ad significandam abstractionem, & eternitatem intellectus, quam ob causam maximos, & inexcusabiles errores commisit.

Sumitur etiam ex hoc loco argumentū validum ad confutandum quendam errorē omnium sectatorū Alexandri, ipsi enim dicit, quōd intellectus sit possibilis, sicut passiuus, de quo Aristoteles loquitur in tertio libro, non est anima, non est forma de Prædicamento Substantię, sed est pura apertudo, & potentia, & preparatio animę rationalis ad suscipienda intelligibilia, vt in primo Textu de horum sententia retulimus: sed Aristoteles hic ita loquitur, vt significet se nomine intellectus accipere ipsam substantiam animę intellectiue, non solum eius potentiam. Dicit enim, intellectum esse susceptiuum specierum, at potentia non suscipit, sed est ratio suscipiendi, id autem, quōd recipit, est ipsa anima, quę hanc potentiam habet. Dicit etiam Aristoteles, hanc animę particulam esse potentia talem, non dicit, quōd sit potentia in casu recto, sed in obliquo, dicit enim *ad partem reuerſam*, at potentia non dicitur esse in potentia, sic enim diceretur, potentiam habere potentiam, sed ipsa anima dicitur esse in potentia ad intelligibilia, sic enim etiam prima materia dicitur esse, in potentia ad suscipiendas formas, nec dicimus, quōd eius potentia recipiat formas, sed dicimus materiam ipsam recipere formas, potentia verō ipsa non recipit formas, sed est ratio recipiendi. Igitur intellectus, de quo Aristoteles loquitur, est ipsa substantia animę intellectiue, quę potentiam habet suscipiendi omnes species intelligibiles, non est mera preparatio, & mera potestas animę; & ego cogor, si hæc sententia Alexandri fuit, quōd non credo, in hac parte deferere Alexandrum. Possimus etiam ex illis postremis verbis argumentum sumere: *Sicut sensitiuum ad sensibilia, ita intellectum ad intelligibilia*. Aristoteles enim non potest per sensitiuum intelligere potentiam ipsam sentiendi, quia si hoc voluisset, debuisset similitè dicere intellectum, dicit tamen intellectum, & huius ratio est ea, quę supra declarauimus. Præterea, notare possumus in tota tractatione de sensu, & in libro de sensu, & sensibilibus, quōd

Iacobi Zabarella Patavini

Aristoteles, quando loquitur de sensu, ut recipere, & pati, ab objecto, semper dicit, sensum, non dicit sensum, quia per sensum in intelligitur organum, in hoc enim sit receptio, quare absque dubio non potest hic intelligere potentiam sensum, quia nunquam dixit potentiam sensum, sive sensum ipsum recipere, sed sensorium, & si quandoque dixit sensum recipere, per sensum significavit sensorium animatum, ut in omnibus locis manifestum esse potest. Viderunt hanc difficultatem ipsi Alexandri, & ad eam respondere conati sunt debilissimè tamen, nec bene solvunt argumentum quod sumitur, sed hæc eorum responsio alio in loco a nobis opportunè considerabitur, hæc enim res supponit declarationem factam octavi contextus, & questionem de speciebus intelligibilibus, ideo ad eum locum remittatur, satis nunc sit verba Aristotelis expendisse. Debemus autem hic notare, quod omnia, quæ hæcenus Aristoteles de intellectu dixit, pertinent ad similitudinem ipsius cum sensu, de ipso enim dissimilitudine ne verbum quidem fecit, & totus discursus Aristotelis fuit ille.

Primum hoc fundamentum accepit, quod intelligere est sicut sentire, id est est cognitio nova, & facta, postquam non fuit, unde intulit, quod intelligere est pati ab objecto intelligibili, quemadmodum etiam sentire est pati ab objecto sensibili. Ex hoc rursus intulit, quod cum intelligere sit quoddam pati, necesse est, hanc animam particulam, quæ intelligit esse in affectum, & omnis affectus onis expertem, id est non habere in sua natura actu ipsam intelligibilem, esse tamen in potentia ad illa suscipienda, sicuti etiam sensus quilibet respectu suorum sensibilium est in affectus, & ea non habet actu, ut oculus secundum se nullum habet actu colorem, sed est in potentia ad ea omnia suscipienda. Tandem Aristoteles volens ultimè sigillum apponere toti tractationi de similitudine intellectus, & sensus, dixit, & uno verbo dicam, ita se habet sensum ad sensibilia, ut intellectus ad intelligibilia, id est non habet illa actu, sed est susceptivus ipsorum. Reliquum est, ut Aristoteles aliquam propriam intellectus conditionem adducat, quam non habet sensus, ut ipsius intellectus propria natura declaratur, & cognoscatur eius propria differentia essentialis, quam in primo textu indagandam proposuit, quod quidem præstabit in sequentibus.

TEXTVS IV.

Necesse est itaque, quoniam omnia intelligit, immittum esse, sicut dicit Anaxagoras, dominum

tur, hoc autem est, ut cognoscat, nam alienum iuxta apparem prohibet, & obstruit.



N declaranda in intentione Aristotelis in hoc textu consenti videtur Ioannes Grammaticus, Sanctus Thomas, & Averroës. Dicunt enim, intentionem esse ostendere, quod intellectus non est forma ma-

terialis, idque ab Aristotele ostendi tali syllogismo. Omne recipiens debet carere natura illa, quam recipit, ut intellectus recipit omnes formas materiales, ergo debet carere natura formæ materialis, & ita esse immittus cum natura materiali, & ita non est forma materialis. Minorem dicunt, ita probari. Intellectus intelligit omnes formas materiales, ergo recipit omnes formas materiales, siquidem intelligere est pati. Sed omnes decipiuntur, quia neque inrenno Aristotelis est ostendere intellectum non esse comittum corpori, neque Philosophus ea utitur demonstratione, quam isti fingunt, ut mox videbimus tum in afferenda vera huius textus expositione, tum in declaranda digressionem Averroës in præfente Commentario. Nunc satis sit, si dicamus, textum hunc secundum hanc expositionem, neque præcedenti, neque sequenti posse coherere, & non præcedenti, quia in tertio textu vidimus, nihil ab Aristotele dictum fuisse, unde colligi possit, intellectum non esse comittum materię, seu corpori, sed solum dictum est, ipsum non habere actu obiecta intelligibilia, potentiamque habere suscipienda illa, quam conditionem etiam sensus habet respectu sensibilium. Ex hoc autem ne somnare quidem possumus, quomodo aliquid colligi queat de abstractione intellectus a corpore, dicere tamè cogimur Aristotelem colligere ea, quæ hic dicit, ex dictis superius cum dicat: *Necesse est itaque*. Præterea in textu quinto colligit Aristoteles ex dictis in hoc quarto naturam intellectus cum dicat: *Quare neque ipsius alia est natura*, id autem nullo pacto colligi potest, si hanc huius quarti Textus expositionem admittamus, quod clarè ostendemus, dum quintum illum contextum interpretabimur. Sed adhuc magis erravit Averroës, quàm alij, qui dixerunt, Aristotelem in hoc textu duo probare velle a se dicta in secundo, & tertio textu. Alterum, quod intellectus est de genere virtutum passivatum, quod quidem Aristoteles in secundo textu protulerat. Alterum verò (quod nos modo dicebamus), quod non sit materialis, cum neque sit corpus, neque virtus in corpore, quod quidem ab Aristotele in textu tertio prolatum fuit.

fuit, ubi dixit, ipsum esse impassibilem, quod significabat esse abstractum. Sed in omnibus erare Auerroë manifestum est, primum enim tantum abest, ut Aristoteles probet ea, quæ superius dixit, ut potius e contrario deducat novam conclusionem ex dictis. Secundum Auerroem nanque deberet Aristoteles dicere, *Enim*, tamen dicit, *itaque*, quæ est dictio conclusiva. Præterea falsum est, quod hic velit ostendere, intellectum esse de genere virtutum passivarum, tum quia satis est id, quod ostendit in secundo contextu, quod intelligere est pati, proinde superuacaneum esset nunc iterum ad id demonstrandum reuerti; tum quia in verborum declaratione videbimus, Aristotelem, neque hoc probare, neque tale aliquid dicere. Falsum est etiam, quod in textu tertio Aristoteles dixerit, intellectum esse impassibilem; id est incorruptibilem, & abstractum, ut ibi ostendimus, postea uerò ostendemus, quod hoc neque in hoc textu ab Aristotele pronunciatum.

Nos igitur ueram Aristotelis intentionem & huius textus expositionem asseramus, quæ Alexandri sententia est, sed non solum Alexandri, etiam Simplicij, & Themistij, a quo optime hic textus declaratur, necnon plurimum Auerroistarum, ut patet hic apud Franciscum Vicomercatum, quamuis enim hi omnes eâ opinionem Aristoteli attribuant, quod intellectus nosster sit abstractus a materia, & immortalis, tamen cogouerunt, nihil ex hoc textu ad id demonstrandum colligi posse, & Auerroem hæc in re manifestissime deceptum fuisse. Hi omnes consentiunt, quod intentio Aristotelis sit ostendere, intellectum esse immixtum obiectis intelligibilibus, quod ipse Aristoteles ostendit, tum ex dictis superius, tum ex nouo fundamento hic adducendo, & quia hæc immixtio, quam probare uult, est propria conditio intellectus ad differentiam sensus; ideo notandum est, quod triplex potest considerari commixtio, uel immixtio nostri intellectus, ut has significationes distinguendo, cognoscamus, quænam sit ista immixtio, quam hic Aristoteles attribuit intellectui. Primum potest considerari immixtio intellectus cum corpore, ut cum materia subiecta, immixtus enim dicitur, si non sit educus de potentia materie, ut omnes formæ materiales, sed abstractus, & ita nõ pendens a corpore secundum esse, quemadmodum omnes formæ materiales pendunt secundum esse a materia. Secunda est immixtio intellectus cum organo corporeo, hæc enim distat a prima, quia illa respicit esse, hæc respicit operationem; potentia namque sensitiua õmnes in operando utitur organo corporeo, in quo recipitur species, ut intellectus hæc ratione dicitur immixtus, qui in intelligendo non utitur aliquo organo corporeo, in quo recipitur species. Tercia immixtio est respectu o-

biectorum, quia debens recipere talia obiecta, non debere in se actu habere, sed debet esse immunis ab eorum omnium commixtione. Hanc tertiam immixtionem, non aliam tribuit hic intellectui Aristoteles, quæ conditio partim sensui competit, partim non competit, ut mox ostendemus. De secunda uerò immixtione loquitur Aristoteles infra in textu sexto, ubi ostendit, intellectum in sua operatione nullo uti organo corporeo. Vnde colligimus errasse Scotum, qui in secundo Sententiarum distinctione tertia, quæstione octaua, ad tertium, uideretur ita hanc quartum contextum interpretari, ut Aristoteles tribuat intellectui immixtionem cum organo, quod minime uerum est. Cum enim de ea loquatur Aristoteles in textu sexto, non potest hic quoque de eadem esse loquutus; sed neque uerbus Aristotelis in hoc cõtextu hæc expositio aptari potest, neque præcedentibus, nec sequentibus coherere, ut mox in litera declaratione apparebit, Aristoteles enim de sola immixtione loquitur hic, quæ est respectu obiectorum intelligibilium. Prima uerò nunquã tribuitur intellectui ab Aristotele, nec in hoc loco, nec in alio, ut nos singulis in locis animaduertemus, ideo errauerunt Auerroes, & Ioannes Grammaticus, & Sanctus Thomas, putantes Aristotelem hic de tali immixtione loqui, in quo errore fuit etiam Gregorius Ariminensis, in secundo Sententiarum, distinctione sextadecima, & decimaseptima, quæstione unica, articulo primo, ubi dicit, Aristotelem hic non ita negare, in intellectu esse commixtum corpori, ut dicat non dare esse corpori, sed quia non est additus legibus corporis, nec diuiditur ad cõporis diuisionem, in qua eadem sententia uideretur fuisse Latini omnes. Ratio autem, cur Aristoteles in hoc tertio libro non consideret naturam intellectus respectu corporis, ea est, quam in primo textu tetigimus, quia satis fuit ei semel de omni anima diuise in principio secundi libri, quod est actus primus corporis naturalis organici; ideo in hoc tertio libro hæc una consideratio reliqua erat, quatenus intellectus respicit operationem, ad quam considerationem pertinent hæc quæ ipsius immixtiones, una respectu obiectorum; altera respectu organi. Primam uerò Aristoteles neque hic, neque in secundo libro tribuit intellectui, sed potius contrarium commixtionem, dum communitissime de omni anima dicit, eam esse actum primum corporis, id est, formam tantum esse corpori. Cum igitur Aristoteles tribuat intellectui immixtionem cum obiectis, non tunc possumus, ipsum seruare ordinem convenientissimum. Cum enim uelit naturam intellectus per hæc indagare, rectè fecit, prius declarans conditiones, quæ sunt eis communes cum sensu (ut uidimus in secundo, ac tertio textu) hæc uerò accedens ad declaran-

Iacobi Zabarellæ Patauini

clarandam propriam ipsius conditionem, qua distinguitur intellectus a sensu, omnis enim bona definitio has duas partes habere debet; vnam communem, quæ sit loco generis; alteram propriam, quæ sit differentia propria rem illam constituens, sicuti differentia communis fuit, quod intellectus patitur ab intelligibili, sicuti sensus patitur a sensibili, & non habet actu species illas, quas recipit, sed potentiam illarum susceptivam, sicuti est sensus, & sic vter que est inaccessus respectu proprii obiecti.

Hic verò addit Aristoteles conditionem propriam intellectus, quod omnia cognoscit ad differentiam sensus, qui pro obiecto nō habet res omnes, sed solum speciem quādam entis, ut visus colorem, gustus saporem, unde infert hanc conditionem propriam intellectus, quod est immixtus simpliciter, id est respectu omnium rerum, nulli enim naturæ alicuius rei commixtus est, sed immixtus ab omnibus quod de se sū afferere non possumus, nam est quidem immixtus secundum quid, videlicet respectu certi generis entis, ut visus respectu colorum, sed non simpliciter, id est respectu omnium immixtus, nam oculus est quidem immixtus respectu colorum, sed non respectu primarum qualitatum elementarium: cum enim has non recipiat, non tenetur respectu harum esse immixtus, sed solum respectu colorum, at intellectus cum res omnes pro obiecto habeat, ab omnibus est immixtus, & ita simpliciter immixtus ab omnium rerum naturis, quæ est eius propria conditio, quam vult hic demonstrare Aristoteles.

Possumus textum hunc dividere in tres partes, in prima facit Aristoteles syllogismum ad probandam conclusionem propositam, quod intellectus est simpliciter immixtus. In secunda confirmat eam conclusionem auctoritate Anaxagoræ, qui & ipse dixit intellectum esse immixtum. In tertia probat maiorem syllogismi facti in prima parte. In prima facit Aristoteles syllogismum talem. Omnia intelligens debet esse immixtum simpliciter, at intellectus omnia intelligit, ergo est simpliciter immixtus, id est immixtus ab alicuius rei commixtione. Huius syllogismi maiorem in textu tantum habemus, & conclusionem. Maior nō exprimitur, sed eius loco ponit Aristoteles ipsius probationem in tertia parte, quādo dicit: *Iuxta apparet probet alienum.* In hoc syllogismo notandum est in primis, quod ille medius terminus, *omnia intelligens*, est potius intelligendus pro futuro tempore, quam pro præterito, sicut enim vis rationis Aristotelis in hoc est cōstitutus, quod intelligens omnia intelligat actu, sed potentiam habet intelligendi omnia, ut sententia Aristotelis hæc sit. Omnia intelligens, seu omnium intellectus, debet esse immixtus, at intellectus est omnium intellectu

us, ergo &c. Hoc modoseper loquitur Alexander, ut patet in primo de anima, in capite de intellectu speculativo, & secundo de anima, capite teruodecimo, semper enim loquitur per participium futuri temporis, quod est, *Recepturum aliquid non debet habere actu illud.* Intellectus est omnia intellecturus, quare nullus entis naturam in se includere debet, quare medius terminus quo vultur Aristoteles, est potius ipsa virtus ad omnia intelligendum, quam ipse intelligendi actus. Vt autem utraq; que propositionem figuratim consideremus, notandum est circa maiorem, quod intellectus noster dicitur omnia intelligere, quia nō ea tantum intelligit, quæ sunt in phantasia, sed etiam quæ cuiusque beneficio intellectus agentis phantasia illi transmissi possunt in phantasia matibus elucet. Est enim talis natura, ut omnium rerum species intelligibiles, possit recipere, & sic omnia intelligere. Hæc autem minor non colligitur ex dictis, sed ab Aristotele sumitur ut per se nota, in nobis namque ipsis experimur, quod noster intellectus est aptus ad omnium rerum contemplationem, & quod potest recipere speciem cuiusque rei, quæ ipsi affertur. Sed Zimara in Theophrasto octuagesimo sexto contra hanc maiorem dubitat. Non enim verum videtur, quod intellectus noster omnia intelligat, cum id solius Dei proprium esse videatur. Præterea nomen intellectus, & arena maris est intellectus nostro incognitus, alia multa, ergo non omnia cognoscit. Soluit hanc difficultatem Zimara duabus adiectis luminibus. Prima est, quod omnia intelligit, quoad eius fieri potest. Secunda, quod omnia intelligit dum sumitur in tota sphaera humana, sed non dum sumitur in hoc uno homine individuato, in hoc enim utraque instantia loqui habet. Sed in utraque limitatione errat Zimara: prima enim non est admittenda, quia tunc sequeret, quod luminis cognoscere non esset propria intellectus conditio ad differentiam sensus, quoniam sensus quoque dicitur omnia cognoscere cum hac limitatione quoad eius fieri potest. Neque tertia, quia instantia de numero stellarum ad huc uigret, est enim ignotus intellectus etiam sumpto in tota humana sphaera. Dicendum igitur, quod intellectus omnia intelligit non actu, ut Deus, sed potestate, quia potestatem habet intelligendi omnia, quæ ipsi offeruntur, id est si numerus quoque stellarum ipsi offeratur, illum absque dubio intelligeret, & sic de aliis rebus quilibet. Itaque est aptus quantum sit in se, ad omnium, quæ ipsi offeruntur, receptionem & intellectionem: ideo non dicitur omnia intelligere eo modo, quo Deus, sed longè diuerso, Deus enim sine passione, sine receptione aliqua ab extrinseco, in seipso omnia acta contempletur, & eius intelligere non est potest

fed est puriffimus actus, & idem cum eius fubftantia; intellectus autem nofter non femper adho intelligit, fed est in potentia ad omnium intellectionem, & intelligit patiēdo ab obiectis intelligibilibus, quare clara est differentia inter Deum, & intellectum humanum. Pater etiam, quod ratio, quam facit hic Aristoteles ad probandum, quod fit immiftus, eo quod omnia intelligit, non valet nifi de intellectu nostro, qui patiēdo intelligit, vt in formatione rationis manifeflum fiet. Maior autem fyllogifmi Aristotelis ab ipfo omiffa hæc est. Omnia intelligens debet esse immiftus, & eius probatio partim fumitur ex prius dictis in textu fecundo, & tertio, vt indicant verba illa, *necesse est itaque*, partim ex vltimis verbis huius quarti textus. Probatur autem tali pro fyllogifmo.

Omnia patiens debet esse immiftus,

Omnia intelligēs omnia patitur, feu ab omnibus patitur,

Ergo omnia intelligens est immiftus; quæ est maior fyllogifmi præfentis textus quarti.

Minor huius pro fyllogifmi fumitur ex textu fecundo, in quo oftentum est, quod intelligere est pati ab intelligibili, unde fequitur, quod id, quod omnia intelligat, ab omnibus patitur.

Maior verò pro fyllogifmi fumitur ex textu tertio, in quo Aristoteles, ex eo quod intelligere est pati, collegit, quod intellectus debet esse in affectus, ftatè hæc maiore ibi omiffa, proinde ftante hoc fyllogifmo, quem innuit Aristoteles in illo tertio textu,

Quod patitur, ab aliquo debet esse in affectu, id est carere illo.

Intellectus patitur ab obiecto intelligibili, vt in fecundo textu oftentum erat.

Ergo intellectus refpectu fui obiecti debet esse in affectu.

Huius autem fyllogifmi maior ab Aristotele ibi neque expreffa fuit, neque prolata, fed immediatè probatur per poftrema verba huius textus, cum dicitur, iuxta apparens, prohibet receptionem alieni. Hinc enim fequitur quod quicquid debet recipere aliqua, debet iis carere, quare verba hæc funt probatio maioris fyllogifmi præfentis mediatè, & per dictorum fyllogifmorum feriem, uidelicet omnia intelligens debet esse immiftus. Et aduertendum, quod hæc duæ dictiones *ἀσπάρει*, & *ἀσπάρει*, ipse fecundum fe idem protius significant, uidelicet non affectum tali re, & non commiftum cum illa, fed tamen in tertio textu dictio illa, *ἀσπάρει*, habuit fensum confufum; hic verò, *ἀσπάρει*, habet fensum diftinctum, nam *ἀσπάρει*, ibi significauit in affectum ab obiecto confufè fumpto, id est, non confiderando, an obiectum intellectus fint res omnes, an aliqua; ideo fuit conditio communis etiam fensui. Hic verò

propter additionem illius minoris: *omnia intelligit*, immiftus fignificat diftinctè, quod fit in affectus refpectu omnium, cum in minore expreffum fit, quod entia omnia funt obiecta in intelligibilia ab intellectu nostro, & propterea, immiftus, hic intelligit fimpliciter immiftus; & fignificat conditionem propriam intellectus ad differentiam fensui, quia ad eam colligendam ufus est Aristoteles medio proprio intellectu, ad differentiam fensui, uidelicet, quod intellectus omnia intelligit. Poterat autem Aristoteles hic uti eadè dictione *ἀσπάρει*, quia hæc quoque poterat habere fensum diftinctum id est refpectu omnium, fed uoluit eam mutare in dictionem hanc *ἀσπάρει*, propter Anaxagoram, qui uocabat intellectum immiftum, vi uidelicet, ut teftimonio Anaxagoræ dictum fuit confirmaret. Ex his omnibus manifeflum est fe potuit, quod uox hæc, *immiftus*, hic non potest fignificare aliam immiftionem, quam refpectu obiectorum intelligibilium, fic enim textus hieoptimè cum præcedentibus cohereret, & ex eis penderet, ut etiam indicant Aristotelis verba. Probatio quoque, quam facit Aristoteles in tertia paratio textus, hoc idem fignificabit, & hic quoque medius terminus, *omnia intelligens*, fi bene eius uim perpendamus, nil aliud infert, nifi hoc, ergo cum nulla commiftus, & nullam in fe habes actu. Quæ etiam dicuntur ab Aristotele in textu quinto, collecta ex hoc quarto, aperte fignificabunt, hunc quartum non potuiffe alium fensum habere, quam illum, quem expofuimus, uidelicet, ut fumatur immiftum refpectu obiectorum in intelligibilium. Aduertendum autem in hac dictione, *immiftum*, ne quis dubitet, cur Aristoteles dicat *ἀσπάρει* in genere mafculino, cum in textu tertio dixerit *ἀσπάρει* in genere neutro, ibi enim dicitio illa refertur ad *ἀσπάρει τῆς ψυχῆς*, in primo textu pofitum, quod fuit generis neutri, hic uerò Aristoteles, refert hanc dictionem *ἀσπάρει* ad *νῦν*, generis mafculini, quem poftea in illo textu tertio nominauerat. Hactenus igitur declarauimus, & maiorem, & minorem, & conclusionem fyllogifmi Aristotelis, poftquam enim intelleximus, quid fignificet immiftus, iam conclusionis fensui clarus est.

Simpliciter confiderans hanc maiorem Aristotelis, omnia intelligens debet esse immiftus, dicit, eam de intellectu humano non fimpliciter verificari, fed folum de eo vt progrefso, & de eius intellectione participata ab alio, dum mendicat obiectum a phantafia; fic enim est immiftus refpectu obiectorum, & est in potentia ad omnia; fed de ipfo ut in fe manente nõ verificatur, fic enim non medicat obiectum a phantafia neque intelligit intellectione participata ab alio, fed intelligit ideas rerum in ipfo in fitas, proinde cum eis est essentialiter commiftus, ideo tantum abest, ut debeat esse immiftus,

Iacobi Zabarellæ Patauini

mus, ut prius debeat esse maximè commistus cum obiectis, sine qua commitione non intelligeret.

Aliqui aduersus Simplicium utuntur dicto Aristotelis in fine huius contextus quarti, quod dicit, cuius apparet prohibet exteum, & quo colligitur, quòd intellectus non potest intelligere per ideas infiras, quia sic prohiberent intellectionem. Quæ obiectio nullius roboris est contra Simplicium, ipse enim facile responderet, dictum illud Aristotelis non esse verum nisi de intellectu progresso, & de eo solo proferri ab Aristotele, non de intellectu in se manente, qui nihil extraneum recipit, quare dictum Aristotelis illi non aptatur. Nos autem efficacius contra Simplicium argumentari possumus, stantes in intellectu progresso, nam hic quoque habet eadem ideas infiras, ut Simplicius putat, non enim deletæ penitus sunt in ipsa progressionem, sed tantummodo obscuratæ, & intellectus progressus nihil a phantasia recipit secundum Simplicium, sed solum excitatur ad intellectionem ideæ, quam in se obscuratam habebat, est igitur commistus cum obiectis, cum etiam progressus habeat infiras ideas, quod aduersatur Aristotele. Præterea in eo decipitur Simplicius (vt sæpe diximus) quòd vult Aristotelem non simpliciter loqui de intellectu, sed pro statu solo progressionis, cum tamen Aristoteles simpliciter, & pro omni statu hic naturam intellectus inquirat, ut clarè videbimus in textu sequente. Sed in hoc quoque textu hoc significat Aristoteles in secunda parte, quando de Anaxagora loquens, tribuit intellectui, ut imperet, & dominetur, argui non datur status superior, & excellentior dominio, & principatu, ergo significat Aristoteles, quòd intellectus ut imperet, id est, ut cognoscat, proinde ut sit in suo excellentissimo statu, debet esse immistus respectu obiectorum intelligibilium; non datur igitur apud Aristotelem status aliquis nostri intellectus superior, in quo debeat, vel possit cum obiectis esse commistus.

Sicut dicit Anaxagoras, ut dominetur, hoc autem est, ut cognoscat. Hæc est secunda particula huius textus, in qua sententiam suam confirmat Aristoteles testimonio Anaxagoræ, qui immistum dixit esse debere intellectum, vt valeat imperare, id est res cognoscere, quare non solum Aristoteles asserit testimonium Anaxagoræ, qui dixit intellectum esse immistum, sed etiam rationem, qua ille ad hoc probandum uteretur, ratio enim est, vt dominetur, id est, ut cognoscat, nam Aristoteles quoque hac ratione viam est, vt vidimus in prima particula textus. Ponebat autem Anaxagoras illud Chaos, in quo inerat particule infinitæ cuiuslibet rei homogeneæ, quæ erant prima omnium rerum materia, ut in primo libro Physicorum declara-

tum est, dicebat, intellectum diuinum res generare extrahendo particulas illa materia ex illo Chaos, quo officio ut fungi posset, posuit ipsum non commistum, id est non constantem ex illis similibus, ex illa materia, sic enim imperare potest toti illi materiæ, & incipere motum, & segregare particulas, quando vult. Declaratio autem illa, hoc est, ut cognoscat, dupliciter exponitur, nam secundum aliquos adducitur ab Aristotele tanquam ab Anaxagora prolata; secundum aliquos autem non fuit Anaxagoræ, sed ab ipso Aristotele adductur, quæ est Diui Thomæ expositio, qui dicit Anaxagoram non fecisse mentionem vllam cognitionis, sed solum dixisse, ut dominetur, Aristotelem verò illud trahere ad cognitionem, quod ille de solo motu protulerat, dicens intellectum non debere esse commistum cum illis similibus, vt libet ab eorum commitione illis imperaret, & motum illum segregationis inciperet, & prosequi suo arbitratu posset, nam si esset ex eis commistus, non imperaret, neque ad libitum suum posset incipere motum illum: Aristoteles autem trahit considerationem Anaxagoræ ad cognitionem, quam Anaxagoras non respexit. Sed mihi magis placet expositio aliorum qui dicunt hanc declarationem ab Aristotele tanquam ipsius Anaxagoræ, qui dixerit. *Vt imperet, hoc est, ut cognoscat*, vel saltem ut Aristoteles declararet mentem Anaxagoræ, qui dicens, *ut imperet*, significare voluerit, *ut cognoscat*. Hic sensus planior est, & verbis Aristotelis accommodatior, & verisimilior, necesse est enim ut Anaxagoras posuerit intellectum illum operantem per cognitionem, & voluntatem, nomen enim intellectus hæc significat, & illa quoque operatio est eiusmodi, ut sine cognitione non fiat, videlicet segregatio similiarum ex illo Chaos. Præterea Aristoteles octauo Physicorum textu quatuordecimo tribuit Anaxagoræ, quòd dixerit, intellectum post quietem infinitam, motum illum incipisse, quia potuit incipere, quando voluit; patet igitur, quòd etiam apud Anaxagoræ intellectus ille per cognitionem operabatur, & hoc uocatum ab eo fuit dominium, & imperium, quia non poterat ea ad libitum segregare, nisi ea cognosceret. Est autem hic notandum, non omnino eandem esse immistionem, quam tribuebat Anaxagoras intellectui diuino, & quæ tribuet Aristoteles intellectui humano; nec mens Aristotelis est, quòd illa similitudo in omnibus consistere intelligatur, sed solum quantum ad propositum attinet. Nam certum est, non esse similem humanum intellectum diuino, cum clarissimum sit, quòd apud Anaxagoram intellectus ille eo officio fungebatur ut agens, & tanquam uirtus actiua; humanus uero de quo Aristoteles hic loquitur, patiendi intelligit, & exit in operationem vt potest.

ineff obiectum receptibile, illud dicitur iuxta appariens, quia ex necessitate est diversum ab eo, nihil enim recipit seipsum, ideo Aristoteles dicit, *iuxta*, ad significandam diversitatem & distinctionem receptiui, & receptibilis. Rectè etiam dicit *in*, siue *intus*, ad significandum, obiectum illud insitum esse in ipsa natura, & essentia recipientis, non enim impedit, si insit ut aduentitium, sed si ut essentiale, ut melius declarabimus in sequentibus. Hæc igitur omnia significare uoluit Aristoteles per hoc participium. Quod etiam dicit: *intus*, proprie significat alienum, non male tamen a multis dicitur extraneum, solent enim dicere intus appariens prohibet extraneum, sed huius rationem postea declarabimus. Nunc considerandum nobis proponitur, quòd sensus huius propositionis, quem accipiendum esse diximus adhuc ambiguitatem habet, & occasio nem multis artibus dubitandi, & controuersandi. Potest enim ea propositio sic intellecta duas habere sensus. Primus est, ut Aristoteles dicit, quod si aliquid receptibile contineatur in ipso receptiuo, impedit sui ipsius receptionem, ut si in natura oculi includatur rubedo, impedit, ne oculus rubedinem extrinsecus recipere possit. Alter est sensus, quòd intus appariens impediatur receptionem aliorum, non sui ipsius, ut rubedo, si in oculo inexistet, impediatur aliorum colorum receptionem. Priorem sensum uidetur accepisse Alexander, dum loquitur de intellectu possibili, inquit enim, quòd est receptiuum aliquid, debet carere eo, quod recipere debet. Eundem Auerroes quoque uidetur amplexus esse, dicens in Commentario præsentis: *Omne receptiuum debet esse denudatum a natura recepti*, quæ est propositio uulgata inter Philosophos. Aristoteles tamen uidetur accepisse secundum sensum, dum dicit: *Intus appariens prohibet extraneum*, seu alienum, hoc enim dices significat, quòd intus appariens impedit receptionem non sui, sed extranei, & alieni. Ideo sensum hunc uideatur accepisse aliqui dimisso primo, quia hæc cum significat id, quòd est nature diuersæ, cui opponitur essentiale, quòd hic dicitur intus appariens, quare significat Aristoteles, quòd illud, quòd in ipsa receptiuo essentia continetur, impedit aliorum receptionem non sui. Ad hunc sensum trahunt uerba Alexandri, quæ in alterum sensum inclinare uidebantur, sed Auerroem in defensionem relinquunt, & ipsum reprehendunt, quòd loco illius propositionis *intus appariens prohibet alienum*, ponat illud: *omne recipiens debet esse denudatum a natura recepti*, quæ tamen non refert sensum propositionis Aristotelis, cum propositio Aristotelis respiciat non primum sensum, sed secundum, propositio autem Auerrois referat primum sensum solum. Ego uero in multis hæc sen-

tentiam non recipio. Puto enim propositionem Aristotelis habere primum sensum, uide licet, intus appariens prohibet receptionem sui ipsius, & puto nullam reprehensionem mereri Auerroem, quia nihil dicitur hæc re, quòd Aristoteles quoque non dicat. Sed quia mox examinatur sumus ea, quæ dicuntur ab Auerroem in digressionem huius Commentarii quarti, ideo ad eum locum totam disputationem hanc remittimus, nunc satis erit, si absque uilla disputatione declarem uerum uentum propositionis Aristotelis, & totam rei ueritatem aperimus. Sciendum est igitur, quòd omne receptiuum alterum, id est, quòd dirigitur ad alterius receptionem, ad formam dirigi dicitur, recipi enim formæ est, sicut recipere est materiam, uel eius, quòd materiam simile sit. Forma autem, quæ recipitur, duplex est, alia est forma materialis, quæ recipitur in materia prima, alia est spiritalis, ut species sensibilis, quæ recipitur in organo sensus, & phantasia, quòd recipitur in phantasia, & species intelligibilis, quæ in intellectu, omnes enim uocantur ab Aristotele *intus*. Quoniam autem non omne receptiuum, est omnium formarum receptiuum, neque omnibus modis, ideo cuiuslibet potentia receptiua respondet propria natura obiecti receptibilis, ad quòd dirigitur. Ut materiam primam respondet totum genus formarum materialium, omnes recipere potest. Elementa uero quatenus sunt materia secunda, sunt receptiua formarum materialium, non tamen omnium, sed tantum mistoem, si quidem ipsa proprias suas formas non recipiunt, iam enim has actu habent. Ita euenit in formis spiritalibus, quæ dicitur ab Aristotele *intus*. Nam intellectus noster est receptiuus omnium, & omnium rerum cognoscitiuum, singulus autem sensus non omnium, sed quarundam; Visus enim non ad omnes sensibiles species recipiendas dirigitur, sed ad colores tantum, ut ad proprium obiectum receptibile; sic auditus ad sonos tantum, & olfactus ad solos odores, & sic de reliquis. Obiectum autem receptibile potest considerari duplex, unum principale, alterum secundarium, seu etiam accidentale, omne enim, quòd non sit obiectum principale, nunc uocamus secundarium, ut uisus est receptiuus coloris primario, quantitatis autem secundario, quia quantitas est sensibile commune, cuius species non possit mouere uisum, nisi una cum specie coloris deferretur ad oculum. Vocantur etiam sensibilia secundaria, siue obiecta secundaria omnia genera, & omnes species obiecti primarij. Color enim est qualitas, prout oculus recipit, & cognoscit qualitatem, non tamen quatenus est qualitas, sed quatenus est color. Ita recipit albedinem, non tamen ad eam dirigitur, quatenus est albedo, sed quatenus est color. Color igitur est obiectum

primarium & adaequatum potentiae visiva, & sonus potentiae auditiva, & totum genus formarum materialium est obiectum adaequatum primae materiae, & totum genus formarum materialium est obiectum adaequatum materiae secundae, videlicet quattuor elementorum, non forma hominis. neque forma equi, ita neque ens, neque substantia, quae sunt genera superiora; licet haec omnes formae sint entia, & substantiae. Notandum praeterea quod aliud est considerare actualem receptionem, aliud est considerare aptitudinem ad recipiendum.

Dum enim respicimus hanc tantum actualem receptionem, non possumus cognoscere naturam illius recipientis, neque eius adaequatum obiectum, quia nunquam recipit actum totum obiectum suum simul, ut visus nunquam recipit omnem colorem (simul), sed solum colorem aliquem specialem. Sed dum respicimus aptitudinem ad recipiendum, tunc adaequatum obiectum attendimus, & cognoscimus naturam illius recipientis per relationem ad operationem. Si quis enim quaerat, quid recipit visus, & respondeatur, albedinem, responso non potest reprehendi. Sed si quaeratur, cuius nam sit receptivus, & respondeatur, albedinis, non est recta responsio, quia adducit obiectum speciale, & secundarium, & omittit primum, & adaequatum, dicendum enim est ebloris, unde cognoscimus naturam potentiae visiva, seu oculi ipsius, eius nam haec est natura, ut nullum habeat actum colorem, sed potentiam habeat omnium colorum receptivam: quod enim dirigitur ad aliquod recipiendum tanquam in obiectum adaequatum, debet carere illo. Hunc igitur sensum dico habere propositionem Aristotelis: *intus apparent prohibet alienum*, ut Aristoteles dicat, quod obiectum primum, si in ipsa recipientis natura contineatur, impedit receptionem superius ab extra. Non enim illa dicitur, *ali. nat.*, significat diversae naturae ab ea, quod intus apparet, immo eandem significat naturam receptibilis, sed solum dicit accedentem ab extra, ut sensus sit. Primum obiectum, si in ipsa recipientis natura includitur sit, prohibet sui receptionem ab extrinseco, ideo omne recipiens debet esse denudatum a natura receptibilis, ut recte Averroes ait. Quod autem haec sit mens Aristotelis, facile est demonstrare. Iam enim ostendimus, quod Aristoteles per eam propositionem: *intus apparent*, &c. vult probare illam maiorem prius in tertio textu subintellectam. Quod patitur ab aliquo, debet esse in affectum, id est, carere illo, atqui maior illa hunc sensum manifeste habet, quod receptivum alicuius obiecti debet carere illo obiecto, ergo haec quoque propositio: *intus apparent*, &c. cum sit probativa illius, eundem sensum habere debet, videlicet, quod natura obiecti primarij, si in ipso receptivum inesse actu, prohiberet sui receptio-

Jacobi Zab. de Anima.

nem ab extrinseco, unde sequitur, quod prohibet omnem receptionem. Sublata enim receptione obiecti primarij adaequati auferitur simul cuiuscunque secundarij obiecti receptio: ut si visus colorem omnino recipere prohibeatur, non poterit recipere magnitudinem, neque motum, neque aliud sensibile siue commune, siue accidentale, haec enim non sentitur, nisi per obiectum primum, quod primum sentitur. Est praeterea sciendum, quod obiectum primum non quomodocunque in ipso receptivo inexistens prohibet receptionem ab extrinseco, sed solum si inexistit ut essentiale ipsi recipienti, ut materia prima non impeditur a forma generica, ne recipiat formam specificam, sed potius inuatur, quia nisi habeat formam genericam, non potest specificam recipere & nisi habeat formas elementorum, non potest recipere animam, propterea quod formas elementorum, & formas genericam habet ut aduentitias, & ab extra receptas, non ut sibi essentialia: at si in sua essentia haberet aliquam formam, non posset etiam recipere. Ita intellectus nostrus non ab omni intelligibili existente impeditur, ne recipiat aliquid, nam quaeque inuatur potius, quam impeditur, ut habens cognitionem principiorum inuatur ad conclusionis scientiam adipiscendam: sed si aliquid intelligibile haberet non ut aduentitium, sed ut essentiale, impeditur, ne aliud intelligibile reciperet. Haec est Aristotelis mens hoc in loco, dum enim dicit: *intus apparent*, significat essentiale, & in ipsa recipientis natura inexistens, & reuera: solum sensus conferebat ad scopum Aristotelis, nam scopus eius est indagare naturam intellectus nostri, non est scopus cognoscere, an intellectus intelligat actum, nec ne, ideo voluit significare, quod natura recipientis debet esse contradistincta a natura obiecti receptibilis, & ea non continere in sua essentia. Ex hoc colligitur id, quod vult, videlicet naturam nostri intellectus esse hanc, quod nihil est actus, sed est in pura potentia ad omnia intelligibilia. Sed aliquis objicere posset. Nonne in albedo in oculo inexistet, impedire oculum, ne reciperet alios colores? ergo propositio Aristotelis in hoc quoque sensu vera est, quod intus apparet prohibet receptionem aliorum.

Respondeo, esse attendendum obiectum primum, non secundarium, id est colorem, non albedinem, sic enim albedo considerata ut color est, impedit receptionem superius ab extrinseco, sed dum respicimus albedinem prout albedo est, quae est obiectum secundarium, & speciei obiecti primarij, non negamus hunc quoque sensum esse accommodari posse. Species enim colorum sunt distinctae cum propria ratione, sed tunc vni in suo genere, & hoc est recipiendum, quia est obiectum primum, & adaequatum, & de hoc potest asserri

CCC 2 regula

Iacobi Zabarellæ Patauini

regula perpetua & trauerſalis, non ſic de obiecto ſecundario Quia ſi intelligamus, quòd ſe per inſus apparens prohibet receptionem aliorum, ſequetur, quòd omne receptiuum de beret eſſe purum nihil, quia eius propria natura poteſt uocari inſus apparens, proinde impediet aliorum receptionem, ſi fuerit ens, ergo debet eſſe purum nihil, quod tamen aſſerere non debemus. Sed uult Auiſtoteles omne receptiuum propriam habere naturam, nec propterea ad ea impediti, ne alia recipiat, nam materia prima eſt ens, & ſubſtantia, nec propterea prohibetur recipere formas; ita oculus habet propriam ſubſtantiam, proprias qualitates, nec tamen prohibetur recipere colores. Hoc ſignificauit Ariſtoteles dicens, in intellectum debere eſſe immiſtum, propria enim natura nullam miſtionem facit, ſed eius cum obiecto miſtionem negare uoluit, quare talis commiſtio ſignificatur per *inſus apparens*, quæ uerba ex aduerſo reſpondent illi diſtioni, *immiſtum*, ergo ſignificant obiectum inſus apparens quare Ariſtoteles hoc tantum ſignificare uoluit, quòd obiectum adæquatam debet eſſe diſtinctum a natura recipientis, quia ſi in ipſa recipientis natura, & eſſentia contineatur, prohibet, ne amplius ab extrinſeco recipiat. Quasi dicat Ariſtoteles, ſi ponis aliquam potentiam dirigi in aliquod obiectum ut primum, & adæquatam, & illud idem obiectum ponis includi in ipſa eſſentia illius potentia, tu implicas contradictionem, quia illud non poteſt dici obiectum, ad quod illa potentia primo dirigitur. ſi potentia iam in ſua eſſentia illud actu continet, hoc enim facit, ut non poſſit dirigi ad receptionem illius. Huius autem ratio eſt, quia quando aliqua potentia paſſiua dirigitur ad proprium, & adæquatam obiectum receptibile, dirigitur ad illud, ut actuetur, & perſiciatur ergo ipſa ſecundum ſe actiuata illo eſſe non debet, quia ſi eſſet ſecundum ſe iam natura actiuata illo, non egeret eius receptione; quia iam haberet ipſum in ſua ſubſtantia, neque illud uocari poſſet eius obiectum receptibile. Sed hac de re plura dicenda manent in declaranda digreſſione Auerrois in Commentario quarto, dū conſiderabimus illā Auerrois propoſitionē: Oē recipiens debet eſſe denuatum a natura recepti.

Digreſſio Auerrois in Commentario quarto.



DECLARATIO

VERROES in hoc quarto Commentario digreditur. & multa dicit, quæ ad mentem Ariſtoſelis intelligendam maxime cōferunt, ideo eius ſententiam, ut facere alij ſolent, Omnia quæ ab Auerrois in

hac digreſſione dicuntur, ad duo capita rediguntur, ipſe nanque (ut ſupra dicebamus) textum hunc quartum cum præcedentibus ita continuabat. Cum Ariſtoteles ſuperius duo promerit de intellectu humano, unum quod eſt de genere uirtutum paſſiuarum, alterum, quòd non eſt corpus, nec uirtus in corpore, nunc uult utriuſque dicti demonſtrationem aſſerre. Hæc erat continuatio Auerrois, quam nos reprobauimus. Ocaſione igitur utriuſque dicti Auerrois digreditur, & primo loco deducit demonſtrationem, qua dicit, probari intellectum eſſe de genere uirtutum paſſiuarum. Secundo deducit alterum, quo dicit probari intellectum eſſe immaterialem, & abſtractum. Quod ad primū attinet, dicit Auerroes, quòd demonſtratio Ariſtoſelis talis eſt. Supponit in primis, quòd uirtutes paſſiue mouentur ab eo, cui attribuantur, id eſt ad quod referuntur; actiue autem mouent id, cui attribuantur. Deinde ſupponit, quòd mouens non mouetur, niſi quatenus eſt in actu, & patiens non mouetur, niſi quatenus eſt in potentia. quæ omnia maniſteſſima ſunt in philoſophia, & a nemine negantur. Ex his inferet, ergo intellectus in intelligendo patitur ab obiecto intelligibili, & obiectum agit in intellectum. Conſequentiam probat quia formæ rerum, quas intelligi dicimus, ſunt actu extra animam, potentia uero in intellectu, ergo intellectus, ut eas habeat, eget ipſarum actione, & ita eſt de genere uirtutum paſſiuarum; quòd declarat ſimilitudine ſentus, nam ſenſibilia quoque ſunt actu extra animam, non actu in ſentiu, ſed poteſtate, ergo ipſa agunt, & ſentus ab eis patitur, ut ducatur de potentia ad actum.

Hæc eſt demonſtratio Auerrois, qui in eo reſprehenſionem meretur, quòd putat, eam ab Ariſtoſele in hoc quarto textu formari; iam enim uidimus, nihil tale dici ab Ariſtoſele in hoc contextu, ideo rectè faciunt qui in hoc ipſum carpunt. Sed non rectè faciunt, dum ipſi obijciunt, quòd hic dicitur nullibi ſit Ariſtoſelis, & ſit inualidus, ego enim puto validum eſſe hunc diſcurſum, & eſſe demonſtrationem ipſam in ſecundo textu, qua probauit, quòd intelligere eſt pari, & Auerroes ſi dixiſſet, eam in textu ſecundo non in quarto formatam fuiſſe, nulla proſus dignus eſſet reſprehenſione. Dicunt illi, rationem hanc Auerrois eſſe inualidam, quia probat idem per idem, ſeu ſaltem ignotum per æquè ignotum. ſupponit enim hoc fundamentum, quòd obiecta mouent intellectum, ex quo probat, quod intellectus patitur ab obiectis perinde ac ſi ſiſ uteretur hoc principio, hic eſt illius pater ad probandum, quòd ille ſit huius filius; ideo hoc fundamentum, quod ab Auerrois ut principium ſtatuitur, apud Ariſtoſelem eſt concluſio, qui in textu tertio cōcludit,

ita se habere intellectum ad intelligibilia, ut se
sum ad sensibilia, quare hic non est discursus
Aristotelis, cum præteritum ratio facta ab Ari-
stotele in secundo textu incipiat ab operatio-
ne, hæc autem formata ab Averroes sumitur
ab objectis. Ego verò puto discursum Aver-
roes esse validum, & esse spiritum et discursum
Aristotelis in textu secundo, nam quod Aver-
roes ad probandum, quod intellectus patitur
ab objecto, sumat hoc principium, quod obiectum
agit in intellectum; hoc falso tribuitur
Averrois, qui utrumque habet pro æquè igno-
to, & pro conclusione demonstrata, sicut etiã
Aristoteles, & utitur hoc fundamento, quod obiectum
est actus extra animam, & potentia in ani-
ma, & quod agens agit, prout est in actu, pa-
tiens verò patitur, prout est in potentia. Unde
sequitur, obiectum agere, & intellectum pati,
in ipsa productione intellectiōnis. Sed ratio
quoque Aristotelis eodem fundamento mixta
est, ex eo enim quod intelligere in nobis quicquid
actus est, quæ non est, & ex noui intelligentis
simus intelligentes, colligit, quod intelligere est
pati, id est dicere nihil aliud est, quàm dicere in-
tellectum duci de potentia ad actum intelli-
gendi, & secundum se non habere actum ipsam
intelligibilia, hoc enim posito sequeretur, quod
semper intelligitur, quare oblique dubio ratio
Averrois est ratio Aristotelis magis declarata,
& diligentius deducta, quæ ab Aristotele valde
concisè prolata fuit. Quod verò ratio Ari-
stotelis sumatur ab operatione, ratio autem
Averrois ab obiecto, hoc etiam non recte dicitur,
quia non potest sumi ratio ab operatione
quin consideretur etiam obiectum, neque ab
obiecto, quin consideretur operatio, ut nos est
in secundo textu demonstravimus. Ideo factum
est, ut demonstratio Averrois, quæ est
declaratio diligentior rationis Aristotelis, vi-
deatur non ab operatione sumi, sed ab obiecto,
ratio verò Aristotelis, quæ concisè est, videatur
de contrariis sumi tantum ab operatione. Quod
enim Averroes fundamentum illud statuat
de obiectis, id nil aliud est, quam deducere illam
consequentiam Aristotelis. Intelligere
est sicut sentire, ergo intelligere est pati ab ob-
iecto. Non enim potest seducti ista con-
sequentiã, nisi statuantur fundamentum hoc, quod
obiectum est actus extra animam, potentia ve-
rò in anima, & actio fit ab actu, passio vero fir-
matione potentie, hæc enim est declaratio Ari-
stotelis, quod ex non intelligentibus sumus in-
telligentes, & totius consequentiæ declaratio,
& deductio, ut cuius considerant manifestum
esse potest, ideo ad maiorem eorum declaratio-
nem, quæ ab Aristotele dicuntur in eo secun-
do contextu, hæc pauca pro Averrois defen-
sione dicere volumus.

Remanet altera pars digressionis Averrois
consideranda, in qua alteram demonstratio-

Jacobi Zab. de Anima.

nam format in qua putat Aristotelem in hoc
textu quarto, demonstrare, quod intellectus non
sit corpus, neque virtus in corpore. Dicit A-
verroes hanc demonstrationem nisi duabus
propositionibus, quarum una est, quod intelle-
ctus recipit omnes formas materiales, quæ sunt. Ari-
stoteles dicit intellectus omnia intelligit, expo-
nit Averroes omnia materialia. Altera pro-
positio est, quod omne recipiens debet esse denudatum
a natura recepti, cuius est totum talem
addit Averroes, si substantia recipientis esset
substantia recepti, tunc idem moveret seipsum,
idem esset movens, & motum, quod omnino
impossibile est. Ex his igitur duabus proposi-
tionibus talem format demonstrationem Aver-
roes. Omne recipiens debet esse denudatum a
natura recepti, intellectus recipit omnes formas
materiales, ergo intellectus caret natura forma-
tum materialium, quæ non est corpus, nec vir-
tus in corpore. Subiungit et ex se confirmatio-
nem Averroes, quæ formæ materiales non sunt se-
parabiles a intellectu est, separabilis, ergo in-
tellectus non est forma materialis.

Discursus hic Averrois, quem multi validè
simum esse putant, neque Aristotelis est, ne-
que validus, sed est sophisma, & fallaciam ha-
bet manifestam. Quod ut videamus, consi-
deremus separatim utranque propositionem,
ab ipso acceptam Aristotelem, deinde etiam ad-
terram argumentum, quod Averroes ex se
in confirmationem adducit. Maior proposi-
tio est hæc. Omne recipiens debet esse de-
nudatum a natura recepti, hanc ego puto ve-
rissimam esse, ideo in hoc tantum est nobis
laborandum, ut ipsam declaremus, & ab alio-
rum objectionibus vindicemus. Titantur
aliqui ostendere, quod hæc propositio, & Ari-
stotelis, & veritas, seu rationi adueriatur.
Aristotelis quidem, quia consilium Averrois
in ea sunt referre sententiam illius propositionis
Aristotelis: *Intus apprensus prohibet alienum*, at-
tamen refert sententiam contrariam propositio-
ni Aristotelis, nam propositio Aristotelis si-
gnificat, quod intus apprensus prohibet recep-
tionem aliorum, propositio autem Averrois
dicit, quod intus apprensus prohibet receptio-
nem insipientis. Vult enim Averroes, quod si
oculus habeat unam speciem coloris, impedi-
at, ne recipiat eandem, Aristoteles autem
vult, quod si impediatur, ne recipiat alias. Quod
autem aduerietur rationi, ita probant. Recep-
tio potest esse duplex vel realis, vel spiritalis,
realis ut cum recipitur color in pariete; spiri-
talis, ut cum species coloris recipitur in oculo,
unde oriuntur ad summum, quatuor sensus
propositiones, Averrois, quorum quilibet
vanus est, uel falsus. Vel enim intelligit Auer-
roes, quod recipiens realiter aliquid, debet
idem non habere realiter, qui sensus est quidè
verus, sed hunc considerare vanum est, quia ad

Ccc 3 proposit-

Iacobi Zabarella Patavini

propositum non pertinet, loquimur enim de intellectu, qui non realiter, sed spiritualiter recipit. Vel secundo modo intelligitur Auerroes, quod recipiens realiter aliquid, debet non habere illud spiritualiter, quod similiter ad propositum non pertinet, siquidem non loquimur de recipiente realiter, & præterea dictum esset falsum, quia si oculus recipiat albedinem spiritalem, ab ea non impeditur ne recipiat albedinem realem, & fiat realiter albus quare inexistencia spiritualis non impedit receptionem realem, nam si oculus continuè respiciat colorem flavum, non propterea prohibetur, ne fiat ictericus, & eundem colorem recipiat realiter.

Est tertius sensus, quod recipiens spiritualiter debet non habere illud spiritualiter, qui sensus similitur falsus est, quia oculus videns unam albedinem, non impeditur, ne alteram accipiat eisdem speciei; Est demum quartus sensus, quem isti dicunt reuera fuisse Auerrois, quod recipiens aliquid spiritualiter non debet illud idem habere realiter, hic enim solus sensus ad id, quod Auerroes offendere vult, videtur esse accommodatus, cum per hoc velit ipse demonstrare, quod intellectus non est forma materialis, quoniam recipit spiritualiter omnes formas materiales. Sed hic quoque falsus est, inquit isti, & afferunt instantiam non solum de eodem secundum speciem; sed etiam de eodem secundum numerum, nam oculus idem numero videt seipsum in speculo, quod fieri non potest, nisi & cornea, & alia partes existentes in tunicis transmittant spiritualiter per semetipsas realiter acceptas, quare inexistencia realis non impedit receptionem spiritalem eiusdem rei. Verum etiam transit per alterum ergo non est verum, quod recipiens spiritualiter debeat semper non habere eandem naturam specie.

Ego vero puro in hac propositione maiore Auerroem reprehendi non posse, est enim Aristotelis, & vera, ut mox ostendam, & causa erroris istorum fuit, quia putarunt, Auerroem in hac propositione, omne recipiens, voluisse referre sensum Aristotelis in ea propositione, *intus apparet*, quod minime verum est, quia propositio Auerrois ponitur ab ipso non loco illius propositionis *intus apparet*, sed loco maioris in syllogismo Aristotelis in principio eiusdem textus, quam Philosophus omisit, & cuius probaturia est illa propositio, *intus apparet*. Nam maior Aristotelis fuit ista: orania intelligens, seu omnia recipiens debet esse immixtus, id est carere omnibus, hoc idem significat propositio Auerrois, omne recipiens debet esse denudatum a natura recepti, nam etiam Aristoteles dicit in illa maiore, quod recipiens aliquid, debet carere illo, cum dicat recipiens omnia debet carere omnibus, quod etiam protulit in textu tertio dicens, in tele-

ctum esse debere inaccessum te spectu proprii obiecti, id est non habere illud obiectum, quod recipere debet. Idco non potest dictum Auerrois reprehendi, nisi Aristotelem quoque eidem reprehensionem obnoxium faciamus, qui protulit utranque propositionem, vnam quidem, ut maiorem, alteram vero vt eius probationem. Rõ enim cur recipiens aliquod debeat carere illo, est, quia intus apparet prohibet alienum; sed Auerroes quoque utranque ponit, cum ponit maiorem, dum dicit: *Omne recipiens, Est intus* ponit etiam eius probationem, quam Aristoteles ponit, nam illa propositio, *intus apparet*, in textu Auerrois legitur: *Si enim, apparuerit in eo, apparet impedit alienum, Quia est aliud*, quæ verba ita in Commentario interpretatur Auerroes. *Si enim habuerit formam propriam realem, tunc illa forma impedit eam à recipiendo formas diversas, quæ sunt aliæ ab eo. Quare non videtur, quomodo isti Auerroem reprehendant, cum velint, sensum huius propositionis Aristotelis esse, quod intus apparet prohibet receptionem aliorum, quem sensum ipse quoque Auerroes his verbis aperitissimè profert. Nos autem supra considerabamus, quod si altera propositio est alterius probaturia, non potest habere sensum illi contrarium, ut una dicat recipiens non debet actu habere illud, quod debet recipere; altera dicat, quod inexistens impedit receptionem non sui ipsius, sed aliorum, sed id debet esse utriusque sensus. Sed illud, quod multos decepit, fuit, quod non viderunt differre inter obiectum adæquatum, & species obiecti adæquati, quæ ab ipsa potentia receptiva secundario recipiuntur, nam pro diuersa consideratione licet etiam diuersis modis loqui. Dum enim potentiam visivam, quæ oculum refertur ad coloris obiectum adæquatum, dicimus quod color intus apparet prohibet receptionem sui ipsius, non dicimus aliorum, quia oculus aliter non recipit nisi cum colore, & per colorem, ideo si impediatur recipere colorem, impeditur recipere omnia eiusque, & sic nihil profertur recipiet, unde sequitur, quod habens actu colorem, non potest colorem recipere, & debens recipere colorem debet carere colore, quæ sunt maior Aristotelis, & propositio illa Auerrois, omne recipiens denudatum a natura recepti. Quod si non ipsum commune genus obiectum inspectum, sed species eius, dicimus quod una species coloris si inexistat, impedit receptionem aliorum, has enim si consideremus vt species diuersas, una inexistens prohibet receptionem aliorum; si vero eandem consideremus, ut in suo communi genere sunt vnum, color inexistens prohibet receptionem coloris, id est idem sui ipsius, sed in hac re debet vni sepe adiuuere duo illa, quæ superius in textu declaratione annotauimus. Alterum, vt loquamur de inexistente ut essentiali, non de inexistente ut aduentitio, hoc enim*

enim non impedit vt ibi ostendimus, & hæc fuit mens Auerois in illa propositione, *Omne recipiens*, vt ipse statim se declarans subiungit: *Et vt substantia sua non sit substantia recepti*. Vult ergo, quod recipiens aliquid, debeat non habere illud in sua essentia, & sibi in finem naturaliter, non negat vt aduentitium, hoc enim non prohiberet receptionem ab extrinseco. Alterum est, quod ista duo participia recipiens, & receptum, quibus vitur Aueroes, debent potius intelligi vt futura, quam vt præsentia, seu (quod idem est) debent intelligi de aptitudine potius ad recipiendum, quam de ipso actu recipiendi. Vult enim significare Aueroes, quod omne receptiuum debet carere natura obiecti receptibilis. Quod enim hæc fit mens Auerois ipsemet declarauit in Commentario sexagesimo septimo tum secundi libri de anima, tum tertij de Cælo. Ex hac ratione, non potest nisi sumere obiectum primarium, & adequatum, ipsum enim totum ponit ex vna parte, ex altera ponit ipsam potentiam receptiuam, & dicit, eam debere sua essentia non habere illud sed esse distinctam ab eo. Hoc modo non possumus dicere, quod intus apparens prohibeat receptionem aliorum, sed cogimur dicere, quod prohibeat receptionem iui, & directionem potentie ad eam receptionem. Illi verò, qui altero loquendi modo vt malunt, & dicunt intus apparens prohibet receptionem aliorum, videntur potius considerare actualem receptionem, quam aptitudinem ad recipiendum, & sumere potius species obiecti adequati, quam ipsum genus. Nunquam enim ipsum commune obiectum totum actu recipitur vt commune, sed semper aliqua eius species, quæ consideratio non ducit nos ad cognoscendam naturam ipsius potentie, sed consideratio obiecti adequati, hæc enim nos ducit ad cognoscendam naturam potentie receptiuæ. Sed difficultatem multis fecerunt, & occasionem errandi dederunt verba quedam Auerois qui dicit: *Omne recipiens debet esse denudatum à natura recepti in specie*. Queritur enim cur addat: *In specie*, cum per hoc significare videatur speciem particularem obiecti adequati, non ipsum genus, vt nos modo dicebamus, iuxta quem sensum reprehendunt Aueroem quod dicit albedinem inesistentem in oculo impedire receptionem albedinis ab extrinseco, cum dicere potius debuissent, eam impedire receptionem aliorum colorum. Sed non sunt adsecuti mentem Auerois, qui nomine speciei non significauit speciem obiecti adequati, vt albedinem, sed ipsum nomen obiectum adequatum, vt colorem, hoc enim significat dictio illa: *Natura*, cum dicit: *A natura recepti*, naturam enim non vocaret Aueroes obiectum secundarium, vt albedinem, sed illam, ad quæ essentialiter dirigitur visus, vocat naturam

obiecti receptibilis, quæ est natura coloris, vt exempla, quæ ab ipso ibi adducuntur, demonstrant. Nam dicit, *Sensus recipiens colorem, necesse est, vt careat colore, & recipiens sonum necesse est, vt careat sono*. Ratio autem, cur dixerit: *In specie*, fuit, vt excluderet omnia genera superiora obiecto adequato. Ab his enim potentia non tenetur esse denudata, vt materia prima, cum sit receptiua omnium formarum materialium, his omnibus secundum suam essentiam carere debet, at non tenetur carere natura superiore vt natura substantie, & natura entis, & hæc est declaratio ab ipomet Aueroe adiecta in fine digressionis vbi dicit: *Intelligitur à natura, speciei illius recepti, non à natura sui generis, & maxime remoti, & maxime eius, quod dictum est per acquisitionem*. Proprium igitur naturam obiecti adequati vocat Aueroes speciem respectu generum superiorum, à quibus non tenetur potentia receptiua esse denudata. Rectè autem dixit Aueroes, *In specie*, non dixit, in genere, quia sic exclusisset species obiecti adequati, quæ excludendæ non sunt, quoniam his quoque oportet potentiam esse denudatam, quatenus in eis actu relucet natura generis. Nam si debet oculus carere colore genere, debet etiam carere omnibus speciebus coloris, quia non potest habere speciem coloris, quin habeat etiam colorem actu. Debet igitur receptiuum esse denudatum à natura propria specifica obiecti adequati, non à natura generum superiorum. Quod optimè declaratur ab Aueroe in commentario sexagesimo septimo tertij libri de Cælo, vbi dicit, quod illa propositio: *Omne recipiens debet esse denudatum à natura recepti*, non ita est intelligenda, vt recipiens debeat simpliciter carere omni actu, & omni entitate, sed eo tantum actu, ad quem recipiendum dirigitur. Dat exemplum de prima materia, & de quatuor elementis, nam prima materia est receptiua omnium formarum materialium, his igitur duobus debet esse denudata, sed non tenetur esse denudata à propria entitate, est enim ens, & substantia, & hæc propria eius natura non impedit receptionem formarum, at si vnam formam sibi essentialem haberet, vtique impediret, ne reciperet alias. Elementa verò sunt materia secunda receptiua non omnium formarum, sed formarum materialium, ideo non tenentur carere in sua substantia omnibus formis simpliciter, sed solum formis materialium, habent enim proprias formas sibi essentielles, quæ non impediunt, ne recipiant formas materialium, non tenentur igitur carere simpliciter natura formæ, quæ est genus superius formæ mixtæ, sed solum ipsa natura specifica formæ mixtæ. Hæc fusè ibi ab Aueroe dicuntur, vt ibi legere possumus.

Colligimus itaque ex omnibus dictis propositionem Auerois verissimam esse, si cum

his

Iacobi Zabarella Patavinii

his tribus conditionibus intelligatur. Prima est, vt potentiam receptiuam referamus ad suum primarium, & adequatum obiectum, non ad ea, quae secundario recipi; illa enim, quae dicuntur secundario recipi, non impediunt sui receptionem, etiam si essentialiter inexistant, dummodo non includant actu obiectum primarium, vt species coloris includit colorem, ideo prohibet receptionem omnium colorum, non tamen quatenus talis species, sed ratione generis. Secunda, vt ipsam ponas aptitudinem ad recipiendum speciem, quam actum recipiendi in iudicando obiecto adequato Tertia, vt loquamur de sola inexistente essentiali, non de aduentita, quia haec non prohibet aliorum receptionem, seu non ex necessitate prohibet, quia de hac non potest vlla certa regula afferri, quandoque enim omnino prohibet, quandoque e contrario non modo non prohibet, sed potius prodest ad aliorum receptionem, quandoque vero medio modo se habet, neque enim prodest, neque obest, sed depravat, & impurat. Nam forma hominis in materia prima inexistens, vt aduentita, prohibet omnino omnium aliorum formarum receptionem, nullam enim recipi permittit, dum ipsa ad aliam formam vero elementariam non modo non prohibet, sed potius iuuat materiam, & sunt ei necessariae ad recipiendas formas mixtorum, color autem flauus in oculo idcirco neque ad aliorum colorum receptionem prodest, neque omnino eum impedit, sed vitiat, & impurat, facit enim, vt omnes colores appareant ad flauum tendentes, quia quamuis ille color realiter non insit in humore crystallino, in quo proprie recipi dicuntur species colorum, sed solum in tunicis oculorum, tamen quia species colorum transiunt necessario per illas tunicas, si ad humorem crystallinum peruenire debent, ideo viuuntur colorum species, dum transiunt per tunicas ita coloratus, quemadmodum si per impurum medium transiunt, vt per aetrem, vel aquam, vel vitrum coloratum, ideo non impeditur penitus ipsa receptio, & visio, sed rectum iudicium. Ideo illi, qui ad declarandam propositionem Aristotelis: *Intus apparent*, vtriusque exemplo idcirco non recte faciunt, sub ea enim idcirco non comprehenditur, quia Aristoteles loquitur tantum de inexistente essentiali, non de aduentita, qualis est color flauus, in oculo idcirco, & totalem receptionis prohibitionem intelligit, non solum deprauationem, & impurationem.

His omnibus obseruatis, omnia dubia facile soluantur, nam si quis dicat, oculus recipit quantitatem, ergo debet carere quantitate, non valet, quia quantitas non continetur sub aequato obiecto potentiae visus, sed secundario recipitur per receptionem coloris; at obiectum secundario receptum (modo non

includat in se actu obiectum primarium, cuiusmodi sunt species colorum,) non impedit sui receptionem ab extra, etiam si essentialiter insit. Similiter si quis sonus inexistens aduentitium, vt speciem sonus in oculo receptam, non est necessarium, vt impediatur receptionem extranei.

Sed duo magna dubia multis negotiorum faeculent: Videtur enim etiam omnibus dictis conditionibus seruatis, falsum esse, quandoque tum Auerrois, tum Aristotelis dictum: Alterum est de sensu visus, oculus enim cum debeat recipere colorem vt proprium, & adequatum obiectum, tamen secundum propriam naturam est coloratus & ille color essentialiter oculi consequens, non impedit receptionem coloris extranei, quare intus apparatus non prohibet alienum, & subiectum receptiuum non est secundum essentialiam suam denudatum a natura recepti. Quod autem oculus sit coloratus, patet ad sensum; & probatur etiam argumentis sumptis ex Aristotele in libro de sensu, & sensibus capite tertio, ubi dicit, omne visum ex elementis esse coloratum, at oculus est corpus mixtum, ergo debet esse coloratus; id rerum dubium est de sensu tactus, cuius obiectum adequatum suum omnes tangibiles qualitates, praeterquam quatuor primas qualitates elementares, calidum, frigidum, humidum, & siccum; haec namque positionum sententiarum a tactu, haec tamen tactus secundum essentialiam suam non caeret. Immo eas essentialiter includit, organum enim tactus siue sit necum, siue quodcumque aliud, est corpus mixtum, ergo est secundum naturam suam omnes qualitates affectum, vel aliqua media qualitate, quae est vniuersum generis cum extraneis. Et est ipsius temperata naturalis haec tamen non impedit ne tactu sentiantur aliae eius generis qualitates, licet sit naturalis organo tactus, & sit obiectum proprium, & primarium intus apparet, nec tamen prohibet extraneum; & ipsum receptiuum non est denudatum a natura recepti, & sic nec propositio Auerrois, nec propositio Aristotelis vera est.

Ad primum de Visu, ea sola responsio accipienda est, quae sumitur ex Alexandro in capite de Visu, tum in primo, tum in secundo suo libro de Anima, ubi dicit, oculum esse a magno praedominio aqueum, ideoque debiliter mixtum, proinde etiam debiliter coloratum, ita vt illa debilis coloratio non impediatur receptionem colorum ab extrinseco, & visionem. Et notat ibi Alexander, (quod ex Aristotele sumptis in libro de sensu, & sensibus) quod oculus, si debuit esse receptiuus colorum, debuit esse diaphanus, colores enim non recipiuntur spiritaliter nisi in diaphano. Diaphanum autem duplex est, aliud enim est valde tenue, quod species non retinet, licet eas

reci-

recipiat, vt aer, ideo non fuit idoneus ad naturam oculi conſtituendam. Aliud eſt craſſius, quod ſpecies recipere, & receptas retinere poteſt vt aqua, & tale fuit aptum ad naturam oculi conſtituendam, quia iudicatio requirebat, vt ſpecies iudicanda retineretur in organo. Tale diaphanum craſſum, neceſſe eſt, debilitate eſſe coloratum, cum videri poſſit: aqua enim viſibilis eſt, non eſſet enim viſibilis, niſi aliquantum colorata eſſet, aliquem ergo etiam aqua colorem habet, quo videretur; debilitate tamen, & qui non impediatur receptionem ſpecierum colorum, & eorum tranſitum per ſeipſam. Oculus igitur eſt aqueus, & adeo debilitate coloratus, vt habendus ſit pro non colorato, quia ille color debilis non valet impedire colorum receptionem ab extra. Hæc ſententia conſentanea eſt dictis Ariſtotelis in cõtextu ſeptuageſimo primo ſecundi libri de Anima, vbi dicit, inuifibile appellari etiam id, quod vix videri poteſt, quare eadem ratione illud vocari poterit iudicatum, quod vix ſit coloratum, vt oculus. Quod autem de aqua diximus, de alijs quoque corporibus perſpicuis dicere poſſimus, multa enim, & viſibilia ſunt, & perſpicua; & quatenus perſpicua ſunt, ſpecies colores recipiunt, quatenus ipſa quoque ſint colorata, nam ſine colore videri non poteſt, vt de vitro manifeſtum eſt, debilis enim eſt eius color, quo viſibilis eſt, nec impedit tranſitum colorum. Illud quoque hæc in re conſiderandum eſt, quòd ſi quis eſt in oculo color, is multo minor eſt, quàm appareat, nam ſi eſſet oculus extra locum illum, magis cerneretur eius perſpicuitas, & minor color videretur, ſed propter ſubſtantiam eamem, vel os, quæ eſt materia densa, & opaca, & cuius color per oculi ſubſtantiam tranſparet, videtur nobis plus coloris in oculo in eſſe, quàm re vera inſit. Præterea humor cryſtallinus minus eſt coloratus, quàm tunica, ipſe autem proprie eſt instrumentum viſus, ideo oculus videns ſeipſum in ſpeculo, non dicitur recipere ſuum colorem, quem habet, ſiquidem humor cryſtallinus, qui re vera colorem recipit, non habet illum, ſed eſt color tunicarum, vel ſubſtantias carnis, ideo poteſt eum recipere tanquam alienum.

Ad alterum dubium de tactu reſpondet Gandauenſis in ſua quaſtione, quòd dupliciter dicere poſſimus, aliquid aliquo carere; vel eſſe denudatum, vno modo ſecundum eſſentiam, vt color ad odorem ſe habet in eodem pomo, altero ſecundum eſſe ſubſiſtentia, vt quæ loco diſtincta ſunt ſecundum eſſe, color autem ſic non eſt denudatus ab odore exiſtente in eodem pomo, ſed ſolum ſecundum eſſentiam. Tunc dicit, quòd propoſitio Auerois: *Omne recipiens debet eſſe denudatum à natura recepti*, non eſt intelligenda ſecundum eſſe ſubſiſtentia, ſed ſolum ſecundum eſſentiam. Per

hoc ad dubium de tactu reſpondet, quòd licet tactus ſecundum eſſe ſubſiſtentia non ſit denudatus à qualitatibus tangibilibus, tamen potentia ipſa tactus non eſt ſecundum ſuam eſſentiam aliqua tangibilis qualitas, neque aliquid, quam in ſe eſſentialiter includit, ſed eſt virtus quedam anime, non eſt corporeum aliquid. Sic etiam ſoluit alterum prius dubium de Viſu confugiens ad potentiam viſiuam. Zimara in Gandaueniſem inuehitur in ſuo Theoremate octuageſimo quarto, & nititur Auerois demonſtrare, quòd illa propoſitio eſt intelligenda non tantum ſecundum eſſentiam, ſed etiam ſecundum eſſe, vt omne recipiens debeat eſſe denudatum à natura recepti tantum ſecundum quidditatem, quàm ſecundum ſubſiſtentiam. Quæ tamen argumenta Zimara miſiſa facimus, quia per ea, quæ diximus hætenus, iatis manifeſta eſt Auerois mens, quòd loquatur de eſſentiali tantum inexiſtentia, non de actuali ſubſiſtentia, quia receptiuum non tenetur ſecundum eſſe ſuum carere obiecto receptibili, ſed poteſt ipſum habere vt aduentitium. Inmò addo etiam rationem, quia hoc dato, ſequeretur, receptiuum non eſſe receptiuum, quæ eſt impletio contradictionis. Probo conſequentiam, ſi materia prima non ſolum ſecundum eſſentiam ſuam, ſed etiam ſecundum eſſe ſubſiſtentia tenetur eſſe denudata ab omnibus formis materialibus, ergo nullam vnquam habere poteſt, ergo neque vltimam recipere, quia non recipitur id, quòd habere non poteſt. Si verò dicar Zimara, ſe non ſumere materiam ſimpliciter vt exiſtentem, (ſic enim eſt ſemper cum forma) ſed ſolum vt recepturam formam aliquam, (ſic enim non poteſt illam recipere, niſi prius omnibus alijs formis, quas habeat, denudetur ſecundum eſſe) hoc quoque falſum eſt, quia iam diximus, inexiſtentiam obiecti vt aduentitij, non impedit receptionem extranei, nam formæ elementorum, & formæ generales non recedunt à materia in receptione formæ ſpecificæ alicuius miſi, nec illius receptionem impediunt. Fortaſſe ſententia Zimara poſſet defendi, ſi ſtemus in obiecto ſecundano, videlicet in ſpecie ipſa ſpecialiſſima, quæ recipitur, hæc enim debet carere illud, à quo recipienda eſt. Nam materia recipiens formam ignis, debet etiam ſecundum ſubſiſtentiam eſſe denudata à forma ignis, quare hoc Zimara reſpexit, ſed debuit etiam reſpicere obiectum primarium, & videre, quòd de illo ipſe male carpit Gandaueniſem. Malè igitur reprehendit Gandaueniſem, qui in declaranda propoſitione Auerois veriſimè locutus eſt. Debuit potius Zimara in alio carere Gandaueniſem, in quo magna reprehentione dignus eſt, videlicet in ſolutione dubij de tactu, ad quam malè accommodat propoſitionem Auerois. Falſum enim eſt, &

omnino

omnino refellendum id, quod ait Gandauensis potentiam tactuam esse denudatam ab ordinibus qualitatibus tangibilibus, nam si potentiam ipsam sumat, vt lumere videtur, teor sum ab organo corporeo, id admitendum nõ est, nunc enim loquimur de tactu tanquam recipiente species tangibilem, at potentia sola iudicat quidem, sed non recipit, at organum ipsum animatum recipit, quare hic de sola potentia sermo non est, sed de organo recipiente, & de hoc ostendendum est, quomodo sit denudatum à qualitatibus tangibilibus, cum sit corpus mixtum ex elementis, quare dubium adhuc viget. Sed etiam ad ipsam tactuam potentiam confugiamus, dubium non eritatur, quia potentia tactuæ est essentialis conditio vt tali organo, quod habeat talem elementorum missionem, & talem primarum qualitatum temperaturam, qua ratione dicitur potentia tactiua essentialiter esse alligata qualitatibus tangibilibus; quod de omni potentia organica dicere omnino debemus, vt manifestè colligimus ex Aristotele in textu sexto huius libri, vbi ostendit, intellectum nullo vt corpore organo in sua operatione, quia hoc posito esset intellectus calidus, vel frigidus, id est esset essentia liter alligatus certè primarum qualitatum temperie, quia est essentialis conditio omnis potentie organice vt sit addita organo prædicto certis qualitatibus de genere tangibilem, quare hæc solutio Gandauensis non tollit præsentem difficultatem.

Aliam quoque solutionem voluit asserere Gandauensis, qua ad veritatem propè accedere videtur, sed quia eam non plenè est affectus, & sub nube ipsam tantum vidit, ideo eius verba alijs considerata relinquo. Aliqui recentiores ita dubium solunt, omne receptiuum debet esse non committum cum receptibili, sed ista immisio non eodem modo est in omnibus, nam in alijs omnibus præter tactum reperitur perfecta immisio, respectu totius generis obiecti receptibilis, de tactu verò alia est ratio, vt patet apud Aristotelem secundo de anima centesimo decimo octavo, & tertio de anima sexagesimo octavo, nam organum tactus dirigitur quidem ad tangibiles qualitates, tanquam proprium obiectum, sed tamen non potuit ab eis penitus esse denudatum secundum propriam naturam, est enim corpus mixtum ex elementis quare includit necessarìo temperie quandam primarum qualitatum, proinde non dicitur dirigi ad totum genus tangibilem qualitatum, sed ad exuperatias solum, quas solas sentit, mediocritatem autem qualitatem, & similem suam non sentit, nisi priuatè, dum sentit se nullam sentire, sicuti etiam Vitis sentit tenebras priuatè. Hinc fieri dicitur, vt quando tactus est in illa debita qualitate temperie, quæ est ei status naturalis,

tunc dicitur impermissus enim suo obiecto receptibili, ea enim non est obiectum eius; sed solè extremities & qualitates ab ea recedentes versus alteram extremitatam. Quod si recedat organum tactus ab illa mediocritate temperie sibi naturali, tunc dicitur tactus committitur cum obiecto tangibili, nec est amplius indifferens, vt erat, cum sua mediocritate temperie. Sed hæc quoque solutio mihi plenè non satisfact, quod enim tactus non sentitur nisi exuperantiam tangibilem qualitatum, id verisimile est; & est Aristoteles in locis dictis, sed in sumenda illa mediocritate qualitatibus, quæ sit eius propria, & naturalis, mihi quidem errasse videntur, cum enim dicunt, quod tactus habet sibi naturalem quandam certarum qualitatum mediocritatem, quare recedens versus alteram extremitatum dicitur cum suo obiecto committitur; aduersus hoc ita possumus argumentari. Si tunc est committitur cum suo obiecto, ergo nullam aliam qualitatem sentire potest, quia obiectum inuis apparet prohibet extraneum, consequens tamen falsum est, nam si quis habeat manum valde frigidam, & recedentem à sua naturali mediocritate, sentit tam res tam calidiores (etiam frigidiores). Præterea qualitas illa mediocritatis, & naturalis tactu secundum istos est ipsa quoque tangibilis, & sensus ten sui tactus, ergo non solè extremities sunt obiectum tactus, sed illa quoque mediocritas, quamcumque dicant esse, naturalem tactus. Probo antecedens, quia si manus hominis constituta in sua naturali temperie admoveatur manui alterius hominis frigidiori, sentitur ab illa, & iudicabitur calidior, ergo nulla potest assignari mediocritas, qualitatis ita naturalis statui, quæ non contineatur sub obiecto tangibili, & non sentitur; & non dico eum sentire priuatè, sed posituè. Quod enim hi dicunt, quod mediocritas sentitur à tactu solum priuatè, verum quidem est de hoc huius hominis tactu, & hoc tempore, sed de tactu simpliciter, & de omni tempore simpliciter non est verum. A tactu enim alterius animalis, immò etiam alterius hominis sentitur eadem mediocritas posituè, immò etiam ab eodem homine alijs temporibus, quando calidior erit, vel frigidior. Quare hæc eorum solutio difficultatibus non caret.

Vt igitur nos veram huius dubij solutionem afferamus, quæ ab alijs ad plenum explicata nõ fuit, multa notare debemus. Primum, quod natura tactus requirit quandam sibi naturalem temperiem, quæ consistit in certa quadam mediocritate primarum qualitatum, hæc autem media qualitas naturalis tactus non est sumenda in indiuisibili, vt exempli gratia, quod sint ad vnguem quinque gradus frigoris, & quinque caloris, vel vt ad vnguem sint sex caloris, & quatuor frigoris, hoc enim constituto

fituto, animal facillimè interiret ob quam-
cunque etiam leuem alterationem factam ab
aere extrinsecò modò calidore, modò frigi-
diore, quilibet enim recessus ab eo gradu ad
alterutrum extremorum esset interitus ani-
malis, cum animal sit animal possimum per
sensum tactus. Hæc igitur qualitas mediocris
est sumenda cum quadam latitudine, vt si di-
camus exempli gratia, à gradu quarto ad sex-
tum, ita vt ex decem gradibus possit sumi me-
diocritas naturalis tum cū quinque caloris, &
quinque frigoris, tum cum sex vnius, & qua-
tuor alterius. Sed præter hæc latitudinem de-
dit natura alteram secundam latitudinem ex-
tra hos duos limites per certum spatium, in
qua egredieretur quidem tactus suam natura-
lem constitutionem, tamen non propterea cor-
rumpetur, vt si dicamus, eam esse à secundo
ad quartum, & à sexto ad octauum. Si enim
fuerit octo gradus vnius qualitatis ad summum,
& duo alterius ad minus, tactus est quidem
præter naturam affectus, non tamen corrup-
turus, sed seruatur, vt videmus quandoque in
manibus nostris euenire, quas habemus ita frigi-
dificatas, & torpescentes, vt vix eas mouere
queamus. Sunt tunc præter naturam affectæ,
seruantur tamen, & sentiuntur per tactum. Sed
supra octauum, & infra secundum non potest
seruari tactus, sed necessarîo corrumpitur, &
animal simul interit. Poterit itaque seruari ta-
ctus intra octauum, & secundum gradum non
extra eos, & ita mediocritas, in qua potest ser-
uari tactus, est à secundo ad octauum gradum.
Nondum tamen nouimus illam mediocrita-
tem, quam dixit Aristoteles, non sentiri à ta-
ctu, non enim dicere possumus, tactum posse
sentire has duas exuperantias solas, vnam ab
octauo ad decimum, alteram à nullo ad secun-
dum, sed non posse sentire mediocritatem,
quæ est inter secundum, & octauum gradum.
Immo dico, quòd tota hæc mediocritas, &
quælibet eius pars, est sensibilis posituè sensu
tactus, & continetur sub obiecto primario ta-
ctus, neque id intellexit Aristoteles, quando
dixit, tactum sentire solas extremitates, medio-
cricitatem verò non sentire, & hunc sensum alij
attribuentes Aristoteli errauerunt. Sed me-
diocritas illa, quam dicit Aristoteles, non senti-
ri à tactu, sumenda est in indiuisibili, & sine
vlla latitudine, indiuisibile tamen intra termi-
nos predictos, intra quos potest consistere ta-
ctus, id est illa mediocritas ad vnguem, quam
hoc animal habet, ab eodem animali non senti-
tur in alia re, nisi priuatè, dum sentit se nõ
sentire calidum, neque frigidum, eadem tamẽ
ab alio animali siue alterius speciei, siue etiam
eiusdem sentitur, si mediocritas illius alterius
sit aliquantum diuersa ab illa, hoc enim illius
temperiem sentiet, & illud huius. Nulla est
igitur mediocritas temperiem primarum qua-

litatum, quæ non sit sensibilis sensu tactus, quæ
enim ab vno animali eandem habente non
sentitur, ab alio tamen sentitur. Aristoteles igitur,
quando dixit, solam mediocricitatem esse
insensibilem tactu, extremitates verò esse sen-
sibiles, intellexit illam mediocricitatem ad v-
nguem, quam hoc animal actu habet, extremita-
tes autẽ intellexit alias omnes eiusdem ge-
neris qualitates, quæ hinc, vel hinc vergant ad
alterum extremum. Vt quando aliquod ani-
mal habet temperiem talem, vt insint septem
gradus caloris, & tres frigoris, non sentiet aliã
rem eodem ad vnguem modo temperatam,
sed alias omnes sentiet, siue ad calorem magis
vergentes, siue ad frigus, & hæc vocatur ibi ab
Aristotele extremitates, qui clarè ibi suam sen-
tentiam profert, non enim sumit certã quan-
dam mediocricitatem, quam nullus tactus sen-
tire possit, sed mediocricitatem intelligit illam,
quam animal habet, dicit enim: *Simile calidum,
& simile frigidum, & durum, & molle non sentimus,
& exuperantias solum, solum recessum ab illa
temperie, quam quodque animal habet.* Ex
his colligimus, quòd ea est tactus natura, vt si
cõmuniter de eo tactu loquamur, tam extre-
mæ qualitates, quam mediocres sunt sensibiles
per se, & posituè sensu tactus, vna tamẽ excep-
ta, non quidem vna determinatè, vt alij eam
inhibent, sed indeterminatè, & modo hæc mo-
do illa. Sed particulariter considerando singu-
lum tactum qui est in hoc, vel illo animali, id
est facta determinatio vnius, ideo omnes sunt
ei sensibiles, præter eam vnam, quam actu ha-
bet. Cum enim organum tactus sit corpus mi-
stum ex elementis, non potuit eius natura pe-
nitus absolui à toto genere sui obiecti, sicuti
alij sensus sunt absoluti à toto genere obiecto-
rum suorum, ideo immisio in tactu non
est eo modo, quo in cæteris sensibus, sed alio
quodam peculiari ipsius tactus, cum enim in
alijs sit immisio secundum genus, vt oculus
est immisus à toto genere coloris secundum
propriam naturam, in tactu verò est secundum
species singulas indiuisibile. Oportet enim vt
tactus non habeat illammet qualitatem quam
recipere debet, hoc est illummet gradum, quia
si illum habeat, si similem gradum non sentiret.
Hoc modo in tactu locum habet illa propositio
Aristotelis: *Intus apparetur prohibet extraneum,*
eadem enim qualitas inexistens est ipsi tactui
naturalis, videlicet parum recedens à naturali,
ideo prohibet sui receptionem ab extrinsecò.
Idcirco in alijs sensibus intus apparetur accipi-
tur generatim pro tota natura obiecti ad qua-
titi, in tactu verò speciatim, pro illa tantum spe-
cie obiecti ad qua, quæ recipienda est. In om-
nibus tamen intus apparetur prohibet receptio-
nem sui, in alijs quidem ipsum obiectum pri-
mum, & commune, in tactu autem species il-
la sola, quam habet, non enim impedit alias
species,

vt vniuersali ter veram in omnibus illis quatuor sensibus, nam diuersis in locis ea vitur Aueroes, modo pro receptione reali, modo pro spiritali, vt patet in secundo de Anima, Commentario sexagesimo septimo, & Tertio de Celo Commentario sexagesimo septimo, idque legimus clarè expressum ab Aueroe in eodem Commentario, dicit enim eam propositionem veram esse, siue mouere, & recipere fuerint spiritalia, siue realia, loquendo enim de obiecto primo, & adequato alicuius potentie passiuæ, semper verum est, quòd in ipsa natura, & essentia ipsius potentie non debet includi illud obiectum, neque realiter, neque spiritaliter, siue realis, siue spiritalis receptio fuerit. Cum igitur de primo sensu hoc constentur, ostendamus nos, etiam secundum alios tres sensus hoc idem verificari, soluendo, obiectiones quæ aduersus singulorum eorum sensuum ab his adductæ sunt. Quòd attinet ad instantias factas contra secundum, & tertium sensum, dico eas vanas esse, & ad propositum non pertinere, accipiunt enim inexistentiã coloris in oculo vt aduentitij, quia ratione concedam, quòd non impedit receptionem siue realem, siue spiritalem. Hoc tamen nihil ad Aueroem, qui loquitur de inexistentiã essentiali, hæc enim impedit. Validiores videntur obiectiones factæ contra quartum sensum, quem solum putant fuisse Auerois. Vitrum recipit spiritaliter alterum vitrum simile, & oculus in speculo recipit speciem sui ipsius, ergo inexistentiã realis, non impedit receptionem eiusdem spiritalem, cum tamen sit inexistentiã essentialiter, nam accidentia vitri sunt ei essentialia, quia eius essentiam consequuntur; ita etiam accidentia oculi sunt essentialia ipsi oculo, tamen nõ impediunt receptionem spiritalem sui ab extrinseco; & sic recipiens non tenetur in sua essentia esse denudatum à natura recepti. Soluitur hæc obiectio eadem ratione, qua superius etiam dubium de oculo solutum fuit. Videtur enim oculus esse coloratus, sed est ita debilitè coloratus, (vt ait Alexander (vt perinde sit, ac si nullum colorem haberet, idque necessarium fuit oculo, si debuit esse aqueus, aqua enim, & diaphana est, & visibilis, quare est debilitè colorata colore, qui tamen non impedit receptionem colorum spiritalem. Color igitur oculi quantum ad receptionem, habetur pro nullo, quia cum non impedit, quantum autem ad visibilitatem, non amplius habetur pro nullo, sed pro aliquo, quia potens est mouere visum, plus enim coloris requiritur ad tollendam potentiam recipiendi, quam ad tollendam potentiam agendi in visum alterius, ideo potest oculus videre speciem suam, quia in recipienda, perinde est, ac si nullum colorem haberet, in agendo autem in visum est aliquis, & mouet visum,

cuiusmodi est vitrum, & omne perspicuum, quod visibile sit. Quod autem dicimus de oculo vidente seipsum in speculo, dicendum est similiter de oculo vnius hominis vidente oculum alterius, eadem enim est ratio, quia oculus videt colorem suum, non vt suum, sed potius vt alienum, videt enim se tanquam videns alterum oculum. Est etiam considerandum id, quod superius diximus, quòd in oculo plus coloris inesse videtur, quam re vera in sit, est enim visibilis non solum per colorem proprium, sed etiam per colorem carnis, & ossis circumstantis, qui per ipsum transparet, & concurret ad maiorem oculi colorationem, & visibilitatem, sed non concurret ad receptionem. Maiorem igitur colorem habet oculus vt visibilis, quam vt videns, quare non idem est color, qui recipitur, & color qui inexistit. Quòd autem conueniens sit hæc solutio obiectionis contra Aueroem factæ, manifestum est, quia nisi admittatur, vigeat eadem obiectio etiam contra Aristotelem, qui dixit intus apprensus prohibet alienum, quare si in oculo inest naturalis color, qui habeat locum alicuius, impedit receptionem, & eiusdem coloris, & aliorum. Tamen patet, quòd color oculi non impedit sui receptionem, idest similes coloris in specie, neque etiam aliorum, coguntur igitur omnes confiteri, quòd color oculi ob suam debilitatem habetur pro nullo, nec impedit receptionem ab extra. Ex his patet, quòd propositio maior syllogismi formati ab Aueroe, reprehendi non potest, cum vera sit, & fuerit etiam Aristotelis.

Relinquitur consideranda minor, in qua totus error, & tota deceptio Auerois consistit, Minor fuit hæc: Intellectus recipit omnes formas materiales. In qua peccat primò Aueroes, quòd falso tribuit Aristoteli hanc propositionem, cum Aristoteles in textu dicat, intellectus omnia intelligit, dicit enim absolute, omnia non dicit materialia, ideo hoc malè additur ab Aueroe. Et re vera, mens Aristotelis clara in toto hoc tractatu est, quòd obiectum, in quod intellectus primo fertur, sit omne ens, quòd est præter ipsum intellectum tam materiale, quam immateriale. Nam in textu quinto sequenti dicit, intellectum nihil esse ex entibus, antequàm intelligat, & sumet entia simpliciter, non pro materialibus solum, quod postea alijs quoque multis in locis, quos inter legendum expendimus, Aristoteles manifestè significabit. Præterea, potest argumentum Auerois etiam contra ipsum torqueri. Vult Aueroes, intellectum nostrum posse intelligere in hoc statu tam materiales formas, quam immateriales, & abstractas, vt apud eum legere possumus, in Commentario trigesimo sexto huius tertij libri, ideo declarans etiã verba illa Aristotelis in principio secundi Metaphysicorum;

Iacobi Zabarella Patavini

quando dicit, intellectum nostrum ita se habere ad entia maximè intelligibilia, id est ad abstracta à materia, ut se habet oculus noctuè ad lumen solis, inquit Auerroes, ea verba dicere solam difficultatem, non dicere impossibilitatem, contra quàm dicit Sanctus Thomas, ea dicere impossibilitatem, quia negat intellectum in hoc statu posse intelligere entia abstracta cognitione intuitiva. Cum igitur ea sit Auerrois sententia, postsumus ita argumentari. Omne recipiens debet esse denudatum à natura recepti, at intellectus noster recipit omnes formas immateriales, & abstractas, ergo non est forma abstracta. Vel saltem ita secundum Auerroem licebit argumentari. Intellectus recipit omnes formas tam materiales, quam immateriales, ergo neque est forma materialis, neque immaterialis, quare non est forma omnino, quod ipsumet Auerrois aduersatur, immò, & veritati. Præterea, demonstratio Auerrois in hoc peccat, quod neque materiale, quatenus materiale est, neque immateriale quatenus immateriale, potest vocari obiectum primum intellectus, sed est obiectum secundarium, sicuti quantitas respectu visus, ideo sicuti non licet ita argumentari, Visus recipit quantitatem, ergo debet carere quantitate, ita non possumus dicere, intellectus recipit formas materiales, ergo non est forma materialis, quia formæ materiales non sunt obiectum primum intellectus, quatenus materiales sunt, sicuti neque quatenus formæ, tunc enim oporteret intellectum non esse formam. Unde patet, esse fallaciam manifestam in demonstratione Auerrois, nam maior illa ab eo accepta, omne recipiens debet esse denudatum à natura recepti, vel falsa est, vel alij contra Auerroem ostendere nitentur, vel in hoc tantum sensu vera est, quando potentia receptiva comparatur cum suo primo, & adæquato obiecto, in quod primum fertur, eo enim solo tenetur esse denudata, non alijs ei connexis, quæ secundario recipit, tamen ipse Auerroes addit minorem, in qua comparat intellectum cum obiecto non primo. Ideo stando in vero sensu maioris, neganda est minor, non enim intellectus est per se primò receptivus formarum materialium, quæ sunt materiales. Vel si minorem concedamus in eo sensu, in quo vera est, videlicet de obiecto secundario, tunc neganda est maior, quia à tali obiecto secundario recipiens non tenetur esse denudatum. Patet igitur, quod intellectus potest poni forma materialis, & tamen receptivus formarum materialium, sicuti oculus est quantus, & receptivus quantitatis rerum visibilium, quæ simul cum colore ad eum deferuntur. Præterea ostendo, esse in hac Auerrois demonstratione petitionem principij manifestam. Cum enim demonstrare velis, quod intellectus non est for-

ma materialis, supponit, tamen in minore, quod non est forma materialis, nam supra diximus, quod quando comparamus potentiam receptivam cum suo adæquato obiecto, debet esse contradistincta ab eo, & nihil de eius natura continere in sua essentia. Ut cum dicimus, materiam primam esse receptivam omnium formarum, statim ex una parte omnes formas, nulla excepta, ex altera verò materiam sine ulla forma. Ideo cum dicimus, materiam primam esse receptivam omnium formarum, dicimus ipsam non esse formam, quia nihil recipit se, & hoc profertur expressè ab Auerrois quando dicit, omne recipiens debet esse denudatum à natura recepti. Quando igitur sumit hanc minorem. Intellectus recipit omnes formas materiales, certè, cum dicat omnes, nullam excludit, quare ex ipso intellectum ab eorum numero, quia ponit omnes ex parte obiecti receptibilis, proinde nullam earum vult habere posse rationem recipientis; igitur hæc minor supponit intellectum diversum ab omnibus formis materialibus, & non esse formam materialem, ergo petit principium, & negabitur ea minor ab Alexandro, qui dicit intellectum esse formam materialem, & esse receptivam formarum materialium, non quidem omnium, sed aliarum omnium præter se, nam re vera materiale, & immateriale, quæ talia sunt, non habent rationem obiecti primi respectu intellectus, quare materialitas potest esse communis condito recepti, & recipientis, ut etiam videbitur in sensibus, nam potentia visiva est forma materialis, est tamen receptiva coloris, quæ est forma materialis. Patet igitur vanissimam, & fallacissimam esse hanc demonstrationem, quam Auerroes falso attribuit Aristoteli, & minor, quomodo multi magni Philosophi eam putaverint esse Aristotelis, & in prima parte summæ questione septuagesimæ sextæ articulo secundo, ubi validissimam esse putat hanc rationem, qua demonstratur intellectum non esse formam materialem, quia est receptivus omnium formarum materialium.

Præterea, quia diximus, obiectum primum intellectus non esse materiale quàm materiale, neque etiam immateriale, quàm immateriale, querere aliquis possit, quidnam sit illud, in quod primum fertur, noster intellectus, hoc enim declarato, intelliguntur verba illa Aristotelis in Textu, dicentis, intellectum omnino intelligere, & in Textu quinto, nihil esse eorum, quæ sunt, antequam intelligat. Ad hoc nihil aliud dicendum puto, nisi quod omne, quod est præter intellectum, est obiectum intellectus, ut si quid sit commune omnibus entibus præter ipsum intellectum, illud servandum sit obiectum

obiectum intellectus. Ideo cum in Textu dicat Aristoteles, intellectum inelligere omnia, illa dictio (omnia) non debet complecti etiam ipsū intellectum, quia tunc sequeretur, intellectum nihil esse penitus, & propria quoque natura carere, quia debet carere toto genere obiecti receptibilis, quare si ipse quoque sub eo genere contineatur, non potest esse nisi nihil, quia si esset aliquid, propria natura inexistens impediret intellectionem, quod non vult Aristoteles: nā dictio illa: *Commisit*, non potest intelligi nisi de duabus naturis, vna enim alteri dicitur esse commissa, vel nulli commissa, sed vna simplex natura nunquam diceretur commissa sibi ipsi. Intellectus ergo habet propriam naturam, est forma de Prædicamento substantiæ, & omnium, quæ sub luna sunt, formarum nobilissima, hæc tamen propria eius natura non impedit, ne intelligat alia, immo est naturaliter potens, & apta ad omnium intellectionem, idest omnium aliorum præter se. Satis ergo dicitur immittus intellectus, si nullum aliorum entium, quæ præter eum sunt, sit inclusum in essentia ipsius, sed naturam suam puram, & simplicem seruire debet, vt alia omnia recipere valeat. Si quis autem obijciat dictum Aristotelis in textu octauo, vbi ait, intellectū se quoque posse intelligere, ergo recipit seipsum, dicendum est, intellectum recipere se secundario, & per species aliarum rerum, quas recipit, non primario, nec per speciem propriam, quia nihil potest recipere se. Eo autem, quod secundario recipitur, non tenetur carere ipsum receptum, vt supra declarauimus. Hoc sufficit in præsentia, nam in eo Textu octauo vberius de hac re loquemur. Oñtensum est igitur, nullius roboris esse eam demonstrationem quam format Auerroes, & Aristoteli attribuit.

Est etiam vana illa ratio, quam Auerroes ex se in confirmationem adducit, cum dicit. *Formæ materiales sunt inseparabiles, intellectus est separabilis, ergo nō est forma materialis.* Petit enim principium in minore, cum sumit intellectū esse separabilem, hoc enim dicere, est dicere immaterialem. Nituntur quidem aliqui Auerroem defendere, dantes his verbis quandam aliam sensum ita videntem, vt sit incredibile, eam Auerrois mentem fuisse, cum præsertim etiam illo modo validas instantias patiat. Auerrois ratio, ideo eam misfam faciamus.

In calce digressionis facit Auerroes quandam quæstionculum obscuram, quando dicit: *Vtrum autem hæc substantia habeat formam diuersam in esse à formis materialibus, nondum clarum est ex hoc sermone.* Aliqui sunt codices, in quibus legitur: *A formis immaterialibus, vt sensus clarior sit, communitur enim declarat, quod Auerroes tangat obiectionem contra se, quare vera nos antea cōtra Auerroem vsi sumus, nam di-*

xerat, quod intellectus, quia recipit formas materiales, non est forma materialis. ideo poterat aliquis contra eum arguentari. Intellectus recipit formas immateriales, ergo est etiā diuersus à formis immaterialibus, & sic neque materialis forma, neque immaterialis erit.

Auerroes inquit, nondum clarum esse ex dictis, an per eandem rationem, quam ipse fecit, cogamur etiam dicere intellectum esse diuersum à formis immaterialibus. Zimara in Theoremate octuagesimo quarto. legere vult, *Materialibus, seruat tamen eundem sensum, & re vera idem seruatur sensus secundum vtranque lectionem, sic enim sensus est. Vtrum autem intellectus sit forma diuersa à materialibus, idest, possit esse forma immaterialis, licet recipiat etiam formas immateriales, nondum manifestum est. Propterea non video, quomodo aliqui dicant, hoc modo sensum esse obscurum, & violentum, mihi enim videtur, quod secundum vtranque lectionem sit idem sensus, & equè planus, quia omne Problema cōtinet vtranque partem cōtradictionis, & querit, vtra earum vera sit, quare nihil refert, vtrā exprimamus, cum semper altera subintelligatur, eadem enim est quæstio, an anima sit mortalis, & an anima sit immortalis, subaudiemus enim, necne, quæ est altera pars cōtradictionis. Alij putant aliter esse exponendum Auerroem, vt non loquatur de formis immaterialibus, neque de ipsis dubium proponat, sed de forma communiter sumpta, quæ est genus materialium, & immaterialium formarum. Quia enim dixerat, quod omne recipiens debet esse denudatum à natura recepti, aliquis credere poterat, quod intellectus cum recipiat formas materiales, debeat esse denudatus non modo à natura formarum materialium, sed etiam omnino à natura formæ quæ est genus formarum materialium, vt non sit forma omnino, ideo ad hoc dicit Auerroes, quod hoc non est manifestum ex dictis, idest ratio facta non comprehendit hoc, & rationem reddit, quia illa propositio: *Omne recipiens, non intelligitur nisi respectu propriæ naturæ illius recepti, non enim intelligitur, quod debeat esse denudatum etiam à natura generis illius recepti, præsertim remoti, & æquiuoci.* Quare licet per illam demonstrationem ostensum sit, intellectum non esse formam materialem, non tamen per eam est demonstratum, quod nec sit forma omnino, Auerroes igitur seipsum declarat, quod dubium, de quo loquitur, non est, an intellectus sit forma immaterialis, necne, sed an intellectus sit forma, vel non sit forma omnino. Mihi tamen videtur etiam hoc modo eandem esse Auerrois quæstionem, & discrimen non esse in sensu, sed in verbis tantum. Dicunt isti, quæstionem Auerrois, quam dicit esse adhuc*

Iacobi Zabarella Patavini

indiscussam, cadere super communi genere formæ, ego verò ostendo, quòd hoc dicere est dicere, quòd cadit super sola forma immateriali, videlicet an intellectus sit huiusmodi forma, necne, Auerroes enim habet pro demonstrato, quòd intellectus non sit forma materialis atque præter formam materialem non datur alia forma, quâ immaterialis, media enim forma non datur inter materialem, & immaterialem, ergo si dubium, & indiscussum relinquatur, an intellectus sit forma, an omninò non sit forma, dubium hoc non cadit nisi super formam immaterialem, quare dicere, quòd adhuc non apparet, an intellectus non sit forma omninò, apud me idem est, ac dicere quòd non apparet, an sit forma immaterialis. Sed dico præterea, quæstionem Auerrois re vera esse expressè de forma immateriali, supponit enim, quòd intellectus sit substantia, clarè enim vocat substantiam, at non est compositum neque materia, ergo sumit vt notum, quòd est forma, cum sit etiam clarum in definitione animæ; hoc etiam clarè dicit Auerroes hic, dum ait: *Utrum autem ista substantia habeat formam diuersam*, sic enim quæstio Auerrois non cadit super ea dictione formam: non enim quærit, an sit forma, sed super ea dictione, diuersam, quare nullum aliud est dubium Auerrois, quam id, quòd diximus, videlicet, an per eandem demonstrationem probetur similiter, quòd intellectus non sit forma immaterialis.

TEXTVS V.

Quare neque ipse alia est natura nisi hæc, quòd possibilis est. Qui igitur vocatur animæ intellectus (dico autem intellectum, quo intelligit, & existimat anima) nihil est actu eorum, quæ sunt, ante quam intelligat.



EXTVS hic duas partes habet. In prima Aristoteles ex dictis in quarto contextu colligit naturam intellectus humani; deinde in secunda infert ex hac Corollarium quoddam, Naturam intellectus colligit ex dictis in textu quarto, & consequentia clara. Ibi enim dixit intellectum esse simpliciter immixtum respectu intelligibilium, hinc sequitur, quòd intellectus nullum est actu entium, secundum propriam naturam, sed omnia i potètia, quia potest omnia intelligere, omnia enim potest recipere

tanquam aduentitia, sed in sua essentia nullum eorum includit, ergo eius natura nulla alia est, nisi hæc, quòd possibilis est, id est in pura potentia, & tanquam tabella, in qua nihil est depictum, vt dicit infra Aristoteles. Patet igitur, qualem immixtionem intellexerit Aristoteles in Textu quarto, nam si exponamus Textum quartum cum Auerroes, & alijs, de immixtione cum materia, & cum corpore, non video, quomodo Aristoteles inde colligere possit, quòd intellectus non habeat aliam naturam, quam naturam potentie, & quòd nihil sit actu entium immò hæc esset consequentia ridicula, cum potius oppositum sit colligendum, ex eo enim quòd intellectus non est compositus cum materia, colligitur potius, quòd sit purus actus, quam quòd pura potentia. Sed intelligendo quartum Textum de immixtione cum obiectis intelligibilibus, omnia pulcherrimè connectuntur, & consequentia est optima, si enim intellectus omnia entia intelligere potest, ideoque nullum ipsum actu includit in sua essentia sequitur, vt ea sit eius natura, vt sit in pura potentia ad omnia. Apertissima igitur est connexio huius Textus cum quarto, quam etiam significat Aristoteles per eam dictionem *ita*, quæ melius verteremus: *Ad eo vt, quæ, videlicet vt legamus sic: Ad eo vt nulla sit alia ipsius natura, nisi hæc quòd possibilis est.* Ita notam magis videtur consequens ex dictis illatum, quæ declaratio eorum quæ dicta sunt, videlicet illius immixtionem, vt sensus omnium verborum sit. Intellectus si debet omnia intelligere, debet non esse secundum suam substantiam compositus cum aliquo ente, adeo vt nullam aliam habeat naturam nisi hanc, quòd est potestate omnia entia. Simpliciter notat dictionem illam: *Neque*, hic non esse coniunctiuam, nec denotare (vt fortasse videtur) similitudinem aliquam inter intellectum, & aliud aliquid, veluti materiam primam, quæ etiam ipsa est in pura potentia, sed esse phrasim Græcam, quæ nil aliud significat, quam nullam ipsius esse naturam, nisi hanc quòd possibilis est.

Ad horum verborum intelligentiam plenior dubitatur, quia pugnare videntur cum ijs, quæ Aristoteles in secundo libro dixit in definitione animæ, ibi enim dixit vniuersaliter de omni anima, quòd est actus, & quòd ea definitio competit omni animæ, etiam intellectui, hic verò negat, esse actum, & dicit nullam esse aliam eius naturam, nisi hanc, quòd est potentia. Multi ita fugere nituntur hanc difficultatem. Dicunt, Aristotelem in secundo libro definiuisse animam, quæ est forma substantialis, ideo appellauit actum, quia anima re vera est actus, & forma corporis, & sic anima quoque intellectiua est actus; hoc autem in loco, dicitur. Aristotelem non loqui de anima intellectiua, quæ est forma substantialis, sed solum
de in-

de intellectu, qui est potentia quedam alius anime, non est anima, neque forma substantialis, cum igitur intellectus hic sumatur pro sola potentia, & facultate anime, non pro anima, recte dicit Aristoteles, nullam esse aliam eius naturam nisi hanc, quod possibilis est, & nihil est actu ex entibus, sed pura, & nuda facultas anime. Propterea nomen natura hic apud eos significat omnem actum simpliciter, & omnem formam, ut Aristoteles dicat, intellectum nullam habere naturam, id est non esse formam vilam simpliciter, sed puram, nudamque potentiam, quam sententiam tueri solent omnes sectatores Alexandri.

Hæc sententia mihi nunquam placere potuit, quoniam attributa omnia que adscribit Aristoteles intellectui, conuenient ipsi ut anime intellectiue, non ut facultati anime. Potentia enim non patitur, neque recipit species, sed anima potens. Potentia pura non recte dicitur immista cum obiectis, sed anima, cuius est ipsa potentia. Potentia non dicitur possibilis, ut hic Aristoteles intellectum vocat, nam possibile dicitur id, quod potentiam habet, non potentia ipsa, & dicere potentiam esse possibilem, est dicere, potentiam habere potentiam, quæ certe est absurda locutio. Similiter ex omnibus, quæ in sequentibus ab Aristotele de intellectu dicuntur, hoc idem ostendemus. Ego igitur ad dubium aliter respondendum puto, & est artificium Aristotelis nemini cognitum, & à nobis antea declaratum in vltimis verbis primi contextus. Natura anime intellectiue declaratur ab Aristotele duobus modis, vno per respectum ad corpus; altero per respectum ad operationem circa obiecta intelligibilia, ideo propter horum duorum respectuum diuersitatem, conuenit ei tum nomen actus, tum nomen potentie, nam respectu corporis est actus, & ita Aristoteles in principio secundi libri dixit omnem animam esse actum corporis, at respectu operationis est in pura potentia ad omnia intelligibilia, qualis est consideratio intellectus in hoc tertio libro, quare nomen actus, & nomen potentie, in ipsa anima non opponuntur inuicem, quia non sumuntur respectu eiusdem, cum dicatur anima actus, id est actus primus, potentia verò non amplius respectu actus primi, sed respectu actus secundi, qui est operatio. Ideo etiam in definitione anime Aristoteles hanc potentiam expressit, cum dixit anima est actus primus corporis naturalis potentia vitam habentis, id est in potentia ad operationem. Ideo quando Aristoteles hic dicit, intellectum esse in pura potentia, debemus intelligere illam potentiam, quæ opponitur actui secundo, caret enim secundum se omni actu secundo, & est in pura potentia ad omnia intelligibilia, quam huius loci veram interpretationem cognouisse videtur Scotus in primo

Iacobi Zab. de Anima.

Sententiarum distinctione tertia, questione se prima, & secundo Sententiarum distinctione tertia, questione octaua, vbi dicit, quod quando Aristoteles inquit intellectum non habere aliam naturam nisi hanc, quod possibilis est, loquitur de actu secundo, non de actu primo, & quando dicit ipsum non esse actu nullum ex entibus, negat actum secundum, non primum, & est verissima expositio, & consona verbis, & consilio Aristotelis in hac parte. Igitur quædam Aristoteles hic dicit, *Nullam esse aliam eius naturam*, nomine nature intelligamus ipsam essentiam in intellectu, eo modo, quo in hoc tertio libro consideratur, videlicet, respectu operationis, respectu intelligibili, quia est simpliciter immixtus respectu omnium, quare respectu eorum hanc vnâ habet naturam, quod est in potentia ad illa, & est possibilis omnia fieri. Simile sententiam legimus apud Aristotelem de materia prima in contextu octauo septimi Metaphysicorum, cum dicit, eam non esse substantiam, nec quantum, nec qualè, nec aliud ex prædicamentis, sed potentia omnia, non enim negat ibi Aristoteles propriam materiam entitatem, & propriam essentiam, est enim aliquid, & est substantia, ut ipse eam vocat in secundo contextu secundi libri de anima: sed dicit, eam non esse aliquid ex eis, quæ recipere debet, quia est in potentia ad omnia recipienda, recipit enim omnes formas reales, sicut intellectus recipit omnium formas spirituales. Causa autem erroris illorum fuit, quod non cognouerunt differentiam tractationum de substantia anime apud Aristotelem, videlicet respectu corporis, & respectu operationis, ideo crediderunt, Aristotelem in principio tantum secundi libri locutum esse de substantia anime, postea verò transire ad potentias anime considerandas. Ideo eò magis hi peccant, quod putant potentias non distingui ab ipsa anime substantia, hoc enim constituto deberent confiteri tractationem de potentia anime esse tractationem de anima per respectum ad operationem, potentia enim respicit actum secundum, & operationem. Sed maxima huius erroris confutatio, nostræ autem sententia comprobato sumitur ex verbis Aristotelis in hoc libro in contextu trigesimo octauo, vbi comparat intellectum manui, sicut enim manus est instrumentum instrumentorum, quia est instrumentum recipiens alia externa instrumenta, ita intellectus est forma formarum, id est forma recipiens omnium rerum formas; formam igitur vocat Aristoteles non potentiam solam, & sic vult esse actu, sed addens, formarum, significat eius potentiam respectu obiectorum intelligibilium, quorum est receptiua. Intellectus ergo, de quo Aristoteles vique ad eum locum locutus erat, ab ipso vocatur forma, non

Ddd 3 poten-

potentia tantum formæ; sed vt ad hunc contextum redeamus, conuexio clarum contextum quarto demonstret nobis verum liberum verborum sensum. Nam ibi dixit intellectum esse immixtum cum obiectis intelligibilibus, quia intus apparatus prohibet extraneum. Cum igitur ex eo hic inferat, non esse aliam eius naturam, nisi quod possibile est, non potest intelligere, nisi respectu obiectorum intelligibiliu, quæ primo respicit, non enim potest simpliciter in eo negare omnem actum, sed illum solum, quem respicit vt obiectum primum, ipse autem secundum se est actus, & propriam entitatem habet actu, nec est in potentia ad eam.

Quæ igitur vocatur anima intellectus. Hæc est secunda pars, in qua Aristoteles ex dictis in prima Corollarij colligit. Hanc in duas particulas diuidimus separatim declarandas. Altera est: *Quæ per vocatur anima intellectus, dico eam intellectus, quo discit, & existimat anima.* Altera vero: *Nihil est actu eorum, quæ sunt antequam intelligant.* Prior pars continet subiectum huius Corollarij, & ipsius subiecti declarationem, posterior verò predicatum. Subiectum est hoc: *Vocatur anima intellectus.* Quæ verba Simplicius trahit ad intellectum progressum, & imperfectum, hic enim dicitur intellectus animæ, non verè intellectus, & vocari porius solet intellectus, quàm reuera sit, & hunc eundem dixit prius Aristoteles nullam habere aliã naturam, nisi hanc, quòd possibile est. Quæ Simplicij interpretatio vana est, vt illa ipsa verba demonstrent, cum enim dixerit Aristoteles, nullam esse aliam eius naturam, nisi hanc quòd possibile est, significat, se vniuersaliter, & simpliciter de natura intellectus loqui, & negare aliam esse eius naturam, & aliam itam præter hunc, quòd est in potentia. Non ergo ea est ratio, quam Simplicius asserit, cur appelletur hic ab Aristotele vocatus anima intellectus: Sed ratio est, quia nomen intellectus simpliciter prolatum, conuenit propriè intelligentijs abstractis, humanis verò intellectui improprie. Quoniam igitur de abstractis hic non loquitur Aristoteles, ideo ne illos comprehendamus exprimit se de humano tantum intellectu loqui, dum ait: *Intellectus anima*, id est ille intellectus, qui est pars animæ, non intellectus omnis. Quare dictio illa: *Anima*, hoc in loco est dictio imperficiens, & minus significatione illius vocis *Intellectus*, quæ quidem extenderetur per se ad intellectus abstractos, & iure hoc fit, quia Aristoteles mox adiecit predicatum significans imperfectionem, & intellectibus abstractis non conueniens. Deinde Aristoteles adhuc magis declarat subiectum huius propositionis, quando subiungit: *Dico autem intellectum, quo discit, & existimat anima.* Quæ verba claudenda sunt per parenthesis. Trahuntur autem etiam hæc à Simplicio ad eundem sen-

suum, videlicet, ad intellectum progressum, & imperfectum, dicit enim, hæc verba *discit, & existimat*, significare operationes intellectus imperfectas, quando non intelligit per essentiam, sed mendicando à phantasia. Sed exerat Simplicius, vt diximus, quia Aristoteles nihil aliud his verbis efficitur, quàm per has operationes declarare, quæ partem animæ hic intelligat. Inquit enim, intelligo eam animæ partem, quæ discit, & existimat, quæ sunt operationes propriæ animæ intellectiue; proinde ipse hominis; & ab Aristotele ponuntur ad distinguendum intellectum ab alijs partibus animæ inferioribus. Vnde patet, quòd Aristoteles per eas nobilitatem potius, quàm imperfectionem denotare vult: & sensus verborum est: Dico intellectum eam animæ partem, quæ edit has nobiles operationes ratiocinari, & existimare, est enim *discit, & existimat* intellectus cum discursu, quæ etiam solè satis conuenit ad significandam partem intellectum ab alijs animæ partibus distinctam. Sed ad maiorem efficaciam, & maiore distinctionem adiungit alterum verbum *discit, & existimat*, quòd est verbum genericum, & commune, complectens omnes operationes positi intellectus, vt patet apud Aristotelem in textu centesimoquingagesimo quinto secundis libri, ubi distinguit intellectum amplissimè acceptum in *partes*, & *discit, & existimat*. Necessè est itaque, vt *discit, & existimat* totum gradum intellectum propriè acceptum, si sufficiens debeat esse diuisio illa in phantasiam, & existimationem, sub qua existimatione videtur in illa parte Aristoteles locare intellectum, scientiam, & opinionem tanquam species, seu tanquam diuersas operationes partis intellectus: Vnde patet contra Simplicium, quòd Aristoteles hic verbo hoc *Existimat*, complectitur omnes status intellectus nostri, vt etiam ostendere possumus per ipsa Simplicij fundamenta, nam supra ostendimus, quòd Aristoteles in primo Textu per particulam animæ non potuit significare nisi illam, quam in quinquagesimo quinto vocauit existimationem, atque per particulam animæ Aristoteles in primotextu significauit intellectum humanum, secundum omnes suos status, ergo existimatio complectitur omnes status nostri intellectus apud Aristotelem, quare non de solo progressu hic sermo est, ad differentiam eiusdem perfecti, vt Simplicius imaginatur. Ideo notandum est, quòd Aristoteles per verbum *discit, & existimat*, satis denotabat partem intellectuam distinctam ab alijs partibus, tamen non sine ratione addere voluit enati verbum *discit, & existimat*, ne credamus, ipsum sumere intellectum, vt discurrentem tantum, non vt alijs modis operantem. Ideo ab hoc verbo speciali transitum faciens ad generale subiungit: *Et existimat*, quia

quæ communissimè, & absolutissimè loquitur de natura intellectus humani, ut omnibus modis operantis. De hoc modo loquendi: *quæ existimat animas*, illud dicere debemus, quod in primo textu diximus de illis verbis: *quæ cognoscit animas*. Vel enim dicendum est, ut ibi dicebat Simplicius, quod nomine animæ intelligat totum aggregatum omnium animæ partium, quod per partem intellectivam dicatur discurrere, & excurrere; Vel cum Themistio dicendum est, esse quendam modum loquendi, & Aristotelem nomine animæ intelligere ipsum animatum, vt sensus sit: Dico autem intellectum; quo discurrit, & existimat homo, hoc enim reuera voluit hic Aristoteles.

Nihil est actus eorum, quæ sunt, antequam intelligat. Hæc verba continent prædicatum propositionis. & horam sensus potest esse clarus ex his, quæ de prima parte diximus, loquitur enim Aristoteles de intellectu pro actu secundo, nõ pro actu primo. Quoniam igitur intellectus, dum aliquid intelligit, sit illud quodammodo, vt postea declarabimus. potest autem intelligere omnia, quæ præter ipsum sunt; ideo potest fieri omnia, vnde sequitur, quod antequam aliquid intelligat, nõ est actu aliquod entium, id est intelligibilem, & eorum, ad quæ primo dirigitur. Hæc autem sunt, ut diximus, omnia præter ipsum: sic autem patet Aristotelem non negare in intellectu omnem præter entium, sed illam solummodo, quam acquirit, dum intelligendo sit ipsa res intellecta. Simplicius hic dicit, Aristotelem per illa verba: *eorum quæ sunt*, significare ideas, hæc namque sunt vere entia; deinde perpendens illa verba: *quæ sunt*, dicit, ea significare operationem intellectus perfecti, hæc enim vocatur *quæ sunt*, ideo ita hit hæc omnia verba ad intellectum progressum etiam operantem, & intelligentem, & inquit, sensum horum verborum esse, quod intellectus progressus etiam si actu aliquid cognoscat, non est tamen aliquod ex veris entibus, antequam intelligat per essentiam, & per ideas, videlicet, antequam ad statum perfectionis reuertatur. Quæ expositio, quod consistere nequeat, conitit ex illo verbo, *existimat*, quod habet significationem amplissimam, & completur omnem operationem nõ tri intellectus tam perfectam, quam imperfectam. Quare quæ Aristoteles hic dicit, debet competere intellectui secundum omnes status. Neque etiam per ea quæ sunt, intelligit Aristoteles ideas, videmus enim hæc ipsum de ideis nihil dixisse, sed intelligit illa entia, quæ prius dixit esse obiectum intellectus, ad quæ est in potentia, videlicet omnia, quæ sunt extra ipsum. Verbum etiam *quæ sunt*, non potest significare operationem intellectus, in se manentis, & perfecti, quia debet sumi hoc verbum in eodem sensu, in quo

sumptum fuit in textu secundo, & ibi sumptum fuit, per operationem intellectus imperfecti, quia dixit Aristoteles intelligere esse vt sentire, & esse pati; ergo hic quoque ita sumitur verbum hoc, cum eo in loco Simplicius ipse fateatur, quod verbum, *quæ sunt*, sumitur pro operatione intellectus progressi, & imperfecti, quare varia est hæc Simplicij expositio, & iis, quæ hæcenus dicta sunt ab Aristotele minimè consentanea. Sed ad plenam horum verborum intelligentiam videndum est, qualis nam sit hæc consequentia, quam hic Aristoteles facit, dum dicit nulla est alia eius natura, nisi hæc, quod possibile est, ergo nullum est actu ex entibus, ante quam intelligat. Omnes ita videntur verba hæc intelligere, vt sit potius declaratio eiusdem sententiæ per alia verba, quam vera consequentia: nam quod intellectus sit pura potentia, & quod nihil sit actu, eundem sensum referre videntur. Decipiuntur tamen, quia si bene verba perpendamus, est vera consequentia, & diuersa est sententiæ consequentis a sententiæ antecedentis, antecedens enim de sola essentia intellectus profertur, ideo verum est de intellectu secundum quemcumque statum tam perfectum, quam imperfectum, videlicet, tñ pueri, quam adulti; tñ actu habente habitus, quam non habente; tam actu speculante, quam non speculante: nam si intellectum accipiamus, in homine sapientissimo, & actu speculante, nulla est alia eius natura, nisi hæc, quod possibile est, quæ quamuis acquisiuerit habitus, & actu intelligat, tamen illi habitus sunt ei adjecti, nec in eius essentia includuntur, quare eius natura semper est talis, ut non includat aliquem actum in sua essentia, sed sit in pura potentia ad omnes. Sic etiam Aristoteles de materia prima loqui solet, ut septimo Metaphysicorum textu octavo, cum dicit, eam non esse substantiam, nec quantum, nec quale, sed potentia omnia: non enim sumit materiam primam in eo tantum statu, in quo omnibus formis actu careat (hic enim status nõ datur) sed materiam sub formis existentem sumit, eius tamen existentia non considerata, sed sola essentia, dicit, essentiam eius esse, quod nullam formam includit neque substantialem, neque accidentalem, sed est pura potentia ad omnes, hæc enim est natura materię, etiam sub formis existentis, respectu: entium, ad quæ dirigitur. Ita hic Aristoteles in hac propositione prima non accipit intellectum pueri, in quo nulla adhuc sit acquisita cognitio, sed simpliciter de natura intellectus loquens, dicit, eam non esse nisi hanc, quod possibile est, videlicet accipiendo naturam intellectus respectu operationis, respectu intelligibilem. Hoc autem manifestum est, quoniam Aristoteles hoc colligit ex dictis in textu quarto, at in textu quarto nõ sese demonstrauimus, Aristotelem loqui de sola essen-

Iacobi Zabarella Patavini

la essentia intellectus, hanc enim solum respiciendo, verum est, quod intellectus est immittus, sed de existentia non est verum, non enim semper caret intelligibilibus. Oportet igitur hanc primam propositionem ex eo quarto textu collectam intelligi de sola essentia intellectus, ut etiam verba indicant, cum Arist. dicat, nulla est alia eius natura, id est essentia. Modo expendamus etiam secundam propositionem, videlicet: *Qui igitur vocatur anima intellectus, nihil est actu eorum qua sunt antequam intelligat*. Hæc certe non potest habere eundem sensum, quem illa prior, illa enim simpliciter de intellectu prolata per omni statu, solâ essentiam respicit, non considerata existentia, hæc verò existentiam respicit, & statum quandam intellectus sumit, non alios, sumit enim intellectus in solo statu imperfectissimo, videlicet, in puero, qui nullam adhuc cognitionem acquisiverit, quare hæc est Corollarium quoddam quod ex prima deducitur ab Aristotele, quia est ipsi necessarium propter illa, quæ postea dicenda sunt. Erat enim Aristoteles ostensus, quomodo fiat intelligere, ideo primo loco docere debuit, quomodo intellectus ad intelligibilia se habeat secundum propriam essentiam, & ostendere, quod nullum ipiorum includit actu, sed est in potentia ad omnia. Ex hoc postea volens pergere ad declarandum, quomodo fiat intelligere, necesse fuit, ut ipsium acciperet primo loco, ut carentem actu omnino in electione, qualis est in puero, ut postea declararet, quomodo acquirat intelligentiam, & quomodo ex pura potentia ducatur ad acquisitionem habituum. Extrahit igitur hic Corollarium hoc, quia sequentibus inseruierit, quod de sola subsistentia, non de essentia intellectus profert manifestum est, cum dicat Aristoteles: *Antequam intelligat*, id est, illo statu, in quo nihil adhuc intellexit, hæc enim verba dicunt negationem actus secundum esse existentiam, id est negationem omnium formarum intelligibilium etiam ut aduenturarium, quæ tunc in eo esse dicitur, quando secundum esse suæ subsistentiæ nullum adhuc habet actum secundum, quare hæc propositio aduoluit non conuenit, sed puero solum. Consequentia autem Aristotelis optima est. Nulla est alia natura intellectus nisi hæc, quod possibilis est, ergo quando nullam adhuc rem intellexit, nullum est actu ex entibus, quia secundum suam essentiam nullum actum habet, & nullum adhuc acquisiuit ut aduenturarium. Est autem notandum, quod Aristoteles hic convenientissimè usus est verbo *intelligit*, ad significandam negationem omnium habituum, nam uerbum hoc proprie significat primam operationem intellectus, quæ est simplicium apprehensio, & alias ex necessitate præcedit, ideo dum negat hanc Aristoteles, omnes negat, dicere enim

intelligit, est dicere antequam omnino operetur. Hoc non significasset Aristoteles per uerbum *intelligit*, nam si dixisset *intelligit*, poterat significari intellectus simplicium apprehendens, nondum tamen discurrens. Si uerò uisus esset uerbo illo communi *intelligit*, tamen hi poterat ad secundam operationem, & sensus dubius fuisset, sed uerbum *intelligit*, ad propositum fuit accommodatissimum, hoc enim negat, negatur penitus omnis operatio intellectus, qualis est status intellectus in puero.

TEXTVS VI.

Vnde neque rationale est ipsum mistum esse cum corpore, qualis enim utique fieret, calidus, aut frigidus, & ei instrumentum aliquod esset, sicut sensitiuo, nunc autem nullum est. Et bene utique qui dicunt animam esse locum formarum, nisi quod non tota, sed intellectus, neque actu, sed potentia formæ.



CONTINUANS Auerroes textum hunc cum præcedentibus, dicit Aristotelem uelle hic noua ratione confirmare illud idem, quod superius demonstrat. Nam in textu quarto ostendit, quod intellectus non est corpus, neque uirtus in corpore, ad quod confirmandum afferit hic nouam rationem. Sed continuatio hæc in omnibus peccat. Primò non est uerum, quod in textu quarto Aristoteles probauerit intellectum non esse corpus, neque formam corporalem, ut nos ibi fusè demonstrauimus. Neque uerum est, quod hoc in loco id probetur ab Aristotele, ut mox ostendimus. Præterea, quodcumque illud sit, quod hic ab Aristotele probatur, non est uerum, quod hic afferatur noua ratio ad idem ostendendum, quod supra dictum fuit, sed potius è contrario res se habet, Aristoteles enim ex dictis nouam conclusionem colligit, tantum abest, ut per hæc probet aliquam conclusionem superius demonstratâ. Significat hoc illa dictio, *et*, quæ non probatiua est, sed collectiua ex dictis; similiter illa dictio, *neque*, cõclusioni huic probandæ apposita, significat nouam hic deduci conclusionem probandam, est

est enim coniunctiva, quæ secundum Auerrois sententiam potius medio termino, quam conclusioni apponenda erat. Dicendum est, igitur, quod Aristoteles vult ex dictis colligere novam conclusionem, quæ similiter ad declarandam intellectus naturam pertinet, & ea est, quæ in principio huius textus legimus, intellectum non esse mixtum cum corpore. Hic contextus in duas partes dividi potest, in prima facit Aristoteles, quod dictum est, in secunda sumpta occasione ex dictis in prima parte considerat, quoddam antiquorum dictum, quod partim laudat, partim corrigit. In prima parte probat dictam conclusionem: Syllogismo hypothetico a destructione consequentis, hunc in modum. Si intellectus esset immixtus corpori, esset qualis, & haberet organum proprium, sed consequens est falsum, quia nec est qualis, nec habet organum proprium, ergo falsum est antecedens quod sit commixtus corpori.

Hæc est demonstratio Aristotelis, ut omnes contentiunt, sed in eius sententia magnæ sunt disceptationes, & magna dubia. Vt igitur in re difficillima ordinatè omnia perpendamus est in primis cognoscendum, quisnam sit sensus conclusionis intentæ ab Aristotele, & quæ immixtionem hic tribuat intellectui; deinde, quis sit sensus consequentis ex ea illati, & quæ vis consequentis, & demum, undenam sumatur ipsa consequentis destructio. Circa primū, ne tempus conteramus in referendis singulis aliorum expositionibus, enumerabimus, quot modis intelligere possimus hic, intellectum non esse mixtum cum corpore, ut unum aliis reiectis accipiamus, qui proposito Aristotelis magis contententur, & verbis accommodatior esse videantur. Intellectus noster potest duobus modis dici mixtus, vel immixtus cum corpore, uno modo secundum esse, altero secundum operari, id est, vel ut actus primus corporis, vel per respectum, & relationem ad actum secundum. Primus modus adhuc in duos dividitur, vel enim sumimus veram mixtionem, quæ non est nisi corporis cum corpore, de qua loquitur Aristoteles in primo libro de generatione; vel improprie dictam, quæ est etiam in corpore cum corpore, ut cum formam dici mus esse commixtam corpori, si informet, & det esse materię, dicuntur enim per similitudinem ea commisceri, ex quibus unum fit, ex materia autem, & forma informante fit unum, ideo modo quodam dicuntur commisceri. Priorem modum videtur hic accepisse Themistius, qui dicit, intellectum non esse mixtum cum corpore, quia mixtio proprie dicitur corporum, ad intellectum incorporeum est, quare mixtus dici non potest. Sed hoc licet verissimum sit, est tamen alienum a mente Aristotelis, cum res clarissima sit, & alibi declarata, ut non fuerit opus, Aristotelem hic talem immi-

xtionem probare. In principio nanque secundum libri dixerat, animam non esse corpus, sed actum, & perfectionem corporis, nulli ergo dubium esse poterat de intellectu, an ita commiscetur corpori, ut corpus alteri corpori mixturæ dicitur. Probatio etiam, quam subiungit Aristoteles, huic expositioni aptari non potest: quomodo enim sequeretur, si esset mixtus cum corpore, ergo haberet organum? non enim est necessarium si corpus corpori commiscetur, ut aqua vino, quod organum habere debeat, ideo hic sensus reiicitur. Posterioriorem sensum accepit Auerroes, qui putavit Aristotelem hic probare velle, quod intellectus non sit virtus in corpore, id est, non sit forma materialis, hæc enim corpori dicitur commisceri, sed sit forma abstracta a nexu materię; & assistens solum, non in formans, sic enim non dicitur corpori commisceri. Ad eundem sensum Simplicius hic respicit, licet in hoc ab Auerro disceret, quod non negat Simplicius, intellectum dare esse homini, & informare materiam, immo vult esse formam dantem esse, quæ tamen ea ratione dicitur non commixta corpori; *Quatenus est à corpore separabilis, & immortalis; qua in re cum Christiana Religione, & cum veritate consentit; Nam simpliciter loquendo, & secundum veram Philosophiam, non secundum Philosophiam Aristotelis, rei veritas est, quod anima intellectiva humana est forma dans esse materię, & qua homo est homo, est tamen à corpore separabilis, & immortalis, quia non pendet secundum esse à materia, cui de potentia materięeducta non sit, sed à Deo creata, & inducta in corpus.* Putat ergo Simplicius, Aristotelem hic negare intellectum esse mixtum cum corpore, (secundam eam mixtionem, qua formæeductæ de potentia materię, & a materia inseparabiles dicitur cum corpore commisceri, quia a nexu materię absolvi amplius non possunt. At non negaret Simplicius, intellectum esse corpori commixtum, dum per commixtum, nil aliud intelligimus, quam formam dantem esse materię, nam inter huiusmodi formas hanc differentiam Simplicius ponit, quod alix tales sunt, ut totum suum esse habeant in hoc constitutum, ut sit actus alterius, ideo sunt inseparabiles ab eo, cuius sunt actus; alix verò (ut intellectus noster) licet sint actus alterius, tamen non habent totum suum esse in hoc constitutum, ut sit actus alterius, sed habet intellectus noster, alteri esse, quo non est actus corporis, sed separatus, & in se manens. Verum utique rei veritas sese habeat, hoc enim in præsentia non consideramus, iatis nobis erit ostendere, non esse eam Aristotelis mentem hoc in loco, quam putavit Auerroes, neque quam putavit Simplicius, neque hoc probare rationem Aristotelis. Primum posuimus contra eos uti ratione validissima, Aristoteles hæc tunc nihil dixit de intellectu

Jacobi Zabarellæ Patauini

Iectu respectu corporis, idest considerato secū- dum suum esse in corpore, sed solum conside- ratur intellectum respectu operationis, respec- tu obiectorum intelligibilium, at conclusio, quæ hic ponitur, colligitur ex his, quæ superius dicta sunt, ergo in ea non potest Aristoteles sumere intellectum secundum suum esse in corpore, quia nihil potest in conclusione colligi, quod non fuerit acceptum in præmissis, præ- missæ autem pertinuerunt ad intellectum respec- tu obiectorum, hæc autem nihil aliud habuimus, quàm intellectum non esse actu cō- munitum cum ullo intelligibili, sed esse in po- tentia ad omnium intellectionem, ergo hæc quoque conclusio non potest nisi ad operatio- nem pertinere. Sed pro Auerroë dicere quæ- siam posset, quod licet Aristoteles in præce- dentibus non considerauerit intellectum nisi respectu operationis, nihil tamen prohibet, quin hic colligere aliquis possit de eodem se- cundum suum esse in corpore, quia sicut se ha- bet res ad esse, ita se habet ad operari, ut innuit Aristoteles in textu tertio decimo primi libri, ubi dicit nobis regulam, quæ cognoscimus, an anima sit a corpore separabilis, nec ne, dicit, si est aliqua operatio animæ propria, anima est se- parabilis a corpore; si uerò nulla est operatio propria, anima non est separabilis. Sed hæc om- nia uana sunt, & primo regula illa, ut se habet res ad esse, ita ad operari, non habet perpetuam ueritatem, plurimas enim patitur instantias. Intellectus secundum suum esse est actu in in- fante, non tamen sequitur, ergo actu operatur, quare non possumus argumentari ab esse ad operari. Sed neque ab operari ad esse, nam in telligētia operatur in Orbe, dum efficit motū atram secundum suum esse non est in orbe, quia non dat esse orbi. Interpositio terræ effi- cit in Luna eclipsim, nec tamen secundum suum esse est in Luna. Quapropter, illa regu- la uisitata non habet ueritatem, nisi tunc solū, cum posito modo operandi diuerso a modo essendi, sequitur implicatio contradictionis; tunc enim ad euitandam contradictionem, necesse est, ita se habere rem in esse, ut se habet in operari. Sicut uidetur ea regula Aristote- les in eo textu tertio decimo primi libri, quia si habet anima aliquam operationem propriam, idest in qua nullus sit corporis interuentus, & secundum esse ponatur inseparabilis a corpo- re, sit implicatio contradictionis, quia ponitur esse in corpore, & non esse in corpore, quia dū sine ullo corporis interuentu operatur, neces- se est eam esse a corpore separatam, sed quan- do sine ulla contradictione diuersus ponitur modus essendi a modo operandi, nullum se- quitur inconueniens, nec amplius licet ea regu- la uti. Præterea, consideremus, quænam possit esse consequentia Aristotelis, quæ hanc conclusionem colligat ex dictis. Hæcenus nil

aliud docuit de intellectu Aristoteles, nisi quod est immixtus cum obiectis intelligibilibus, & nihil est horum actu, sed est in pura potentia ad omnia, proinde ad entia omnia extra se, quæ omnia, quæ præter ipsū sunt, sunt obiectum ipsius. Ex hoc autem uanissimum est colligere, quod intellectus non sit forma mixta ma- teriæ secundū esse, quia potest esse forma ma- terialis, & dans esse materiæ, & esse in pura po- tentia ad omnia intelligibilia, qualis est intelle- ctus secundum Alexandrum. Nam re uera immixtio cum obiectis non infert immixtionē cum materia, quia etiam potentia uisua non est immixta cum coloribus, tamen est mixta corpori, & est forma materialis, ideo si Aristo- teles ex dictis faceret hanc consequentiam, cer- tē infirmissimo argumento ueretur. Præterea ex hac consequentia, quam Aristoteles in textu facit, ostendo hanc expositionem admitti non posse. Facit Aristoteles hanc consequen- tiam, si intellectus esset corpori immixtus, ha- beret organum proprium, quæ certē est uanis- sima consequentia, si immixtio cum corpore intelligatur, ut Auerroës uult. Nam forma elementi est forma materialis, & maximè cō- munita materiæ, nec tamen sequitur, quod ha- beat organum, corpora enim inanimata non sunt organica. Quod cognoscens Alexander posuit animam intellectum mixtum corpori in hoc sensu, idest, formam dantem esse ma- teriæ, & educam de potentia materiæ, tamen dixit non esse organicam, quia nulla est pars in corpore humano, quam possimus uocare organum intellectus, ut Aristoteles in hoc re- xu aserit, quæ est propria conditio partis in- tellectuæ, omnes enim aliæ partes, & potentiæ animæ, sunt organice, certam enim habent partem in ipso animalis corpore, in qua ut in proprio organo operantur, ut potentia uisua in oculi, imaginatiua in medio quodam uen- triculo cerebri. Quoniam igitur Iatus patet forma materialis, quam forma organica, con- sequentia, quam hic Aristoteles facit, nulla es- set, si Auerroës, ac Simplicij expositionem se- queremur. Sed neque uerissimile est, Aristo- telem hic contrarium pronuntiare eius, quod in secundo libro in definitione animæ prou- lit, in qua se omnem prorsus animam ample- ctī protulit, omnem enim animam dixit esse formam corporis, ut quidquid est, & esse- tiam corporis naturalis organici, quare dum considerauit omnem animam secundum suū esse in corpore, omnem animam dixit esse commixtam materiæ. Hoc igitur de anima intellectuā hic negare non potest, ergo rei- jciantur hic omnes expositiones, quæ dicunt Aristotelem hic accipere illam mixtionē, seu immixtionem intellectus, quæ est secundum eius esse cum corpore, hanc enim non ponit intelligere Aristoteles, qui (ut superius nota- uimus)

vimus) non loquitur de intellectu in hoc libro nisi cum relatione ad operationem, & ad obiecta intelligibilia. Transfertur itaque ad alterum modum immisionis, qui est respectu operationum. Hic quoque multiplex est Possimus uno modo intelligere immisionem respectu obiectorum, sed de hac locutus est Aristoteles in textu quarto, quare non potest hic de eadem iterum loqui, sed se aperte declarat, dum dicit, cum corpore, significans corpus, in quo est ipsa anima. Possimus autem intelligere immisionem intellectus cum corpore, id est, cum organo corporeo, hoc enim est referre intellectum ad operationem, organum enim ad operationem pertinet, quia potentia organica vivunt propriis organis, non in essendo, sed solum in operando. Ad hunc quoque sensum traxerunt verba hæc Aristoteles Themistius, Simplicius, & Ioannes Grammaticus, & alij multi, qui dicunt Aristotelem hic significare intellectum immisum cum corpore, id est, non uti aliquo corporeo organo in sua operatione, sed esse potentiam non organicam, sed neque hæc expositio admitti potest, quia licet simpliciter loquendo intellectus non sit commixtus cum organo in sua operatione, tamen si Aristoteles hic talem immisionem significaret, negationem committeret, & inferret idem ex seipso. Facit enim consequentiam talem, Si esset commixtus cum corpore, ergo haberet organum, sed non habet organum, ergo non est commixtus, quare si per non commixtum significaret organum non habens, consequentia esset hæc, non habet organum, ergo non habet organum.

Alio modo possimus considerare intellectum in sua operatione posse commisceri, vel non commisceri cum corpore, si cum aliquo interuentu corporis, vel sine ullo corporis interuentu operetur. De qua commixtione, & immisionem loquebatur Aristoteles in textu duodecimo, & tertio decimo primi libri de anima. Sed neque hic sensus accipi potest, falsus enim esset, & Aristoteles sibi aduerfaretur, si diceret hic intellectum non esse commixtum corpori, id est sine ullo corporis interuentu operari, & intelligere, quod esset dicere, ipsum non pendere obiectivè a corpore, nam in textu trigesimo, & trigesimo nono huius tertij libri. Aristoteles ipse dicit, impossibile esse intellectum intelligere sine phantasia, ergo non potest intelligere sine corpore, id est sine ministerio virtutum corporalium, cum quo est coniunctum etiam ministerium corporis, nam phantasia est facultas organica, & operatur in suo proprio organo, ergo sine huius interuentu, non potest intellectus operari, si absque phantasia operari non potest. Quamvis enim ipse nullo utatur organo proprio, tamen necessario supponit operationem factam in organo alieno. Alius re-

linquitur modus, quem solum accipiendum puto, & quem non vidit ab aliquo plenè declaratum fuisse, licet aliqui leuiter, & sub nube ipsum tetigerint. Superius cum Aristotelem diximus, quod intellectus in intelligendo patitur, quia recipit species, in hac igitur receptione, si ipsam consideremus, videbimus, corpus non interuenire, id est nullam fieri in corpore receptionem speciei intelligibilis, sed in solo intellectu fieri, quamvis enim operatio intellectus supponat operationes partium sensiuarum, quæ sunt cum interuentu corporis recipientis, tamen ipsa per se, & formaliter accepta operatio intellectus, sit sine ullo concursu corporis. Intellectio igitur formaliter accepta non est receptio facta in corpore, sed in sola ipsa anima intellectiva, quæ ea ratione dicitur recipere, quatenus fit ipsam res intellecta, ut postea declarabimus. Certè admirabilis est animæ iactura, & elata supra corporis conditiones, præcipuè verò animæ intellectivæ. In anima enim vegetali (vt in primo de generatione apud Aristotelem legimus) videmus hoc euenire, quòd in viuens corporis augmentatione substantia animæ extenditur ad nouam aggerentatam quantitatem, & ipsam viuificat, & animat, quod indicat animam habere imperium quoddam in corpus, nec ita esse materiam immerfam, vt forma inanimatorum sed aliquantum liberam à nexu materiæ. Quid igitur mirum, si tale quidpiam in anima intellectiva inspicimus, quæ omnium animarum partium nobilissima est? est enim forma hominis, quæ homo est homo, sed ita sublimis, & ita corpori imperans, vt ipsa recipiat species intelligibiles, corpore nihil recipiente. Per hoc tamen non stat, quin ipsa operante homo sit, qui dicatur operans, & intelligens, illa enim est forma, quæ homo est homo, ideo eam operari nihil aliud est, quàm hominem operari, & intelligere, cum tamen ipsa sola recipiat species. Hoc quidem esset impossibile de receptione reali, seu materiali, quia hæc sine corporis interuentu fieri minimè posset, forma enim realis, vel accidens reale, in sola anima non recipitur, sed de receptione speciei spiritualis nullum est absurdum, hæc enim in anima recipitur, corpus vero totum animatum non recipit nisi ipsam denominationem, quemadmodum diximus. Hæc igitur est immisio cum corpore, quam hic Aristoteles probare vult, quæ ad operationem intellectus pertinet, quia licet apud Aristotelem intellectus sit actus corporis, & ita secundum esse commiscetur corpori, tamen secundum suam operationem quæ est receptio speciei, non commiscetur, quia solus recipit. Certè est maximè rationi consonum, quod hæc sit Aristotelis mens, sic enim in proposito persequitur, & considerat intellectum per respectum ad operationem, & eius opera.

operationem sumit, ut passiohctm, nō ut actionem, sicut haec tenet semper ipsum fecisse notauimus. Ideo recte colligit hoc ex superius dictis, vt indicat dictio illa *id*; quam Latine legimus, *unde*, sed melius fortasse legeretur, *quapropter*. Quomodo autem ex dictis consequens hoc deducatur, Aristoteles ipse subiungit, afferens probationem, vt mox videbimus. Duas autem videtur Aristoteles consequentias facere ad huius immissionis probationem. Prior haec est. Si intellectus non committitur corpori, esset qualis, at non est qualis, ergo nō est committitur. Altera est, si intellectus esset committitur corpori, haberet organum proprium, at non habet organum, ergo non est committitur. Sunt duo syllogismi hypotetici a destructione consequentis, quorum singulū scorsum considerate oportet. Quod ad priorem consequentiam attinet, videndum est in primis, quid Aristoteles intelligat per eam dictionem . *qualis*. Referam expositionem, in qua Aueroes, & Simplicius consentiunt. Certum est, quod sola forma non potest uocari qualis, praeterim qualitate materiali, quam Philosophus hic respicit cum dicit, *calidus, aut frigidus*, sola enim corpora dicuntur qualia his qualitatibus. Potest tamen etiam forma dici qualis tali qualitate, si id sano modo intelligamus, est enim essentialis conditio omnis formae materialis pendens secundum esse a materia, vt sit in corpore tali, id est, quibuidam certis qualitatibus praedito, sine quibus illa forma in illa materia non reciperetur. In hoc igitur sensu forma dicitur qualis, quia essentialiter requirit certas quaedam qualitates in materia sibi subiecta, sine quibus non existeret. Simplicius igitur, & Aueroes dicunt, hanc esse consequentiam Aristotelis. Si intellectus secundum esse esset committitur corpori, id est, esset forma materialis, esset necessario qualis; quia esset addita certis materialibus qualitatibus. Sed non sunt concordēs in declaranda falsitate huius consequentis. Nam Simplicius eam ita probat. Si intellectus esset qualis, id est, materiae immutabilis, proinde materialibus qualitatibus inuolueretur, non esset aptus ad perceptionem intelligibilem; quae sunt ipsae *ideae*. Quae Simplicij deductio uana est, cum confugiat ad *ideas*, quas negauit Aristoteles, qui vult intellectiōnem fieri per abstractionem specierum intelligibilem, quae ex singularibus extra animam existentibus colliguntur, ut postea ostendemus, non per *ideas*. Sed quaecumque fuerit opinio Aristotelis, certe, satis reprobatur expositio Simplicij ex sola praesentis loci consideratione. Quia cum dicit Aristoteles, *unde uergetur*, significat hanc rationem inniti fundamentis aeterea demonstratis; at ubinam dixit intellectum intelligere *ideas*? certe nullibi, si in omnibus enim praecedentibus.

contextibus, notauimus, nihil ab Aristotele dictum esse, quod ad *ideas* referri possit, ergo haec non est probatio idonea falsitatis huius consequentis, videlicet, intellectum non esse qualem. Remanet igitur falsitas consequentis ab Aristotele non declarata, nam ubinam probauit antea Aristoteles intellectum non esse qualem? certe hoc non vidimus. Immo si cōsideremus ea, quae Philosophus dixit de omni anima in principio secundi libri, cogimur dicere, animam intellectiōnem apud Aristotelem esse hoc modo qualem, cum sit actus talis corporis, ideo Alexander negaret falsitatem huius consequentis, & diceret, intellectum hoc modo esse qualem, est enim forma hominis, quae non potest recipi in sua propria materia, nisi illa materia sit ita qualificata. Ergo si hoc sit sensus rationis Aristotelis, haec ratio inuoluita est, & nihil prorsus roboris habet, hoc tamen nō est uerisimile, Aristoteles enim supponit falsitatem huius consequentis esse uel per se notam, uel saltem in praecedentibus se demonstratam; nam si secus esset, non ita eam sine ulla probatione reciperet. Non potest igitur Aristoteles hoc intelligere per eam dictionem, *qualis*, quia in praecedentibus retribus nihil dixit de huiusmodi qualitate, sed solum considerauit immissionem intellectus respectu obiectorum intelligibilem, quomodo igitur hoc colligi potest ex dictis? Aueroes alio modo declarat falsitatem consequentis, nō literam habuit deprauatam, & cum Aristoteles dicit: *Et si instrumentum aliquod esset*, ipse loquocōiunctione habuit, *aut* particulam disiunctiuam, idco vnam tantum putauit esse Aristotelis consequentiam, non duas, videlicet, hanc. Si intellectus esset committitur corpori, ergo esset qualis, sumendo qualem eo modo, quo omnis forma dans esse, dicitur qualis, sicut paulo ante exposuimus. Deinde putauit Aueroes, hoc consequens diuidi ab Aristotele in duos, cum particula alternatiua, hoc modo. Intellectus est qualis, id est, altero duorum modorum, uel calidus, aut frigidus, quod est dictū, uel ut forma complexionalis, quae orditur ex missione elementorum, uel ut forma addita complexioni, quae est anima organica. Vel enim sequitur, ipsum esse formam complexionalem, uel animam additam organo, quae ambo probat Aueroes esse impossibilia, & sic probata manet falsitas consequentis, in quo in se reprobatur intellectum esse qualem. Qui dicitur sensus Auerois cum innitatur Codici deprauato, non est in praesentia considerandus. Possumus tamen in eo notare multas ineptias, & multos errores, in quibus non est tempus conterendum, satis nobis est dicere, Aristotelem non ita argumentari, ut putauit Aueroes. Vult enim Aristoteles, si intellectus ponatur corpori committitur, quod simul se-

sequatur utrunque, tum ipsum esse qualem, tum habere organum. Illa autem verba: *Caldus, aut frigidus*, ponuntur ab Aristotele, tanquam exempla rerum qualium, non tanquam altera pars consequentis, ut existimavit Auerroes. Quare tota Auerrois deductio innitur falso fundamento. Sed cum rationes omnes ab Aristotele adductas, pro huius consequentis deductione omittre constituerim, hinc tamen errorem in hac ratione notare uolo, quod si Aristoteles ita argumentaretur, ratione inualida, & puerili uteretur, ratio enim talis est. Si intellectus esset commissus materię, ergo esset qualis, uel ut forma missionis, uel ut anima organica, quod utrumque longo sermone Auerroes falsum esse ostendit, quem ego misum facio. Sans nunc est, considerare uim huius consequentię, quę nulla prorsus est. Nam possem in primis obijcere, quod Auerroes pretermisit tertium membrum, uidelicet formam elementis. Forma enim materialis non solum potest esse anima, & forma missionis, sed potest etiam esse simplex forma elementis, atque in hoc uim non facio, poruit enim Auerroes hoc membrum, ut manifeste falsum dimisisset, cum certissimum omnibus sit, intellectum non esse formam elementis.

Aliam obiectionem patitur hæc consequentia insolubilem. Cum enim dicit, ergo erit qualis, uel ut forma missionis, uel ut anima organica, quę est forma addita formę missionis, peto ab Auerroes, quid intelligit per animam organica. Potest enim anima organica uocari duobus modis. Vel enim organica dicitur ratione sui esse in corpore, siquidem est actus corporis naturalis organici, in quo sensu omnis anima est organica, quatenus omnis anima corporis organici actus est. Vel dicitur organica ratione operationis, uidelicet, quia suam operationem exerceat in aliqua corporis parte, quę ipsius organum sit. Si primo modo intelligat Auerroes organica, consequentia optima erit, & consequens uerum erit, quare non poterit amplius ostendi falsitas consequentis. Cum enim dicit, ergo erit qualis, uel ut forma missionis, uel ut anima organica, concedam totum, dicam enim intellectus est qualis, ut anima organica, quia ipse quoque est actus corporis naturalis organici. Si uero intelligat organica secundo modo, ut reuera uidetur intelligere (cum in hoc sensu destruat hanc partem consequentis) tunc consequentia neganda est, peccat enim ratio per insufficientem enumerationem formę, qualis. Non enim est uerum, quod omnis forma materialis, uel sit forma complexionis, uel sit anima organica, idest, utens organo in sua operatione, dat ut tertium genus formę materialis, uidelicet, anima non

utens organo, quę est apud Alexandrum anima intellectiua, qui omnino consequentiam hanc negaret, & diceret, intellectum esse commissum materię secundum esse, & hac ratione esse qualem, nec tamen esse formam missionis, nec animam organica, sed animam non organica. Quare concedat Auerrois omnia argumenta, quib. postea probat falsitatem utriusque partis consequentis. Concedam enim, utramque consequentis partem falsam esse, quia intellectus neque est forma missionis, neque anima organica, sed est anima non organica. Dimissis igitur aliorum sententis ego puro, Aristotelem hic uocare intellectum qualem, non respectu subiectę materię, sed solum respectu intelligibilium, adeo, ut esse qualem, opponatur illi carentię affectionis, de qua Aristoteles in textu tertio loquebatur, & illi immissioni de qua loquebatur in quarto, ut sensus horum uerborum sit. Si intellectus esset missus corpori, idest, si ad hoc ut reciperet species, iniretetur alicui corporali conditioni, quę esset ratio recipiendi, tunc esset qualis, idest missus cum intelligibilibus, & affectus, at hoc est falsum, quia non est qualis, idest, non missus cum intelligibilibus, quod Aristoteles supponit demonstratum in textu quarto.

Ideo ratio apparet, cur Aristoteles dicat: *Vnde*, quia ex dictis in textu quarto de immissione intellectus cum intelligibilibus, nunc inferet hæc conclusionem nouam, quod in sua operatione non est commissus corpori, idest species recipit ipse sine ulla receptione facta in corpore. Et consequentia est clara, quia quando receptio speciei fit in coniuncto, quod constat ex corpore, & anima, necesse est illud esse peccatum propriis qualitatibus, saltem tangibilibus, quę sunt ei ratio recipiendi, ut de oculo patet, est enim affectus propria, & naturali temperie primarum qualitatum, per quam est aptus ad recipiendas species colorum, ideo dicitur potentia uisua esse naturaliter qualis, & secundum quid commissa, sicuti secundum quid est etiam immista, uidelicet respectu colorum. Ergo si intellectus est simpliciter, & respectu omnium rerum immistus, necesse est, ut solus recipiat species intelligibiles, & in hac operatione non sit commissus corpori, quia si esset commissus corpori, tunc necessario esset commissus cum aliqua entis natura, uidelicet cum certa quadam naturali temperie calidi, & frigidi, quę esset ei ratio recipiendi. Vnde sequeretur, quod non esset amplius immistus respectu omnium cognoscibilium, quare non posset omnia intelligere. Hęc de prima consequentia dicta sint. Similiter clara est altera consequentia, cum Aristoteles dicit: *Et ei instrumentum aliud quod esset, sicut sensu.* Si enim intellectus

Iacobi Zabarellæ Patauini

in receptione specierum esset commixtus cor-
pori, videlicet vt in corpore receptio fieret, ne-
cesse esset assignare aliquam certam partem,
in qua, & non in aliis species reciperentur, nam
in humano corpore diuersæ sunt partes homo-
genæ, & diuersæ earum temperaturæ, quæ nõ
omnes similiter essent aptæ ad receptionem
hanc, vt in sensibus quoque videmus, sola enim
temperatura oculi est apta ad recipiendas spe-
cies colorum, non temperatura carnis, & alia-
rum partium. Similiter temperatura ossis nõ
est apta ad recipiendas species tangibiles, quia
est nimis terrea, ut ait Aristoteles in postre-
mo tractatu huius tertij libri. Atqui habere
certam corporis partem in qua recipiatur spe-
cies, nihil aliud est, quam habere organum
proprium cum nihil aliud sit organum, quam
certa pars corporis a cæteris partibus distin-
cta, in qua sola sit aptitudo recipiendi tales
species. Quod significare volens Aristoteles,
dixit: *Sicut sensitivo*, quasi diceret. Ita esset
alligatus organo, vt ipsæ potentæ sensitivæ,
at hæc ita organum habere dicuntur, quia
habent certam corporis partem, in qua reci-
piuntur species, quare etiam intellectus ha-
beret hoc modo organum proprium, id est,
certam partem corporis, in qua species intel-
ligibiles reciperentur, hoc enim est habere
organum. Ideo aduertendum est, non esse
in hac consequentia Aristotelis eundem sensum
antecedens, & consequens, vt aliquis
fortasse suspicari posset, quia antecedens il-
lud. *Si esset commixtus corpori*, potest etiam in-
telligi de toto corpore, sensum enim habet
communem, confusum, & indistinctum,
quod intellectus in receptione speciei non
commiscescit speciei, id est, corpus non reci-
pit speciem, seu ad receptionem non con-
currit, quod quidem intelligi potest non
minus de toto humano corpore, quam de
aliqua parte. Aristoteles autem ex hoc infert
consequens in sensu distinctio, sequitur en-
im, necesse esse, vt aliqua sit certa pars cor-
poris, in qua receptio fiat, cum non possint
omnes similiter ad hoc munus esse idoneæ,
& sic in formali sensu consequentis includi-
tur, quod intellectus esset organicus, non
sic in antecedente, quia receptio facta in to-
to corpore non significat organum, cum or-
ganum dicatur tantum certa pars corporis,
quæ sola ad talem speciem recipiendam ido-
nea sit. Ex ipsâ tamen huius antecedentis
positione, sequitur necessarius hoc conse-
quens, quod necesse esset, aliquam partem
corporis esse organum intellectus, quia in
omnibus partibus æquè recipi species impos-
sibile est, ut prædiximus. Consequentia igitur
Aristotelis clara est. Restat declaranda
falsitas consequentis, Aristoteles enim ip-
sum destruit, quando dicit: *Nunc autem nul-*

lum est, asserit enim, nullam esse partem
humani corporis, quæ sit organum intelle-
ctus. Sed huius destructionis nullam proba-
tionem adhibet, quia (vt multis placuit, &
ego quoque exillimo) supposuit notam esse
hanc consequentis falsitatem, est enim cla-
ra ex anatome, quia anatomistæ nullam in
humano corpore partem inuenerunt, quam
intellectui, tanquam organum attribueret
poterint, si qua enim assignari potest, ea ma-
ximè videtur esse cerebrum, uel cor, sed hæc
eandem membra in brutis quoque animalibus
inaspiciuntur, quare neutrum potest assignari,
ut organum intellectus, quia sequeretur
etiam bruta habere intellectum, quæcunque
enim partes in homine, & in brutis similiter
insunt, eadem in utriusque officia, & eandem
operationes habent, & eiuſdem partis ani-
mæ instrumenta sunt, quare si cerebrum,
vel cor esset in homine organum intellectus,
sequeretur, quod omnia tale membrum ha-
bentia haberent intellectum. Præter hæc au-
tem membra, quæ homini cum brutis com-
munia sunt, nullum unquam apparuit prop-
rium hominis, quod poneret uocari orga-
num intellectus, ideo Aristoteles primo de
Anima nonagesimo secundo dicebat, quam
corporis partem occupet intellectus, non so-
lum dicere, sed ne fingere quidem possibile
est, quasi dicat, manifestum est, quod nul-
lam occupet corporis partem. In quibus ver-
bis notare possumus modum loquendi Ari-
stotelis, qui hoc dicens non considerat intel-
lectum recundum esse, sic enim patet eum
esse in toto corpore, sed solum secundum
operari, dicit enim, quod in nulla certa parte
operatur, quod ibi uocat certam partem occu-
pare. Ideo idem significat hic per instrumen-
tum, & ad idem respicit, dum dicit intel-
lectum non esse commixtum corpori, solum
enim respicit operationem. Notandum autè,
quod ratio hæc Aristotelis, quæ sumitur ab
organo, est ratio a posteriori, probat enim in
intellectum in receptione specierum non com-
miscesci corpori, ex eo quod nullum habet
organum, at receptio est causæ finalis omnium
partium instrumentalium animæ cognosciti-
uæ, nullum enim aliud est officium organi
sensitui, quam recipere species, & hic est finis or-
gani. Probare igitur, quoniam non habet orga-
num, quod in speciebus recipiendis non commi-
scescat corpori, est probare causam ex effectu.
Ex quo etiam patet, non esse idem antecedens,
quod consequens, defectus enim organi est si-
gnus, quo cognoscimus intellectum in sua ope-
ratione, non commiscesci corpori. Notandum
est etiam, quod dici solet, corpus totum esse in-
strumentum animæ, quo anima utitur, etiam
anima intellectiua, nec propriæ sequitur esse
esse organicam. In alio enim sensu nunc
organi-

organicum sumitur, videlicet pro illa potentia animæ, quæ operetur in aliqua certa corporis parte, quæ eius organum dicatur. Animam vero intellectiuam toto corpore vti, est verum in alio sensu, quæ tamen non facit eam esse organicam, non enim in cognitione, sed in aliis operationibus vtitur corpore, sicut agens primum dicitur instrumento vti. Omnibus enim partibus humani corporis vtitur anima humana tanquam domina, quia omnibus præcipit, pedibus quidem ad ambulandum, manibus verò ad apprehendendum, & sic de singulis, sed in exercenda cognitione non vtitur aliqua corporis parte, quæ recipiat species, quia sola ratione potentia animæ dicuntur organice, quare ipsa non est organica. Considerandum hic est illud, quod dicit quidam recentior, animam intellectiuam secundum Alexandrum esse commixtam corpori, quia est forma materialis, sed potentiam intellectiuam non esse commixtam, potest enim ipsa substantia animæ commisceri, & habere unam potentiam ita excellentem, quæ non commisceatur. Ideo Aristoteles qui hic non loquitur de ipsa substantia animæ, sed de eius potentia intellectiuâ, rectè dicit eam corpori non esse commixtam. Hæc autem dicens videtur sub nube videre eam veritatem, quam nos alibi exposuimus, de hac tractatione Aristotelis de anima, sed non bene eam explicare, quia ita loquens sibi aduertatur, cum putet potentias non distingui realiter a substantia animæ, quæ citra si anima est commixta corpori, non potest potentia non esse commixta. At nos melius dicimus animam secundum esse, & vt actum primum commisceri corpori, ita enim respicit corpus secundum suum esse, ut ipsi commixta sit, sed respectu operationis non commisceatur corpori, quia nulla untur corporis parte ut instrumento in receptione specierum. Hoc significare videtur vir iste dicens, potentiam non commisceri. Potentia enim respicit operationem, ideo si intelligat per potentiam animam ipsam consideratam respectu operationis, optime loquitur, & est sententia nostra; si vero intelligat quid distinctum ab anima, non animam ipsam, non rectè sentit, & sibi aduertatur, vt prædiximus.

Est bene vti que qui dicunt animam esse locum formarum. In hac secunda parte laudat Aristoteles quosdam antiquos, qui dixerunt, animam esse locum formarum, id est specierum intelligibilium, sed eam sententiam corrigi in duobus. Alterum est, quod ipsi simpliciter, & abique ulla distinctione animæ dixerunt animam esse locum specierum, quasi omnis anima sit eiusmodi, cum tamen non omnis anima sit locus specierum, sed sola intellectiuâ. Alterum est, quia volebant animam esse locum, in quo species actû inessent, Aristoteles autem vult animam intellectiuam non habere actû

Iacobi Zab. de Anima.

species, sed potestate. Dixit enim in textu quinto, quod intellectus nihil est actû entium, sed potestate omnia. Illa autem sententia Platoni fuit, qui posuit in anima rationali ideas, & hac ratione dixit animam esse loco formarum actû, quod Aristoteli non placuit. Hæc est rudis, & leuis sententia huius partis, ad cuius plenam intelligentiam videndum primo est, quomodo hæc pars cum præcedentibus continetur, & quam occasionem Aristoteles habuerit hic laudandi sententiam Platoni. Recentiores dicunt, hanc particulam habere connexionem cum ijs, quæ in textu quinto dicta sunt, ibi enim Aristoteles dixit intellectum esse omnia potestate, & nihil actû, ideo hic consequenter laudat antiquos, qui dixerunt, animam esse locum formarum, dum modo solam intellectiuam intellexissent, & dummodo voluissent eam esse loco formarum potestate, non actû. Sed hæc continuatio non est rationi consentanea, quia certum est, textum septimum loquentem coniungi inmediate cum prima parte huius sexti iam declarata, quod cognoscens Themistius loco mouit hanc secundam particulam textus sexti, & eam transtulit ad finem septimi textus, ut ille septimus textus immediate coniungatur cum prima parte sexti iam a nobis declarata. Ergo si hæc secunda pars connectitur cum textu quinto precedente, prima verò cum septimo sequente, Aristoteles debuisset hanc secundam partem anteponeere primam, ut hæc quinto textui immediate iungeretur, prima verò septimo, nec debuisset facere hanc confusionem, & interruptionem.

Ego igitur puto, accipiendam esse continuationem allatam à Diuo Thoma, & ab Auerro, quia licet primam partem non bene intellexerint, tamen optimam afferunt continuationem secundæ cum prima, hæc tamen continuatio adhuc clarior est secundum nostram primæ partis expositionem, quam ipsi non cognouerunt. Continuatio talis est. Cum Aristoteles dixerit, intellectum non habere organum proprium, in quo species intelligibiles recipiantur, hinc colligit, bene antiquos sensisse, qui dixerunt, animam esse locum specierum. Quomodo autem id sequatur videbimus postea in expositione verborum, in quibus non parua inest difficultas. Duo sunt hic consideranda. Vnum, in quo Aristoteles antiquos laudat. Alterum, in quo eorum sententiam corrigat. Laudat eos, qui dixerunt animam esse locum specierum cognoscibilium, quasi conuenienti metaphora vsi sint, appellantes animam locum, id est receptaculum; locus enim recipit locum, ideo quia dixerat Aristoteles, intellectum patiendi intelligere, & recipiendo ipsas species, admittit appellationem antiquo-

Ecc 2 lum,

Jacobi Zabarellæ Patauini

rum. quando animam uocabant locum. Est autem locutus hæc metaphosica, quia uerus locus ille est, qui recipit locatum corporeum; anima uero recipit species spirituales.

Adidit etiam Auerroës alteram differentiã inter locum proprie acceptum, & animam, quod locus nihil est eorum, quæ in eo sunt, anima uero cognoscens sit illa ipsa species, quam recipit. Corrigit deinde in duobus Aristoteles hanc antiuotum sententiam. Alterum est: *Nisi quod non tota, sed intellectiua*, quod dictum Aristoteles magnam difficultatem habet, nam in textu centesimo primo secundi libri de anima Philolophus ostendit, quod sensus recipit formas sine materia, ergo si propter receptionem anima uocatur locus, etiam anima sensitua est locus formarum, cur ergo Aristoteles dicit solum intellectiuam? Considerans hoc quidam dicit, Aristotelem hic nomine species intelligere ipsum uniuersale, ut sententia uerborum sit, solum animam intellectiuam esse receptiuam specierum uniuersalium, sensus enim non recipit nisi particulariter. Confirmat hanc expositionem, quia Aristoteles uti solet ea dictione *id est*, ad significandum uniuersale, ut in textu nonagesimo secundo primi libri de Cælo, dum inquit, qui dicit cælum, dicit formam; qui dicit hoc cælum; dicit formam in materia. Ideo Auerroës ibi dicit, forma est subiectum uniuersalitatatis, id est, forma est illud quod per uniuersale significatur, uniuersale enim significat formam. Hæc expositio admitenda non est, primum, quia adhuc non est de claratum quod intellectus recipiat uniuersale quomodo igitur potest hic Aristoteles id significare? præsertim quia hæc correctio debet habere aliquam coherentiam cum proximè dictis, colligitur enim ex hac parte de intellectu, tamen in hac parte nihil adhuc dictum est de specie intelligibili, quod sit uniuersalis, sed inferius hac de re sermo habendus est. Præterea, non est uerum, quod nomen *id est*, semper apud Aristotelem significet uniuersale, nam etiam si id concederemus in aliis libris, at in his libris de anima, non est concedendum, in quibus Aristoteles semper usus est indifferenter hoc uocabulo pro omni specie spiritali cognoscibili, nec minus pro specie sensibili, quam pro intelligibili, quæ recipitur ab intellectu, species tamen sensibilis, non est uniuersalis, sed singularis, ideo Aristoteles in textu centesimo uigesimo primo secundi libri, dicens sensum esse receptiuum formarum sine materia, non potuit significare species uniuersalem, sed singularem, quare hoc uocabulum per se, non potest hic excludere speciem sensibilem, nec Aristoteles hæcenus distinxit unquam speciem cognoscibilem in uniuersalem, & singularem. Ratio autem omnium horum, quæ dicta sunt, & cuius ignoratio duxit illum in errorem, est

quia Aristoteles non ideo uocat uniuersale formam, quatenus sit uniuersale, sed solum quatenus est sine materia, formam enim appellare solet quicquid est sine materia. Ideo primo Posteriorum, textu centesimo primo, dicit, Mathematicum uersari circa formas, quæ res Mathe matice considerantur sine materia. Sic in secundo de Anima textu centesimo uigesimo primo dicit, sensum recipere sonum sine materia, quare appellatione formæ non possunt excludi species sensibiles, cum sint sine materia, & ab ipso Aristotele in his libris uocentur formæ, communis enim est nomen formæ, quam nomen uniuersalis. Simplicio in suis libulis persistenti, facile est hunc locum interpretari. Species enim hic intelligit ideas, manifestum est autem, quod sola anima intellectiua apud eum est locus idearum, sensus enim non habet ideas. Dicit autem, Aristotelem loqui de anima intellectiua, ut progressa, non uin se manente, quoniam in se manens non diceretur locus, quia non recipit, sed est ipsamet idea, quæ hæc sunt idem cum eius substantia, & præter eas habet actum, at Aristoteles negat, quod sit locus specierum actu, quare de progressu loquitur, non de in se manente. Cuius sententia uanitas hoc uno argumento sans demonstratur, quod Aristoteles nihil hæcenus dixit de ideis, ostendimus enim nihil adhuc ab Aristotele dictum esse, quod potuerit ideas significare. Non potest igitur hic de ideis aliquid dicere, cum hæc omnia, quæ hic dicuntur, ex dictis deducantur; sed de solis speciebus intelligibilibus locus est hæcenus Aristoteles, quæ non sunt in se in ipsa substantia intellectus, immo intellectus eis caret, ut ab extrinseco eas recipere queat, has igitur significat, non ideas, quando dicit animam esse locum specierum. Themistius ita hunc locum interpretatur, ut fateatur Aristotelem nomine intellectiua animæ complecti etiam sensitiuam, & dicere non omnem animam esse locum formarum, sed duas solas, sensitiuam, & intellectiuam, quem sententiam Recentior quidam sequitur, & eam declarans inquit, animam intellectiuam, & intellectum non idem esse, anima enim intellectiua significat totam animam humanam, quæ omnibus potentiis prædita est, nempe uegetabili, sentiente, & intelligente; at intellectus significat solum potentiam intellectiuam. Aristoteles igitur dicens animam in intellectu significat animam totam humanam ratione duarum suarum potentiarum, sensitiuæ, & intellectiua, nam ratione duarum est locus specierum, quia per eas recipit omnes species tunc sensibiles, tum intelligibiles. Similiter dicit, aliud esse potentiam sensitiuam, aliud esse animam sensitiuam, in homine enim est quidem

dem potentia sensitiva, sed non anima sensitiva, quia anima hominis nominatur a potentia nobilissima intellectiva, bruta vero dicuntur habere animam sensitivam, & plantarum vegetalem, bruta vero potentiam vegetalem, sed non animam vegetalem. Quod autem hæc sit mens Aristotelis hoc in loco, ostendit ex verbis Aristotelis in textu trigésimo septimo huius tertij, ubi dicit, animam esse quodammodo entia omnia, quia per sensum recipit omnia sensibilia, per intellectum vero omnia intelligibilia cum itaque ibi sensum non excludat a receptione specierum, ergo hic quoque non debet excludere, præsertim, quia Aristoteles ibi Epilogum facit omnium a se prius dictorum, quare ea, quæ in ipso 37. textu dicuntur, sunt Epilogus eorum, quæ in hoc textu sexto dicta erant. Hanc expositionem ego nullo pacto probare possum, quia Aristoteles in textu quarto, quinto, & sexto, nihil consideravit commune intellectui cum sensui, sed omnia quæ dixit, soli intellectui competunt, ad differentiam sensus; hic vero colligit hoc ex proxime dictis, sub hoc igitur dicto non debet tineri sensus, præsertim cum huius partis continuatio sit cum prima parte huius textus, in qua Aristoteles docuit, intellectum non esse organicum, perquam conditionem discrepat a sensu, ergo dictum debet soli intellectui competere. Præterea, uel Aristoteles loquitur hæc de anima intellectiva, vel de potentia tantum intellectiva, si de potentia, ergo non comprehenditur potentia sensitiva, sed dicit clarè animam, quare substantiam animæ respicit, non solum potentiam. Si igitur intelligit animam, dictum Aristot. saluum est secundum horum expositionem, quia non sola anima intellectiva, sed anima hominis, sed etiam anima bruti per potentiam sensitivam est locus specierum sensibilibus. Nec satis est, si dicant, animam bruti non esse locum specierum omnium, sed sensibilibus tantum, quoniam Aristoteles hic non dicit omnium specierum, vel non omnium, quare ad propositum hoc non pertinet, satis est, quod anima sensitiva est locus formarum etiam accepta in bruto. Re uera enim Aristoteles in textu centesimo vigesimo primo secundi libri videtur saltem de omni sensu protulit, quod est receptivus specierum sine materia. Non est etiam credendum, quod Aristoteles appellatione animæ intellectivæ uelit sensum comprehendere, appellatio enim præstantissima omnium est, nec potest inferioribus animæ gradibus accommodari. Et quæ sunt Alexandri sententia hunc locum interpretantis in primo libro de Anima, capite vigesimo quarto, in fine, ubi dicit, antiqui bene dixerunt animam esse locum formarum, præterquam quod in eo erraverunt, quod absolute de anima sine distinctione hoc protulerunt, cum ta-

lacobi Zab. de Anima.

men non omni animæ, sed præstantissimæ tantum eius portioni id tribui debeat, quæ est anima intellectiva. Sed aliud quidem magni momenti ex his tum Aristotelis, tum Alexandri verbis sumitur contra sententiam illius Recentioris, & contra eius expositionem iam a nobis refutatam eorum uerborum primi textus: *De particula anima, quæ cognoscit animas.* Ipse enim vult animam significare ipsam substantiam animæ, particulam vero animam significare potentiam solum intellectivam, ut ipsa animæ humanæ substantia dicatur totum quoddam, scilicet potentiarum comparatione diversarum potentiarum suarum, quæ sunt instar partium. Atamen Aristoteles hic, & Alexander de anima intellectiva loquentes, dicunt eam esse partem animæ, cum contradistinguant intellectivam a tota anima, dicendo, non tota, sed intellectiva. Neque dicit Aristoteles *πᾶσα*, sed dicit *ἡ*, quare non potest significare totum commune, sed totum aggregatum, quod simul sit in eodem uiuente; sic enim dicitur totum, ut habet partes. Itaque substantiam ipsam animæ in intellectu, dicit esse non totam animam, sed partem, ergo vult præter hanc esse in homine alias animæ partes tanquam formas distinctas secundum substantiam ab intellectu, & consequenter nomine animæ intellectivæ non potest amplecti sensum. Possumus in secundo libro sæpe animaduerrere, Aristotelem ponentem in homine omnes gradus vite putasse in homine esse animam totam, non partem animæ, hic autem nomine animæ intellectivæ asserit se significare partem tantum animæ, non totam animam, ergo substantia animæ in intellectu non est tota anima hominis.

Resectis igitur aliis expositionibus accipendam puto expositionem Sancti Thomæ, quæ certè optima est, & optime coheret ijs, quæ proximè in prima parte dicta sunt, præsertim verò si primam illam partem secundum nostram sententiam intelligamus. Dixit enim Aristoteles intellectum non habere ullum organum, in quo operetur, proinde in sua operatione non esse commissum corpori, id est in specierum receptione, unde colligitur hæc differentia clara inter receptionem speciei sensibilibus, in parte sensitiva, & receptionem speciei intelligibilis in parte intellectiva, species enim sensibilis recipitur non in ipsa anima sensitiva, sed in organo animato, hoc enim est officium organi, recipere species, non igitur ipsa anima sensitiva est locus specierum sensibilibus, sed organum est locus, at intellectiva non habet organum proprium recipiens, sed ipsa sola recipit, sola igitur inter partes animæ est locus formarum, quia sola organo caret, cum reliquæ omnes potentie cognoscitivæ sint organice. Quod si Aristoteles in 122. secundi libri dicit sensum recipere species

Ecc 3 sine

Iacobi Zabarellæ Patauini

fine materia, id sano modo intelligendum est, ut ipse Aristoteles se interpretatur ibi in sequentibus textibus, mutans nomen sensus in nomen sensorij scilicet enim dicitur recipere, quia sensorium recipit. Ideo Aristotel. in 138. vultur clarè nomine sensorij in proferenda eadem sententia dicit enim sensorium esse receptivum formarum sine materia. Hæc est vera expositio huius partis, quæ maximè confirmat expositionem illam primæ, quam nos attulimus, videlicet, quod Aristoteles de nulla alia immixtione ibi locutus sit, quam de immixtione cum corpore in receptione formarum intelligibilium, quæ cum sit propria conditio animæ intellectus, ex ea clarè hic colligitur, quod ipsa sola est locus formatum. Ad rationem autem in contrarium sumptam ex contextu 97. huius terrij libri dico, Aristotelem facere Epilogum omnium non modo dictorum de intellectu in tertio libro, sed etiam dictorum de sensu in secundo, pertinet enim ille Epilogus ad omnem animam cognoscendam, in secundo autem libro Aristoteles docuerat sensum recipere species sensibiles, ideo in eo Epilogo colligit Aristoteles, tam sensum, quam intellectum recipere species, sed tumit recipere in communi, ut complectatur omnem receptionem speciei, siue cum organo, siue sine organo factam, hic verò strictus loquitur Aristoteles, videlicet, de receptione speciei facta sine organo, quæ est propria intellectus, agit enim hic de intellectu. *Neque actu, sed potentia forme.* Subiungit Aristoteles alteram correctionem sententiæ Platonis, is enim dicebat esse in anima intellectus formas actu, videlicet ideas, quod Aristoteli non placet, qui iam demonstravit intellectum habere potentiam recipiendi species, & sic eas potestate tantum habere, non actu. Quare manifestum est, Aristotelè omninò id est negare in intellectu nostro, quia si eas haberet, haberet intelligibilia actu etiam post progressionem in corpus, Aristoteles autem negat habere actu, ergo negat ideas. Notandum autem est, quod Plato magis dignus est reprehensione hac secunda, quàm prima, nam quod dixerit simpliciter animam esse locum specierum, levis error fuit, cum certum sit eum nomine animæ solam intellectuum significasse, ideo Aristoteles in verbis tantum, non in re ipsum carpit; sed in altero reprehensionem meretur etiam ex parte rei, quia intelligibilia ponebat actu in intellectu, cum non in se nisi potestate. Colligimus ex hoc textu cõtra Alexandros, quod intellectus nõ est pura potentia, & nuda preparatio, ut illi volunt, sed anima, & Arist. loquitur in hoc libro de intellectu, tanquam de substantia, & de anima intellectua, hic enim nominat animam intellectivam, & de eadem re loqui debet, de qua prius quoque loquebatur, ergo prius lo-

quebatur de intellectu, tanquam de anima; pura etiam potentia non recipit, neque dicitur locus, sed ipsa animæ substantia.

T E X T V S V I I.

Quod autem non similis sit impassibilitas sensitui, & intellectui, manifestum est ex sensoris, & sensu. Sensus enim non potest sentire ex vehementi sensibili, ut sonum ex magnis sonis, neque ex fortibus odoribus, & coloribus videre, aut odorari. Sed intellectum, cum aliquid intellexerit valde intelligibile, non minus intelligit inferiora, sed & magis, sensitivum enim nõ sine corpore est, hic autem separabilis est.



SENSITIVUS, ac Simplicius putant scopum Aristotelis hic esse, probare, quod intellectus non habet organum proprium, quod in textu præcedente sine probatione accipienda non est, primum, quia iam in textu præcedenti diximus, Aristotelem accepisse ut per se notum, quod intellectus non habet organum, ut etiam significavit in textu nonagesimo secundo primi libri de Anima, non autem ut posterius demonstrandum. Præterea, verba Aristotelis hanc expositionem non recipiunt, nam in fine huius textus dicit: *Sensitivum enim non sine corpore est, hic autem si separabilis est, quæ verba malè ab his sumuntur, ut conclusio rationis Aristotelis, quia Aristoteles non dicit: Sensitivum igitur, ut secundum eos dicere deberet, sed dicit: Sensitivum enim, quare verba illa sunt potius probantia præcedentium, quàm ex præcedentibus collecta, revera enim Arist. non probat intellectum non esse organicum, sed potius e contrario, ex hoc, quod sensus est organicus, intellectus verò nõ organicus, probat aliquid aliud. Avicenna duob. modis declarat intentionem Aristot. in hoc textu. Primum dicit, postquam Aristoteles demonstravit, intellectum non esse virtutem in corpore, nunc vult ostendere, quod hoc convenit cum apparentibus, magna enim est confirmatio veritatis, quando post rationem de-*

monstra-

monstratiuam adhibetur etiam testimonium sensus. Secundo dicit Aueroes, dici etiam posse scopum Aristotelis hic esse, afferre tertiam rationem ad idem probandum, videlicet intellectum non esse formam materialem, nam prima ratio secundum Aueroem facta fuit in Textu quarto, secunda in sexto, tertia hic, quæ ita formari putat. Si intellectus esset virtus in corpore, transmutaretur, & læderetur ab intelligibilibus, sicuti videmus sensum lædi ab excellentibus sensibilibus, sed intellectus non læditur ab obiectis, ergo non est virtus in corpore. Sed vtraque expositio Auerois eandem patitur instantiam, quam expositio Simplicij Aristoteles enim in fine Textus non concludit intellectum esse sine corpore, non enim dicit: *Sensitivum ergo, sed, Sensitivum enim*. Præterea, falsum sumit Aueroes, quod Aristoteles supra duabus rationibus ostendit intellectum esse immaterialem, nos enim iam demonstrauius, nullibi hoc ab Aristotele ostensum fuisse, quare neque dicere possumus, quod hic velit addere tertiam rationem ad idem, neque quod testimonio sensus velit confirmare illud, quod ratione demonstrauerit prius.

Dicendum est igitur cum alijs, quod Aristoteles ipse in principio textus proponit intentionem suam, quæ est declarare, quod non sit eadem impassibilitas sensus, & intellectus, ratio autem huius intentionis est, quia cum in textu tertio dixerit, intellectum esse impassibilem, & impassibilitatem accepit ibi in communi ad sensum, & intellectum, conueniens erat, vt differentiam ostenderet inter vtriusque impassibilitatem, quod hoc in loco facit, prius enim id facere non potuit, quia ratio huius differentie afferretur ex his, quæ in textu sexto dicta sunt, quare non potuit nisi post sextum textum hæc differentia considerari. Quæ itante continuatione, necesse est, vt impassibilitas eodem modo hic accipiat, vt in tertio textu. Ideo quoque locum illum intellegunt de impassibilitate corruptiua, de eadem hunc quoque locum interpretantur; Ego verò qui ibi cum Simplicio intellexi *intellectus* id est affectione carens, & in affectum, similiter puto locum hunc intellegendum esse, videlicet de impassibilitate, id est de affectionis carentia. Vt autem præsens argumentatio Aristotelis intellegatur, sciendum est, quod cum alio modo sensus ab obiecto patitur, alio intellectus, (quandoquidem species sensibilis non in anima ipsa recipitur, sed in organo animato, species autem intelligibilis in ipsa anima intellectiua, non in organo, quia hæc animæ pars nullum organum habet) sit, vt non eodem modo dicatur in affectus intellectus, quo sensus est in affectus; sensus enim est in affectus non simpliciter, sed secundum quid, quia etiam secundum quid est affectus, intellectus verò simpliciter est in affectus.

Cum enim sensus sit virtus organica, & addita certæ parti corporis, quæ prædita est propria primarum qualitatum temperie, ideo est essentialiter qualis, & affectus propria qualitate, quæ est ei ratio recipiendi; est autem in affectus solum respectu proprii obiecti. At intellectus nullo modo est qualis, vt in præcedenti textu declarauimus, sed omnino, & simpliciter est in affectus. Ex hac differentia aliud discernimen inter eos oritur, de quo hic Aristoteles mentionem facit. Sensus, si sentiat aliquid sensibile vehemens, & excellens, & itam post offeratur ei sensibile debilius, non sentit ipsum, vel cum difficultate sentit, quia excellens sensibile lædit sensum, & ipsum reddit impotentem ad sentienda alia sensibilia debiora; at intellectus si intelletur aliquid intelligibile excellens, nullam accipit læsionem, & nullum impedimentum, ne postea intelligere valeat intelligibilia inferiora, immo potius inuatur ad melius intellegenda inferiora. Ratio est quæ iam dicta est, quia sensus non est simpliciter affectione carens, sed secundum quid est affectus, scilicet ratione primarum qualitatum, omne autem quod alteratiuis qualitatis est commistum, lædi potest ab actione agentis externi, quia habet contrarium, à quo læditur; intellectus verò, cum nulla natiur corporea qualitate in operando, non læditur ab actione obiecti vehementis, sumendo læsionem quoad operationem, non quoad esse, nam quoad esse alia est ratio. Qui enim Alexandrum sequuntur, dicunt intellectum, qua ratione est actus rationalis corporis, ea ratione esse qualem, sed non quoad operationem, id est quoad receptionem speciei, in qua non virtus aliqua corporea parte vt instrumentum. Vnde tria colligimus, quæ nunc in consideratione cadunt, primum est causa secundi, & secundum tertij, quare primum est causa vtriusque. Primum est commistio cum corpore in operando, siue contraria immistio. Secundum est illa diuersa affectionis carentia, de qua modo loquebamur, commistionem enim cum corpore sequitur affectio secundum quid, & in affectio secundum quid, immistionem verò sequitur in affectio simpliciter. Tertium est lædi, vel non lædi ab excellenti obiecto. Primum igitur est causa secundi, & secundum causa tertij, proinde tertium est signum, & effectus secundi. His ita declaratis, dico intentionem Aristotelis nunc esse, demonstrare secundum, videlicet non eodem modo dici in affectus sensum, & intellectum, quoniam in textu tertio vtrumque communi vocabulo vocauerat in affectum. Ad hoc autem ostendendum Aristoteles hac via progreditur, primum argumatur à signo, & virtus tertio ad ostensionem secundi, quæ ratio est à posteriori, ab effectu notiore, & dat solam quæ, deinde subiungit primum, vt cau-

sam

Iacobi Zabarella Patavini

sam vtriusque, & sic demonstrat propter quid. Certam itaque cognitionem nobis Aristoteles tradit, cum eandem rem à testimonio sensus declaret, & ratione demonstrat. Facit igitur Aristoteles primò hanc consequentiam. Sensus post sensibile vehemens nõ potest sentire sensibilia debliora, intellectus verò post excellens intelligibile non solum potest intelligere inferiora intelligibilia, sed etiam magis, & melius, ergo non est eadem vtriusque inaffectio. Possimus integrum syllogismum formare, si hanc maiorem addamus. Quod læditur ab excellenti obiecto, & quod non læditur, non potest eandem habere inaffectionem, sed hæc Aristoteles vt notam omisit, & solum in animum tanquam antecedens posuit, & conclusionem tanquam consequens, deinde antecedens, quando dicit: *Sensus enim*, ac demum quando dicit: *Sensitivum enim*, causam rei adducit. Sensus primæ partis clarus est, exprimit etiam Aristoteles quid in hoc contextu ostendere velit, idquæ est non esse eandem *inaffectionem*, *Sensitivam*, & *Intellectivam*, & subiungit etiam, per quod medium id ostendere velit, cum dicat: *Manifestum est ex sensorij, & sensu*. Non duas rationes significat, vnam à sensu, alteram ab organo, nec duo diuerfa significare vult per sensoria, & sensum, sed idem; nominat autem vtrumque ad maiorem efficaciam, sensorium enim est ipsum organum, sensus autem hic significat operationem, & actum ipsum sentendi, seu sensum actu operantem, nam in hoc textu potentiam vocat sensitivum, operationem verò vocat sensum, quia vult argumentari à signo, quod apparet in ipso sensorio operante, & sentiente actu, seu à sententia, quæ in ipso organo fit. Deinde cum dicit: *Sensus enim non potest sentire*, assertit ipsum signum, & est antecedens argumenti, cuius verba, & sententia clara sunt, particula nanque illa: *Est*, significat post, & sensus est, non potest sensus sentire post excellentem sensibile, vt sonum minorem post maiorem sonum, & odorem minorem post maiorem odorem; & post vehementem colorem minores colores, vehementes autem color est vehemens lux, color enim est de patura lucis, vt postquam lucem solis in speculum, non possumus alios colores videre, vel cum difficultate videmus; ob eandem causam dicitur albedo esse dillegatua visus, plurimum enim lucis habet, & ex longa albedinis inspectione debilitatur visus, nec bene videt alios colores. Ita eum fortem odorem odorauimus, non possumus postea odorare minorem, & postquam vehementem saporem gustauimus, inuiorema suam oblatum non sentimus, sed rem iudicamus insipidam, idem de omnibus sensibus dicendum est, quod de tribus exprimit in textu Aristoteles, contra verò intellectus, postquam intellexit aliquod excellens intelligibile, non

solum non impeditur, ne intelligat inferiora intelligibilia, sed etiam vigoratur, vt ea melius intelligat. Tandem in tertia parte cum dicit: *Sensitivum enim non sine corpore est, hic autem separabilis*, rationem, & causam assertit eorum, quæ dixerat tam in prima quam in secunda parte, hoc enim, quod ultimo loco dicit, est causam vtriusque, vt superius declarauimus, sed immediate reddit causam consequentis, & inde etiam antecedentis quod erat signum, & effectus respectu consequentis; & ratio potest hunc in modum formari: Id quod est coniunctum cum corpore, non est simpliciter in affectum, sed secundum quid, at sensus est coniunctum cum corpore, ergo non est simpliciter in affectum, sed secundum quid; id verò, quod non est coniunctum cum corpore, est simpliciter in affectum, at intellectus non est coniunctum cum corpore, ergo est simpliciter in affectum; & sic Aristoteles à priori, & per causam demonstrat, quòd non similis sit affectio intellectus, & sensus. In verbis autem notandum est, quòd cum Aristoteles dicit, sensum *non sine corpore esse*, nil aliud significat, quam quod sensus est adiectus organo corporeo, & committitur corpori secundum operationem, iam enim in prima parte textus dixerat, le velle argumentari ab instrumentis sensuum, & adduxit signum ab operationibus, quæ in sensorijs fiunt, quare nunc causam dictorum asserens, non potest aliud corpus significare, quam organum; & præterea in præcedente textu Aristoteles de sensu nihil dixit, quòd sit virtus materialis secundum esse, id est forma commissa materie, sed solum dixit, quòd habet organum proprium, & hoc ipse contradistinxit ab eo, quòd est non commicissis corpori, quare si continuatio huius Textus cum præcedenti est ista, quòd in hoc Textu assertur ratio, cur non eodem modo sensus, & intellectus dicantur *separabilis*, quæ ratio ex textu sexto sumitur, certum est hic non posse aliter intelligi, quòd sensus non sine corpore est, quàm quòd non sine organo. Confirmatur ex ijs, quæ dicuntur ab Aristotele in textu ceterimo vigesimo tertio, & cetero vigesimo quarto secundum librum, vbi declarans quomodo excellens sensibile corrumpat sensum, ostendit id euenire ratione sensorij, cuius temperamentum destruitur, ergo si ibi causam læsionis dicit sensus, dicit, esse ipsum sensorium, hic quoque non potest aliam causam significare, quam eandem, quam ibi attulit, videlicet, quia sensus est organo alligatus. Quod si verum est, vt certè est verissimè, necesse est, vt etiam postrema illa verba ad intellectum attinentia: *hic autem separabilis*, intelligantur de separatione ab organo, non de separatione omnino à corpore. Sumitur autem *separabilis* pro *separatus*, id est separatus, vt sepe apud Aristotelem notare possumus, & signifi-

eat illud idem, quod significauit in præcedenti contextu per illa verba, non committitur corpore, scilicet ratione operationis, hoc enim ex loco sumitur. Hæc igitur dictio: *Separabilis*, ex uerbo respondet illis uerbis, *Sensus enim non sine corpore*, ut omnia referantur ad organum, (ut bene interpretatur Sanctus Thomas) non aut separationem à corpore secundum esse, & abstractionem à materia, ut multi perperam intelligunt, cuius expositionis falsitas tum rationibus modo adductis conuincitur, tum etiam quia Aristoteles hic ut notum sumit, quod intellectus est separatus à corpore secundum esse, cuius hæcenus hoc non docuimus, ut nos demonstrauimus. Hæc est, ut ego puto, uera huius contextus interpretatio. Illi uero qui tertium textum intellexerunt de illa impassibilitate, quæ significat negationem passionis corruptiue in ipso intelligendi, & sentiendi actus, ad eandem impassibilitatem hunc quoque textum trahunt, & ita ipsum interpretantur. Statuit Aristoteles in textu tertio communitatem conditionem sensus, & intellectus, quod uterque dum operatur est impassibilis corruptiue, nunc differentiam declarans, docet, non eandem esse uirtutem impassibilitatem, nam sensus, licet dum sentit, perficiatur ab obiecto, tamen quandoque etiam læditur, & corrumpitur ab ipso, si excellens, & uehemens obiectum fuerit, ut lumen solis respectu oculi nostri non est igitur simpliciter impassibilis corruptiue ab obiecto, intellectus uero est simpliciter impassibilis, quia à uehementi, ac eccellente intelligibili non modo non læditur, sed uigorat, cuius causa est, quia sensus est cum corpore committus, at intellectus est à corpore separatus, hoc autem aliqui intelligunt ab organo, & bene sentiant, alij uero abiunctum à materia secundum esse, & in hoc decipiuntur, ut ostendimus. Hæc est communis sermo omnium exposito, quam non nego huius textui aptari optime posse, sicuti etiam non nego uerum simpliciter esse id, quod dicunt de diuersa sensus, & intellectus impassibilitate, ea tamen ratione hanc probandam non esse existimo, quia certum est, & ipsi quoque hoc consentunt, quod Aristoteles eandem *sermo* hic, & in textu tertio significare debet, at in textu tertio non potest significare impassibilitatem, ut isti uolunt, quare neque hic similiter in textu duodecimo Aristoteles uocabit intellectum, nec poterit significare impassibilem corruptiue, sed solum in affectum, ut abi clarè demonstrabimus, ergo dum hoc in loco eandem *sermo* sumimus, quam in tertio, & duodecimo textu hæc communis expositio admitti non potest.

In hoc textu nil nobis considerandum manet circa primam, & tertiam partem, sed circa secundam quædam nobis agnoscenda sunt, ui-

delicet circa illud signum, quo Aristoteles usus est, cum dixit, sensus læditur ab excellenti sensibili, intellectus autem non læditur ab excellenti intelligibili, sed potius uigorat. Notandum est primum, quod multifariam potest ipsi animæ contingere læsio, aut enim læditur quoad esse, id est quoad substantiam suam, aut quoad operationem, quoad esse læditur quælibet pars animæ, quæ sit forma materialis, perit enim in corporis interitu, ideo scilicet eundem Alexandrum etiam anima intellectiua hoc modo læditur, quia cotumescit ad interitum animalis sicut etiam anima sensitiua, secundum alios uero alie partes læduntur præter intellectiua. Hæc autem læsio non potest ullo modo contingere in uita ipsius animantis, sed solum in morte, quia nulla pars animæ intendi, uel remitti potest secundum substantiam suam, ideo quantumuis lædatur ipsum corpus animatum, ipsa animæ substantia secundum suum esse non dicitur aliquam pati læsionem, idque de omni anima uerum est. De hac animæ læsione, clarum est, hic non loqui Aristotelem, de illa enim loquitur, quæ uiuenti animali contingit, & quæ ad operationem pertinet, non ad ipsam animæ substantiam. In ipsa autem operatione duplicem possumus considerare læsionem, uel enim operationem spectamus, id est actum ipsum operandi, uel etiam potentiam animæ ad operandum; potest enim operatio lædi sine ulla potentie læsione, idque impedimentum potius dicendum est, quam læsio. Potest etiam operatio lædi cum læsione potentie, cum enim potentia læditur, operationem quoque lædi necesse est, sola operatio læditur, ut quando oculos ita intentos habemus in aliquo rebus inspectione, ut aliam rem oblatam non uideamus, sic etiam quandoque ita occupantur in operatione officii sensus, ut quæ alij sensui offerantur, non sentiamus, quæ est solius operationis prohibitio, non potentie læsio. Hoc læsionis genus etiam intellectui contingere potest, non tamen per se, sed per accidens, dicitur lædi intellectus, ut Auerroes in Commentario notat, cum enim operatio intellectus supponat operationes partium aliarum animæ, uidelicet potentiarum animæ sensitivæ, & nunquam fiat nisi phantasia actu imaginante, si earum operatio impediatur, consilium autem si lædatur phantasia, uel eius operatio impediatur, eam læsionem necessario consequitur impedimentum operationis intellectus. De hac læsione accidentali intellectus loquebatur Aristoteles in textu sexagesimo sexto primi libri, quando dicebat: *Intelligere necesse est quodam interius corrupto, ipsum autem impassibile est*, de sola enim loquitur operatione, & eam dicit per se non esse passibilem, sed ex accidenti, uidelicet ex læsione operationis imaginariæ, sine qua non potest esse intellectio.

lectio. Quandoque verò læditur operatio per læsionem potentie, quæ solis potentis sensitivis competit, nam potentia intellectiva, cum non sit additæ organo, impassibilis omninò est, & incapax læsionis, nam si lædi posset, sequeretur eius operationem per se lædi nempe ob læsionem potentie, quod in dicto loco negat Aristoteles. Potentie autem sensitivæ, cù sint additæ organo, possunt essentialiter, & per se lædi, idque multifariam contingere potest, aliquando enim propter aliquam ægritudinem, ut etiam propter lenium ita labelactur totum corpus, ut etiam potentie sensitivæ imbecilliores reddantur, eo quod læsa sunt organa ipsarum ab illa ægritudine, Aristoteles autem hic cura neque de substantiæ animæ læsione, neque de solius operationis impedimento loquitur, quæ etiam intellectui competere possunt, sed solum de læsione operationis per læsionem potentie, hunc tamen modum hic non considerat, loquitur enim de læsione potentie facta ab obiecto, non ab ægritudine, neque ab illa alia causa. Læso autem ab obiecto potest adhuc multis modis fieri, aut enim ob diuturnam operationem circa obiectum, (quamvis etiam ipsi potentie proportionata tum,) potentia ipsa fatigatur, & fit debilior ad operandum, quia necesse est omnem potentiam materialem in sua operatione tandem fatigari, & laborare. Hæc læsio videtur quidem etiam intellectui competere, non tamen ei competit, quod enim ex longa contemplatione videtur fatigari, non est quòd potentia intellectiva laboret, sed potentia imaginativa, cuius operatio quoque læditur, unde læditur etiam per accidens operatio intellectus, potentia vero ipsa intellectiva, ut prædiximus, nunquam lædi potest. Hæc potest vocari læsio extensiva, cum fiat ab extensiva actione subiecti, & de hac Aristoteles non loquitur ut in Textu patet, de sola enim læsione intensiva loquitur, quæ fit ex actione obiecti non proportionati respectu ipsius potentie, cum enim hæc læsione utatur, ut signo ad ostendam diversam sensus, & intellectus inaffectionem, & signa debeant semper sumi nota, non erat idoneum medium læsio illa extensiva; hæc enim per est quoque sensus ab intellectu distinguatur, non est tamen evidens, cum intellectus quoque hæc læsione participare videatur. Tandem vero etiam læsio hæc quam intensivam vocavimus, dupliciter contingere potest, cum enim contingat propter obiectum non proportionatum ipsi potentie, ideo vel fit, quia obiectum sit nimis debile, vel quia sit nimis potens, quòd enim est magis debile, quam ad illam actionem requiratur, manifestum est, læsionem potentie fieri, ut quando procul aliquid inspicimus, quod propter distantiam non possumus discernere, quid sit, vel quando aliquam rem

inspicimus ita parvæ quantitatis, ut vix eam videamus, tunc autem (ut mihi videtur) læsio contingit ipsi potentie, ut iudicanti potius, quam ut recipienti. Quod enim debiliter recipiatur species, hoc non debet læsionem viliam inferre ipsi potentie, sed læditur potentia, dum nimis intentè applicatur ad deponendum iudicium speciei receptæ, quia ita debilitatur recepta, ut in ea iudicanda laboret, & ita lædatur causa autem læsionis est obiectum impropotionatum, & deficiens à debita proportionem, quia non tantum imprimere potest, quantum esset imprimendum, ut à potentia iudicari posset. Hæc læsio intellectui non competit, licet ei competere videatur, quando enim contemplatur rem aliquam parvæ entitatis, ut materiam primam, vel reationes, fatigari videtur quia hæc quoque sunt debilis actuitatis in intellectu, sed reuera nulla fit læsio potentie intellectivæ, cum nulli organo sit additæ, quia non omnis difficultas apprehendendi vocanda est læsio, sed quæ fit cum imminutione potentie, hæc autem non evenit intellectui. De hæc læsione hic non loquitur Aristoteles, quia non est ita clarum, quòd hæc non competit intellectui, quare non erat signum idoneum, quo inaffectio intellectus distingueretur ab inaffectione sensus. Eam igitur solam læsionem accepit Aristoteles, quæ fit ab actione obiecti nimis vehementis, & superantem potentiam plusquam patet, ut in littera patet, nominat enim magnum sonum, & fortem odorem. Cum enim velit argumentari à signo, hoc vidit esse signum notum, & idoneum ad propositum ostendendum, obiectum enim nimis vehementem nimia actione agit in potentiam, & ipsam lædit, ut notum omnibus est, sicuti etiã notum est, non competere intellectui talem læsionem. Cæterum cum dixerit Aristoteles sensum lædi à vehementi sensibili, non sic intellectum à vehementi, intelligibili, videndum est, in quo nam hæc obiecti vehementia consistat, & quomodo læsio fiat. Certum est non posse intelligi vehementiam idest, excellentiam perfectionis, quoniam Aristoteles vocat vehementem sensibile, ut magnum sonum, & fortem odorem, tamen fortissimus odor non est perfectissimus odor, neque maximus sonus est perfectissimus sonus; ideo ego dicerem, quòd excellens obiectum dicitur ab Aristotele illud, quòd est magne actuitatis in illa potentiam, & maxime illam movere, & hoc est manifestum in sensibilibus, nam lux solis est maxime activa in oculum, ideo lædit oculum, & ratio læsionis adducitur ab Aristotele secundo de anima centesimo vigesimo octavo, & centesimo quadragesimo tertio, dicens, sensibile potens, & excellens corrumpit sensum, quia ab eo destruitur ratio, rationem intelligit certam primarum qualitatum temperiem in organo,

gano, quæ est ratio sentiendi, nam singula potentia, vt visiva, & auditiva, constituta est in quadam sibi propria organii sui temperie, qua destructa, necesse est, potentiam illam destrui, vel læsã sedi. Læditur autem & destruitur, ab immoderata actione agentis nimis vehementis ad mouendum, vt temperies oculi à lumine solis, quod agit supra vires recipientis, & destruit temperamentum oculi, cum enim sit potentia materialis, est apta iudicare vsque ad certos quosdam terminos, vltra quos si fiat actio, læditur ipsa proportio, & temperies organi, ideo læditur tum ab obiecto nimis debili, tum à nimis valido. Si quis autem querat, cur non similiter lumen solis destruit temperamentum lapidis, temperamentum in carnis, dicendum est à lumine solis ideo destrui temperamentum oculi, quia inducit affectio realis præter affectionem spiritalem, est enim agens ita vehemens respectu recipientis, vt præter spiritalem alterationem, etiam realiter alteret, omnis autem alteratio realis corruptiua est. Hæc tamen affectio realis, non inducitur in oculum nisi per mediam affectionem, & alterationem spiritalem; quoniam igitur lapis, & caro non sunt capaces alterationis spiritualis factæ à lumine solis, ideo neque affectionem illam realem recipiunt, quæ consequitur affectionem spiritalem. Quod si rursus obijciat aliquis, aqua perspicua est, proinde recipit à lumine solis affectionem spiritalem, lumẽ enim recipit, cur igitur non recipit etiam affectionem realem consequentem, & à lumine solis non destruitur? Ad hoc dicimus, opus esse, vt non solum species ipsa spiritualis in diaphanum imprimatur, sed etiam vt ab ea impressione exci- tetur potentia ad iudicandum, hæc est alteratio spiritualis, quam solum consequitur alteratio illa realis, quæ lædit temperamentum, & quam certum est in solo oculo fieri, nõ in alijs perspicuis. Ideo alia à lumine solis non læduntur, lædi quidem possunt à lumine vt producente calorem, & ita alterante, sed de tali alteratione nunc non loquimur, de ea solum loquimur, quæ fit à lumine vt sensibili à sensu visus, & de latione, quæ visionem consequitur. Hoc idem de alijs sensibus dicendum est, nam etiam vehemens sonus lædit auditam, quia per mediam actionem spiritalem agit etiam materialiter, ideo fertur habitantes prope Nilum, effici veluti surdos à magno eius fluminis strepitu. Hæc igitur est causa vt vehemens sensibile destruat sensum, vel ipsam ita labefactet, vt alia minora sensibilia lentè nequeat ob eius debilitatem. Sed quod nam dicendum sit vehemens intelligibile, nõ est satis clarum, non enim videtur, quod hæc vehementia eodem modo fit accipienda in intellectu, quod fuit accepta in sensu, videlicet, vt dicamus illud esse vehemens intelligibile, quod fortissimè

mouet intellectum, sic enim sequitur, quod vehemens intelligibile nõ poterit dici Deus, & intelligentia, sed potius id, quod sit magis sensibile, hoc enim fortius mouet sensum, & consequenter etiam intellectum, attamen nemo dixit, quod per vehemens intelligibile Aristoteles hic significauit id, quod est magis sensibile, sed omnes concordēs dicunt substantias abstractas hic vocari excellentia intelligibilia, & maximè omnium Deum. Hoc considerans quidam, dicit, afferendum omnino esse, quod ob eandem rationem tum sensibile tum intelligibile dicatur excellens, vt in eadem sit constituta excellentia vtriusque, vnde sequitur non posse id dici excellens sensibile, quod fortiter mouet sensum, quia hæc conditio non competit excellenti intelligibili, excellens enim intelligibile sunt substantie abstracte, quæ tamen non fortiter mouent intellectum, immò secundum aliquos, nullo modo mouent intellectum, quare hoc datur, sequeretur id, quod modo dicebamus, videlicet, quod excellens intelligibile dicatur id, quod est magis sensatum, hoc tamen nemo assereret hic intelligi ab Aristotele per excellens intelligibile. Ideo decernit vir iste hanc excellentiam consistere non in maiore actione, sed solum in quodam excessu obiecti supra potentiam, vt obiectum superans magno excessu ipsam potentiam, dicatur excellens, nulla habita ratione maioris actionis, & ita eodem modo sumitur excellentia obiecti in intelligibilibus & in sensibilibus, lux enim solis longè superat potentiam visiuam, & substantia abstracta longo excessu superant potentiam intellectuam.

Ego tamen existimo, excellentiam obiecti intelligibilis hic apud Aristotelem significare maiorem actiuitatem in intellectu, sicut etiam sensibile excellens illud esse dicebatur, quod fortiter mouet sensum, quod etiam omnino cogitur vir iste consisti, dum enim ponit maiorem excessum obiecti supra potentiam, & negat hunc excessum sumendum esse secundum perfectionem, & nobilitatem, necessariò ponit esse secundum maiorem actiuitatem alio enim modo excessum intelligere nõ possum. Quod verò dicit, substantias abstractas non fortiter mouere intellectum, sed sensatum esse id, quod fortius intellectum mouet, hoc negandum puto, quia si obiectum intellectus est omne ens, quod est præter ipsum, ergo quod est magis ens, debet etiam magis mouere intellectum, est autem magis ens id, quod magis est in actu, quare Deus est maximè omnium entium mouentium nostri in intellectu, sensata verò non sic; immò secundum Aristotelem in sequentibus hæc non sunt intelligibilia nisi pureitate, abstracta verò sunt per se actus intelligibilia, cum sint actus purissimi, quonia igitur apud Aristotelem sensata non mouent intel-

nifestam esse læsionem. Præterea multi sunt gradus læsionis, ut in sensibus apparet, idcirco si imaginatiua lædi posset læsione immanifesta, necesse esset, ut maioris quoque læsionis caussæ esset, ita ut aliqua tandem daretur læsio manifesta; si enim hæc læsio non est manifesta, sicut maior, vel minor manifesta erit, quod si nulla datur manifesta, sequitur neminem posse pronuntiare, quod imaginatiua lædatur. Vincentius Madius dixit imaginatiuam lædi ab obiectis, quia perturbatur à terrificis, vel iucundis. Quæ solutio multò minus est admittenda, primum quia aduersatur Aristoteli, qui in secundo de anima centesimo quinquagesimo quarto hanc differentiam ponit inter opinionem, & imaginationem, quod dum opinatur aliquid terribile, aut iucundum statim compatimur, sed quando aliqua talia imaginamur, non compatimur, quia perinde est, ac si quis inspicatururam rerum terribilium, aut iucundarum, is enim non compatitur, neque læditur, huius autem differentie rationem assignat postea in centesimo quinquagesimo septimo, dicens, quod opinionem consequitur fides, imaginationem verò nulla fides comitatur, multa enim imaginamur, quibus nullam fidem adhibemus, ideo non perturbamur, sed quando opinamur aliquid terribile esse nobis eveniturum, tunc perturbamur. Ex his patet secundum Aristotelem non fieri læsionem imaginatiuæ ex imaginatione terribilibus, immò si hæc est læsio ab obiecto, est potius in intellectuâ parte, quia perturbatio illa est in opinione, non in imaginatione, opinione enim posuit Aristoteles sub exitimacione, quæ significatur intellectum proprie sumptum. Sed reuera neque intellectus, neque imaginatiua dicitur eo modo lædi à terrificis, quod Aristoteles hic accepit læsionem ab obiecto excellenti, hic enim loquitur de læsione peculiariter facta in eo, quod speciem recipit, læditur enim, quando patitur ab obiecto vehementer agente, ideo in sensu fit læsio, quia receptio fit in corpore non fit læsio in intellectu, quia receptio non fit in aliqua corporea parte, à se autem terrificis non fit læsio peculiaris in organo aliquis potentie, quæ eius potentie operationem impedit circa inferiora obiecta, sed fit affectio animi, quæ est vel lætitia, vel metus; vel horror lædens vniuersum corpus, unde aliqui ex ingenti dolore mortui sunt, atque etiam ex vehementia lætitia, at læsio, de qua hic Aristoteles loquitur, longe diuersa est, loquitur enim de læsione solius partis recipientis speciem, quæ fit læsio operationis eueniens propter læsionem temperamenti illius pars, non propter inductionem doloris, vel lætitiæ in animum, à quibus perturbacionibus animi non fit læsio imaginatiuæ, sed po-

tius vniuersi corporis, quemadmodum dicebamus. Dicam ego quid hæc in re excogitare poterim, & primum quidem declarabo, qualem esse putem ipsam imaginatiuam, deinde ad difficultatis solutionem accedam. Credo imaginatiuam esse potentiam verè organicam, quia organum habet internum, nempe certum corporis partem, in qua recipiuntur phantasmata, quam puto esse mediam partem cerebri, videntur tamen hæc in re difficultatem facere verba Aristotelis in contextu centesimo trigesimo octauo, secundi libri de anima, vbi dicens absente obiecto inesse imaginationem in ipso sensorio, videntur significare, quod imaginatiua nullum habeat organum præter organum propria quaque sensorium. Sed verba illa Aristotelis non ita sunt intelligenda, ut dicatur organum, in quo exerceatur operatio imaginatiua, hæc enim in cerebro exercetur, sed cum imaginatio sit rerum sensibilium, significare vult, quod imaginatiua imaginatur res tanquam ab ipsis sensibus sentiantur, qui enim pulchritudinem aliquam domum imaginatur, imaginatur se oboculis illam inspicere; sic etiam imaginatur in os ore gustare aliquem iucundum cibum, per hoc tamen non fit, quin in cerebro hæc imaginatio exerceatur. Sed quamuis imaginatiua sit organica, credo tamen eam ab excellenti obiecto non lædi, quia nullum puto vehemens imaginabile appellari posse eo modo, quo acceptum fuit ab Aristotele sensibile, & intelligibile vehemens. Nam inter sensibilia cuiuscunque sensus datur, aliquid quod maxime aliorum est sensibile, & maxime motuum illius sensus; sic inter intelligibilia datur aliquid, quod secundum propriam naturam est maxime omnium intelligibile; sed inter imaginabilia non datur aliquid, quod sit maxime omnium imaginabile, quia imaginatio est tantum, quam non entium, nullum igitur entium est, quod dici possit maxime imaginabile, cum æquæ sit imaginabile non ens, ac ens ipsum. Non potest itaque imaginatiua lædi ab obiecto excellenter mouente, quia hoc non datur, nam valde terribilium, est quidem excellens vel terribilium, non est tamen excellens ut imaginabile, & ut motuum imaginatiuæ, sed potius in imaginatione est sine illa eius læsione, deinde si opinio, & fides consequatur, efficit per turbacionem animi, quæ lædit vniuersum corpus. Ipsa autem imaginatiua hæc talis læsionis capax non sit, proindeque per hoc ab intellectu non discereper, alijs tamè modis etiam ab obiecto lædi potest, per quos distinguitur ab intellectu. Potest enim lædi ab actione obiecti, si non intentione, sicut exiensina, nempe ex longa, ac diuturna operatione, quando enim contingit, ut contempnando sanguem, non est intellectus, qui laboret, sed phantasia, quam aduoperare necesse

est, dum intellectus operatur. Facta etiam aliqua læsione in cerebro ob aliquem morbum, læditur imaginatio ex proprii organi læsione, quod intellectus non euenit in nulla certa corporis parte operanti; sed solum lædi potest eius operatio ex accidenti, vt superius docuimus, ex læsione imaginatiuæ, sine qua non potest intelligere, hæc enim per se, & primò dicitur lædi, cum proprium eius organum læditur, Hoc significauit Aristoteles in Textu sexagesimo sexto primi libri de anima dicens, intelligere, & speculari marcescit alio quodam interius corrupto, ipsum autem impassibile est; interius enim corruptum dicit operationem imaginatiuæ, & per se vult ei contingere talem læsionem, per accidens verò operationi intellectus, quia hæc de impassibilis est, cum proprio organo careat. Ex hic colligimus conuenientiam, & discrepantiam intellectus, & phantasiæ quantum ad propositum attinet; conueniunt in hoc, quòd neuter læditur à vehementi obiecto, id est valde intensiuè mouente; differunt autem, quia hoc non eis competit ob eandem causam, competit enim imaginatiuæ ob defectum agentis, intellectui verò ob defectum organi recipientis; differunt præterea, quia intellectus habet excellens intelligibile, at phantasia non habet excellens imaginabile; Præterea, intellectus non est organicus, phantasia est verè organica, quo fit, vt operatio intellectus nullam per se læsionem recipiat, operatio autem imaginatiuæ varijs modis per se lædi potest ob proprii organi læsionem, vt diximus. Hæc est mea sententia de imaginatiua, nunc propositam difficultatem expendamus, quam soluere non erit difficile, supponit enim Aristoteles, facere talem consequentiam, Non læditur ab excellenti obiecto, ergo non est virtus organica, quam tamen consequentiam Aristoteles non facit, sed potius conuersam, non est virtus organica ergo non læditur ab excellenti obiecto, quare illa consequentia non est Aristotelis, & negari potest, quia læsio potentie organice euenire potest multis modis, non tantum ab excellenti obiecto mouente intensiuè; & imaginatiua, si hoc modo non læditur, alijs tamen modis lædi potest, ob læsionem organi, cum intellectus nullo modo sit capax talis læsionis, quia organo caret. Cum igitur ea consequentia non sit Aristotelis, expendamus rationem ipsam Aristotelis, vt videamus nullum relinquitur dubium de imaginatiua, Duae consequentias fecit in Textu Aristoteles, vna fuit à signo, altera fuit à causa. Prior fuit, intellectus non læditur ab excellenti intelligibili, sensus læditur ab excellenti sensibili, ergo non similiter sunt inaffecti. Hanc si applicemus imaginatiuæ comparatæ cum sensu, nihil falsi

colligimus, dicemus enim. Sensus læditur ab excellenti sensibili, imaginatiua non læditur ab excellenti imaginabili, ergo non eadem est virtus inaffectio, hoc enim verissimum est, alio enim modo est inaffectus, sensus, alio imaginatio. Si verò dicamus, imaginatiua, & intellectus non læduntur ab excellenti obiecto, ergo similis est inaffectio vtriusque, neganda est consequentia, quia hac non vtitur Aristoteles, non enim ex similitudine in eo quod est lædi, infert similitudinem inaffectionis, sed ex dissimilitudine dissimilitudinem, quemadmodum enim ex eo quòd homo ambulat, planta vero non ambulat, recte colligimus tanquam ex signo, quòd alia sit hominis natura, alia plantæ, nec tamen propterea ex eo, quòd se homo, & equus ambulat, colligere licet eandem esse hominis, & equi naturam, quia si in hoc non differunt, in alijs distinguuntur, quibus alia esse iudicatur equi naturæ, alia hominis. Ita ex hac differentia quòd ab excellenti obiecto læditur sensus non intellectus, rectè colligit Aristoteles, non eodem modo vtriusque esse inaffectum, aramen enim quòd phantasia, & intellectus sanies sunt in eo quòd non læduntur ab excellenti obiecto, non licet inferre eos similiter esse inaffectos. Si enim in hoc signo non differunt, in alijs differunt, quæ possunt significare diuersam esse vtriusque inaffectionem, læditur enim alijs modis imaginatiua ratione organi, quibus non læditur in intellectu. Altera consequentia, qua Aristoteles idem per causam demonstrauit, fuit hæc. Sensus est organicus, intellectus non est organicus, ergo non similiter inaffecti, quandoquidem intellectus est simpliciter inaffectus, sensus verò non simpliciter, sed secundum quid, cum enim sit adductus organo, ex necessitate est qualis, ergo non simpliciter inaffectus. Hanc consequentiam si aptemus imaginatiuæ, nulla conueniet difficultas, nam si dicamus imaginatiua est organica, sensus est organicus, ergo similiter inaffecti, verum est quoad hanc vniuersalem similitudinem, quam solam respicit Aristoteles, & quod vterque est inaffectus secundum quid, & neuter simpliciter, remanent tamen particulares differentie, quæ hic non considerantur, quibus etiam sensus inter se discrepant, cum enim diuersa sint organa, diuersæ etiam sunt inaffectiones, licet omnes in hoc conueniant, quòd sunt secundum quid. Si verò dicamus, imaginatiua est organica, intellectus non est organicus, ergo non similiter sunt inaffecti, ad hoc optima consequentia erit; nam, intellectus est simpliciter inaffectus, imaginatiua verò non simpliciter, sed secundum quid, nullum igitur est dubium de imaginatiua. Quòd si quis potest, quòd esse potentiam organicam, & non esse organicam, afferat

tur ab Aristotele non modo ut causa diuer-
sa *in ordine* verum etiam ut causa lesionis
ab excellenti obiecto, vel non lesionis, is ani-
maderere debet; nos non negare hanc esse
illius causam, dicere tamen eum non esse in-
tegrum, & adaequatum effectum illius cau-
sae; effectus enim adaequatus non est sola le-
sio facta ab excellenti obiecto, sed vnuer-
sè omnis lesio potentia, quae fit ob organi
lesionem; quoniam enim potentia intellecti-
ua organo caret; ideo omnis profusa lesionis
exiens est, non ens natura, quae fit ab obie-
cto vehementer agente. Ex eo autem quod
potentia sensitiua sunt organica; inferuntur
quod capaces sunt lesionis ob organi lesio-
nem non est tamen necessarium, ut omnium
lesionum capaces sint; sed sit est; si aliqua-
rum; imaginatur enim est organica. Ideo
quantiuis ab excellenti obiecto non laedatur,
(quia hoc nullum dari potest) tamen alijs mo-
dis laedi potest ob organi lesionem. Ari-
stoteles autem hic alias lesionis non accipit;
quia haec vna euidentissima erat; & ma-
ximè conferens ad ostendendam diuer-
sam sensitiua, sensus, & intellectus, ideo huius cau-
sa subiunxit esse organum; nos autem cau-
sam hanc ad lesionem vnuer-
sè sumptam referamus, oportet, tanquam effectum adae-
quatum.

T E X T V S VII.

Cum autem sic singula factus
est, ut sciens dicitur qui secundum
actum, hoc autem tum accidit,
cum potest operari per seipsum,
est quidem, & tunc potentia quo-
dam modo, non tamen similiter,
ut & erat, antequam ad disceret,
aut inueniret. Et ipse autem se-
ipsum tunc potest intelligere.



ONTEXTVS hic con-
tinuatur cum ijs, quae in quin-
to contextu dicta sunt, ibi
enim Aristoteles declarauit
naturam intellectus nostri,
& dixit, eam esse hanc vnam
quod possibilis est, idque nos diximus de in-
tellectu simpliciter, ac pro omni statu verum
esse, siquidem solam eius essentiam respicit.
Postea volens Aristoteles transire ad decla-
-

Jacobi Zab. de Anima.

randum, quomodo fiat intelligere, necessa-
rium esse cognout, ut prius a eius existen-
tiam considerandam descendere. & doce-
ret duos eius diuersos status. Vnum, in quo
nihil adhuc intellexit, videlicet in puero nu-
per nato; alterum in adulto, qui iam aliquos
habitus acquisiuit, ideo ille dicitur intelle-
ctus possibilis, hic vero intellectus in habitu.
Quoniam igitur Aristoteles in vltimis ver-
bis quinti textus de primo statu loquens dixit,
intellectum nihil actu esse ex entibus,
priusquam intelligat, nunc exponit alterum
statum, in quo dicitur in habitu, & declarat
quomodo se habeat intellectus ad intelli-
bilis; postquam acquisiuit habitus, hoc omnia
vtriusque itam declarato relinquunt, ut Ari-
stoteles in sequentibus aggregat alterum
theorema in primo textu propositum, vide-
licet quomodo fiat intelligere, quomodo à
primo statu ad secundum ducatur. In hoc
sensu verum est id, quod interpretes dicunt;
Aristotelem agere velle de intellectu in ha-
bitu, prius enim declaranda fuit ipsa essen-
tia intellectus respectu intelligibilium, do-
mestinguendi duo eius status, vnus igno-
rantiae, alter cognitionis, ut postea declara-
retur, quomodo ducatur de potentia ad actum,
& de ignorantia ad cognitionem. Totus hic
textus octauus diuidi potest in duas partes,
totus enim continet vnam propositionem,
quae diuiditur in subiectum, & praedicatum.
Subiectum est hoc. Intellectus in habitu,
de quo Aristoteles haec duo praedicata enun-
tiat, vnum est illud: *Et quidem & tunc poten-
tia quodammodo, non tamen similiter &c.* Alter-
rum verò est, *Et ipse autem seipsum tunc potest
intelligere*, ideo duxit praedicata partes erunt
seorsum declarandae. Quod ad subiectum
attinet, non dicit Aristoteles, intellectus in
habitu, sed cum proprijs conditionibus cir-
cumscribit, dum inquit: *Cum autem sic singula fa-
ctus est, ut sciens dicitur, qui secundum actum, hoc
autem tunc accidit, cum potest operari per seipsum,*
quorum omnium verborum idem est sensus,
ac si diceremus, cum autem factus est in
habitu. Ut autem omnia bene intelligantur,
dauidemus totum hoc subiectum in tres par-
ticulas, & singulam declarabimus, deinde
vtraque praedicatam partem, deinde verò
post totius literae declarationem quaestionem
examinabimus de speciebus intelligibilibus,
quia sine hac non potest intelligi, quidnam
sint hi habitus, à quibus nominatur intelle-
ctus in habitu. Prima igitur subiecti pars est
illa: *Cum autem sic singula factus est.* Secunda
est: *Ut sciens dicitur qui secundum actum.* Tertia,
*hoc autem accidit cum potest operari per seip-
sum.* Circa primam partem notandum est
ex Aristotele in primo libro Physi.oum,
quod hoc fieri hoc, dicitur duobus modis,

Fff 2 vel

Iacobi Zabarellæ Patauini

velenim vt terminum, qui corruptipitur, vt cum dicimus aerem fieri aquam, vel vt subiectum remanens, vt cum dicimus aquam fieri calidam. Primus modus ad nos non pertinet, sed secundus, quo dicimus aliquid propria natura seruata fieri hoc, intellectus enim propriam naturam seruans illasam, dicitur fieri res aliqua, quando eam actu intelligit. Sic autem modus adhuc duplex est, vel enim hoc fit hoc materialiter, siue realiter, vt materia prima fit equus realiter per receptionem formæ realis, sub qua seruat integra ipsius materix natura, vel fit hoc spiritaliter, videlicet per receptionem formæ spiritalis, & hic modus conuenit intellectui. Recipiens enim intellectus formam equi non quidem realem, sed spiritalem dicitur fieri equus, cum tamen ipsa intellectus natura seruetur illa, est enim forma realis, quæ per intellectionem non amittit propriam realem naturam, licet dicatur fieri hoc, & illud spiritaliter. Hoc igitur modo dicit Aristoteles intellectum fieri singula idest, fieri hoc, & illud per receptionem speciei intelligibilis, dum enim intelligit fit res ipsa intellecta, idque dicit euenire per receptionem ab extra, vt in præcedentibus patuit, sed non quia contineat in se rationes ideales tanquam intelligibilia consubstantialia, vt Simplicius, & Platonici volunt, sic enim dicendum potius esset, quod est omnia, quàm quod fit, fieri enim significat de nouo, & per receptionem speciei extrinsecus, quia non dicitur fieri id, quod prius secundum suam naturam tale est. Dictio illa: *Singula*, dupliciter accipi potest, vel in sensu coniuncto pro omnia, vt scilicet sit, quando factus est omnia, & acquisiuit omnes habitus, qui acquiri possunt; vel in sensu diuiso, videlicet quando acquisiuit aliquem habitum. Aliqui accipiunt sensum coniunctum, mihi tamen videtur accipiendus sensus diuisus, videlicet, quando intellectus acquisiuit aliquam cognitionem, quia quæ postea prædicantur ab Aristotele de intellectu in habitu, non solum ipsi conueniunt iam adepto omnes habitus, sed etiam adepto aliquos, aut etiam vnum. Hic igitur sensus accipiendus est, quia per hunc alter non excluditur, quando enim intellectus acquisiuit habitus, siue omnes, siue aliquos, potest contemplari quando vult eos habitus, quos acquisiuit. Est igitur accipiendus sensus diuisus, quia hunc tumentes alteram quoque simul sumimus, quod si sensum coniunctum sumeremus, excluderemus sensum diuisum, quod non rectè fieret, quia reuera est tota hæc propositio Aristotelis etiam de intellectu intelligente non res omnes, sed aliquam, idest aliquem tantum habitum habente, non omnes. Dictio illa, *Sic*, refertur ad ea, quæ sequuntur, videlicet, *Ut sciens di-*

citur qui secundum actum, vt sensus verborum sit. Quando intellectus est factus singula eodem modo, quo sciens dicitur, qui secundum actum, His autem verbis respicit Aristoteles ea, quæ dixit in Textu quinto secundi libri, vbi diuisit actum in primum, & secundum; & actum primum dixit esse vt scientiam, secundum verò vt speculari; qui enim habet actu scientiam, nec speculatur, habet actum primum solum, quando autem actu speculatur, tunc habet etiam actum secundum, qui est operatio ex habitu. Quoniam igitur Aristoteles sæpè vt solet hoc exemplo scientis, & speculationis, ad significandam differentiam primi, & secundi actus, ideo nunc volens circumscribere humanum intellectum, quando habet habitus, & ex eis non operatur, dicit: *Ut sciens dicitur qui secundum actum*, idest sicut dicitur sciens ille, qui habet actum primum, idest, scientiam, ad differentiam actus secundi, qui est operatio. Voluit autem adijcere: *Secundum actum*, ne intelligeremus scientem in potentia, nam in textu quinquagesimo quinto secundi libri dixit scientem dupliciter dici, puer enim nuper natus dicitur sciens potestate, quia tale animal est, quod potest scientiam adipisci, sed non actu eam habet; qui verò actu habet Grammaticam, dicitur actu sciens, de quo hic loquitur Aristoteles, ideo dicit: *Secundum actum*, ad differentiam illius, qui dicitur sciens, dum est in potentia ad acquisitionem habitus. Sed ad maiorem horum omnium declarationem subiungit etiam illa verba: *Hoc autem tunc accipiunt potest operari per seipsum*, quæ verba adhuc clarius circumscribunt intellectum in habitu, tunc enim dicitur intellectus esse in habitu, cum potest contemplari, quando vult, & tunc dicitur actu sciens, vt etiam dicebat Aristoteles secundo de anima, quinquagesimo quinto, ad differentiam pueri, qui est sciens potestate, puer enim cum nullum adhuc habeat habitum, non potest speculari, quando vult, & per seipsum; sed qui est sciens actu, potest speculari quando vult, quia habet in animo habitum scientiæ; Considerandum hinc est, quid intelligat Aristoteles cum dicit, *Per se ipsum*, nam certum est, quod hoc dicens vult aliqua excludere, quorum ministerio, & opè vitur intellectus, quasi significans quod antequam habitus, eget auxilio alicuius, postquam autem requisitum habitum, non eget amplius eo auxilio, sed potest operari per seipsum. Consideremus igitur, quænam sint illa, quorum auxilio vitur intellectus, vt cognoscamus, an ea omnia excludantur ab Aristotele, ab intellectu in habitu, an aliqua. Eget primo noster intellectus phantasia, quæ ipsi offerat obiecta, quare eget etiam sensibus exter-

nis, proinde & obiecto reali existente extra animam, intellectus enim non potest intelligere sine phantasia, in phantasia verò nihil esse potest, quod prius in sensu externo non fuerit, & in sensu externo nihil esse potest, nisi per actionem factam ab obiecto reali existente extra animam, his igitur omnibus eger intellectus. Eger præterea etiam intellectus agente, à quo nisi phantasmata illustrentur, non sunt motiva intellectus possibilis. Eger etiam doctor externo, à quo scientiam recipit per nudum, vel per visum, & eger via, exercitio, & labore; non enim statim à phantasmatis imprimuntur habitus scientiarum in intellectu, hoc etenim si esset, omnes homines æque fierent scientes, sed exercitio, & assuetudine opus est, si sint imprimendi habitus. Cum his omnibus egeat nosster intellectus, voluit ne Aristoteles omnia ab intellectu in habitu excludere, & significare, quod per ipsum sine auxilio alicuius istorum operari valeat, an non omnia excludere voluit, sed aliqua? certum est non omnia excludi posse, non enim excluditur intellectus agens cum eius auxilio semper egeat intellectus nosster materialis etiam, quando est in habitu. Similiter neque excluditur auxilium phantasiae, quia nunquam exir intellectus in actum secundum sine phantasmata actu mouente, vt infra dicit Aristoteles, phantasma autem non potest mouere intellectum possibilem nisi ab intellectu agente illustretur, & fiat actu intelligibile; est enim phantasma obiectum intellectus, quod debet ipsi præsens esse, si debeat intelligere, etiam quando ex habitu intelligit, quia si diceremus excludi phantasia. non possemus aliquam afferre rationem, cur intellectus habens habitum, nunc potius incipiat operari, quam postea, exclusa enim phantasia nihil remanet, à quo intellectus moueatur, aut exciteatur ad operationem, habitus enim semper est ipsi præsens. Cur igitur habens habitum modo operatur, modo non operatur? Cum igitur neque intellectus agens, neque phantasia excludi possit, relinquatur, vt Aristoteles excludat omnia extrinseca, videlicet auxilium sensuum exteriorum, & doctoris. Iam enim obiectam præsens habet in phantasia, à quo potest moueri. Similiter excluditur visus, & exercitatio, & labor, laboramus enim, & exercemur in habituum acquisitione, sed quando iam contraximus habitus, tunc sine labore visio, sine exercitio contemplamur, quando volumus quæ omnia postea in questione susius declarabuntur. Cum autem dicat: *Per se ipsum*, cum tamen egeat phantasia, & intellectu agente, ratio collegi potest ex Aristotele in secundo de anima quinquagesimo nono, & Iacobi Zab. de Anima.

sexagesimo, vbi inter sensum, & intellectum hunc differentiam ponit, quòd intellectus, quando habet habitum, potest operari, quando vult, sensus verò licet à natura habeat quoddammodo habitum, quia sine vilo exercitio statim sentit, & sine vilo labore, tamen non potest sentire, quando vult. Ratio autem differentie est, quia intellectus habet obiectum præsens, à quo debet moueri, phantasmata enim iam sunt in ipsa anima, & semper adsunt intellectui, & semper sunt illustrata lumine intellectus agentis, ideo cum intellectus sit veluti princeps, & dominus omnium, quæ in homine sunt, & habeat in ipso homine præsentia omnia illa, quæ ad eius operandum requiruntur, dicitur posse operari per seipsum, & quando vult, quia iam habet habitus acquisito reliqua vero ministrant, quæ ad intellectionem sunt ei semper necessaria, iam habet semper ad eius libitum præsentia, quæ contemplari potest, quando vult. Sensus vero non potest sentire sine præsentia obiecti externi, hoc autem cum sit extra, non est semper ei præsens ad eius libitum, non est etiam ei semper præsens lumen coloris illustrans, quare etiam si præsentia sint colores, tamen in tenebris videri nequeunt - ideo sensus non habet arbitrium liberum sentiendi, quando vult, quia externis imperare non potest, vt adsint, ideo non dicitur per seipsum posse operari. At intellectus in habitu potest operari per seipsum, quia habet omnia præsentia, quibus eget, & ipsi imperare potest. Circa illud verbum: *Potest*, notare debemus, quod non habet eum sensum, quem videtur existimare Simplicius, videlicet intellectum in habitu esse in potentia ad operationem ad differentiam agentis, qui semper actu operatur. Nam si illud verbum significet potentiam ad operationem, negatio erit in hac propositione Aristotelis, quia idem ponitur in subiecto, & in predicato, dicit enim postea in predicato: *Est quidem S tunc potentia quodammodo*, quæ verba nil aliud significant, quam quòd est in potentia ad operationem, ergo si etiam verbum: *Potest*, eundem sensum habeat, propositio Aristotelis erit hæc, quando intellectus est in potentia ad operationem, tunc est in potentia ad operationem, quæ est negatio manifesta. Ideo dicandum est, quòd verbum hoc non significat hic potentiam oppositam actui, quæ est potentia contradictionis ad operandum, & non operandum, sed solum significat vigorem quandam, & virtutem operandi sine exteriorum auxilio, qui vigor respicit alteram tantum partem contradictionis, est enim vigor operandi, nec dicitur respectu non operandi, quem sensum optimè referemus, si loco eius verbi: *Potest*, poneremus

Jacobi Zabarellæ Patauini

verbum, *valet*, hoc autem modo nulla est negatio in verbis, quia in prædicato sumitur potentia, quæ opponitur actui, & respicit utrumque oppositum, at in subiecto accipitur potentia pro vigore proprio, & remotione indigentæ externorum, ut dictum est. Hactenus Aristoteles in subiecto propositionis circumscriptis intellectum in habitu, deinde de hoc duo prædicata enuntiat, quorum alterum est: *Est quidem, & tunc potentia quodammodo &c.* cuius sententia est, quod quando intellectus iam intellexit, & contraxit habitum, est tunc quoque in potentia quodammodo, non tamen eodem modo, quo erat in potentia priusquam contraheret habitum. Multi sic intelligunt, intellectus priusquam acquirat habitum, est in potentia ad actum primum, ad habitum ipsum, ad scientiam, sed postquam acquisiuit habitum primum, id est ipsum habitum scientiæ, tunc est in potentia ad secundum ad operationem, & sic alio modo est in potentia. Sed hæc expositio non est accipienda, & eius falsitas mox apparebit in quæstione, ubi ostendemus quidam sint isti habitus intellectus, & quod cum dicitur intellectus possibilis esse in potentia, & intellectus in habitu esse in potentia, intelligimus utrobique potentiam ad eundem actum, ad operationem, sed non vnâ ad habitum tanquam actum primum, & alteram ad operationem tanquam actum secundum; in quocunque enim statu sumptus intellectus dicatur in potentia, semper intelligimus ad operationem potest hoc in præsentia sic ostendi. *Habitus non acquirunt nisi post multiplicatam operationem, ergo intellectus possibilis non potest esse in potentia ad habitum, nisi prius sit in potentia ad operationem, tum tempore, tum natura.* Nos igitur alio modo locum hunc exponentes, dicimus, quod quando est in habitu, est in potentia propinqua ad operationem; antequam autem contraxerit habitum, est in potentia remotiore ad ipsam operationem. Hæc omnia nunc supponenda sunt, quia postea in quæstione demonstrabuntur. Videtur autem sensum hunc significasse Aristoteles in litera per eam duplicatam dictionem: *Similiter*, licet enim non sit bis in Latino codice, est tamen bis in Græco, & verba ita legenda essent: *Est quidem similiter, & tunc in potentia quodam modo sed non similiter, &c.* Nec debet difficultatem facere ista locutio, similiter, sed non similiter, cum illud certum sit omne simile, nisi sit proferus idem, esse etiam aliqua ex parte dissimile, significat enim Aristoteles quod tam intellectus possibilis, quam intellectus in habitu, dicitur similiter in potentia ad operationem, sed aliquo modo non similiter, quatenus prius est in potentia remota, postea verò habens habitum est in potentia proxima. Consideranda sunt illa verba:

Antequam addisces, aut inuenires. Acquisitio habituum in nobis dupliciter fit, vno modo per disciplinam, altero per inuentionem. & uterque modus est per sensus externos, sine quorum ministerio impossibile est intellectum acquirere habitus, quia necesse est, primam nostram cognitionem sumere originem à sensibus externis. Hanc igitur primam cognitionem quandoque acquirimus per aliquem doctorem, videlicet vel ipsum audiendo, vel eius scripta legendo, proinde duorum sensuum ministerio, auditus, & visus, aliter enim per doctorem externum disciplina acquiri non potest. Quandoque verò sine vllodotore per solam propriam rerum particularium experientiam discimus scientiam aliquam, & tunc dicimus eam inuenisse, idque sit non modo per duos nominatos sensus, sed etiam per alios omnes. Si quis enim sine vllodotore per solam experientiam propriam, & studium, fieret medicus, diceretur medicam artem inuenisse, si verò audiendo doctorem, vel legendo Galenum, & alios scriptores medicus fieret, non diceretur medicam artem inuenisse, sed potius didicisse. Uterque cognitionis modus proprius est intellectus possibilis, & neuter conuenit intellectui in habitu, quia intellectus in habitu, ut superius declarauimus, excludit omnia hæc exteriora, cum his amplius non egeat; habet enim obiecta presentia in phantasia, quæ potest contemplari, quando vult, neque eget disciplina, vel inuentione, quia iam didicit, & inuenit. Cum igitur Aristoteles, dicit: *Antequam disces, aut inuenires*, perinde est, ac si diceret, dum erat possibilis seu antequam esset in habitu. Rectè autem utitur Aristoteles disinctione, quod dicit, *At inuenires*, quia non est necessarium, ut acquisitio habituum fiat semper utroque modo simul, aliqui enim à doctore acquirunt habitus, & hic est frequentissimus modus; pauci verò eos proprio tantum ingenio adipiscuntur, quia pauci sunt ita perspicaci ingenio, ut per se scientias inuenire, & habitus sibi comparare valeant, hi tamen illis tanto præstantiores sunt, quantum distat Cælum à terra. *Et ipse autem seipsum tunc potest intelligere.* Hic ponit Aristoteles alterum prædicatum, quod enuntiat de intellectu, in cuius declaratione Simplicius dicit, intellectum in habitu posse se intelligere, quia est in potentia ad supremam perfectionem acquirendam, quam adeptus intelligit se per scientiam, ideo reprehendit Alexandrum, qui & in primo, & in secundo suo libro de anima dixit intellectum intelligere se secundariò, & per accidens, non per se, & principaliter, quia impossibile est idem recipere se principaliter, & per se, nihil enim patitur seipso, nec potest recipiens includere in se naturam primariò recepti. At Simplicius dicit hanc rationem *valde*

lere de intellectu intellectus progressi. hęc enim est passio, & receptio, sed non de intellectu intellectu perfecti, quę non est passio, hic enim non potest se intelligere, immo se intelligit, per essentiam, quemadmodum etiam Deus, & intelligentię intelligunt se principaliter, & per se, quia non intelligunt patiēdo, sed vana est Simplicij sententia, vt sępę diximus, quia Aristoteles de hac intellectu, quę est per essentiam, nihil hęcenus dixit, quare hęc significare non potest, sed illam solum, quę est passio, & receptio. Pręterea, illud uerbum, *potest*, secundum Simplicium significat potentiam contradictionis, quę opponitur actui, cū dicat, quod est in potentia ad acquirendam summam perfectionem, proinde ad se intelligendum per essentiam, sed istud hic non vult Aristoteles, qui dicit: *Tunc potest*, & significat, quod tunc quod est in habitu est aptus ad se intelligendum, id est, uim habet intelligendi se tunc, quando est in habitu, quod tamen Simplicius negat, qui vult intellectum tunc solum posse se intelligere, quando est perfectus, nec putat alio modo id fieri posse, quam per essentiam, quare eius expositio non est consona uerbis Aristotelis, cogimur enim dicere, quod uerbum *potest*, non significat potentiam contradictionis, sed vigorem operandi, sicut etiam in subiecto notauimus. Nos igitur locum hunc cum Alexandro interpretantes, dicamus, quod intellectus intelligit se, dū intelligit alia, fit enim idem quod res ipsa intellecta, quare eam intelligendo, intelligit se, quia species intelligibilis est ipsemet intellectus, ut infra cum Aristotele declarabimus, sed cauendum est, ne hanc Alexandri sententiam in prauum sensum trahamus, & intelligamus, quod intellectus fiat idē penitus, quod res intellecta, & sicut eam intelligit, ita se intelligat; tunc enim sequeretur, quod intellectus intelligeret se principaliter, & per se, non per accidens. Alia nanque intelligibilia intelligit per se, quia habent rationem obiecti primi, ergo etiam seipsum per se, si est idem prorsus, quod illa; id tamen non vult Alexander, cum postea clarę dicat, intellectum intelligere se secundario, & per accidens. Est etiam secundum se falsus hic sensus, quia necessarium esset, intellectum, dum intelligit equum, simul seipsum intelligere, si est idem quod equus, id tamen falsum esse experimur, quia sępę intellectu noster alias res cogitat sine ulla sui ipsius cogitatione. Sequetur etiā, quod dum in intellectu iudicat differentem esse equum ab asino, seipsum quoque a seipso differentem iudicaret, quod est absurdum. Alia igitur est Alexandri mens, quam ut intelligamus, sciendum est, quod cum dicimus intellectum fieri ipsam rem intellectam, id intelligimus cum est spiritaliter, sed non realiter, nam realiter intellectus semper est substantia, & forma,

neque fit unquam forma equi, uel asini, sed seruata hac sua entitate reali, acquirit nouam entitatem spiritalem, dū intelligit alia, ipse enim habet locum materie subiectę, species autem intelligibilis habet locum formę. Ideo cum materia supra nominationem a forma quam recipit, ipse quoque dicitur fieri illud, quod in eo recipitur, & dicitur equus, quando intelligit equum, spiritaliter tamen, nō realiter, quia eius natura realis semper seruetur distincta ab equo, ut etiam in materia prima considerare possumus, nam recipiēs formam equi, dicitur facta equus, tamen naturam propriam seruat ab equo distinctam. Necessē est igitur, ut intellectus ita seipsum intelligat, ut cognoscat se ut diuersum ab aliis rebus, quas recipit, id est ut cognoscat propriam naturam realem, non tantum illam entitatem spiritalem, quam acquirat, dum intelligit alia, hanc enim intelligere non est se intelligere, sed alia. Quare dicamus, quod intellectus seipsum intelligit, quatenus supra suam operationem reflectitur, dum alia intelligit, cognoscit enim se intelligere, proinde cognoscit se habere naturam talem, quę est apta fieri omnia, & quę erant in potentia prius, quam actu intelligeret. Vnde patet, quod nō ita se intelligit, ut recipiat propriam speciem, nihil enim a seipso patitur, vt etiam Alexander dicebat, sed dum patitur ab aliis, intelligit se secundario, quia non per speciem propriam, sed per alienam. Sic etiam sensus externi sententię substantiam per accidens, quia non per eius propriam speciem, sed per speciem sensibilis primarię, ideo substantia dicitur sensibilis per accidens, quia non mouet sensum per propriam speciem. Hoc igitur est, quod dicit Alexander intellectum alia intelligendo, intelligere se, nō enim vult, quod intellectio equi sit formaliter intellectio sui ipsius, sed antecedenter, & casualiter, ut expresse dicit Alexander in primo libro de Anima, capite de intellectu in actu, inquit enim, intellectum præcedenter, & per se speciem intelligere, per accidens autem seipsum. Vnde illud quoque sumi potest, quod apud Alexandrum ipsa realis natura intellectus distinguitur a specie intelligibili, & noui fit idē prorsus quod illa, sed ita fit illa, ut non remaneat ab illa diuersus. Hęc sententia est mirifice consona uerbis Aristotelis, qui dicit, quod intellectus, postquam est factus in habitu, tunc est aptus ad se intelligendum, quasi dicat, antequam contraheret habitus, non erat aptus ad sui intellectiōem; significat ergo, quod non intelligit se, nisi postquam alia intellexit, nam a se immediate moueri non potest, sed prius oportet ut intelligat alia, deinde per aliorum in intellectu ueniat etiam in sui ipsius cognitionem. Videtur autem hanc secundam prædicatam partem adieciſſe Aristoteles, ad significandos extremos terminos, ad quos usque extendun-

Iacobi Zabarellæ Patavini

ten-funtur vires humani intellectus; supra enim dixerat eum omnia intelligere, id est omnia præter ipsum, tanquam obiectum primū, nūc autem addit. enim aptum quoque esse ad superius cognitionem per cognitionem aliorum, quare ipse est sibi obiectum secundarium; reliqua vero omnia sunt ei obiectum primum. Notandum est hic, quod cognoscere se, videtur esse communis conditio intellectus, & sensus, cum Aristoteles in textu centesimo trigesimo sexto secundi libri, & alii sequentibus ostendat, quod sensus sentit se sentire, sed se vera magnum est discrimen inter sensum, & intellectum, non enim idem est cognoscere seipsum, & cognoscere se sentire, siquidem hoc non est cognoscere se, sed suam operationem tantum; sensus igitur apud Aristotelem non cognoscit se proprie loquendo, sed suam operationem; intellectus vero proprie se cognoscit, licet secundario, & per accidens, ut de clarissimus. Ideo si proprie loqui velimus, hæc conditio non competit sensui, sed est propria intellectus, substantiæ autem abstractæ per essentiam cognoscunt se primario, alia vero per cognitionem sui; Alexander autem in capite decimo septimo secundi libri de Anima dicere videtur, quod eo modo intellectus se cognoscit, quo sensus, tu verò animaduertas, quod ibi Alexander declarat, quomodo intellectus intelligat se, sed postquam talem modum declaravit, qui videtur etiam sensui competere, affert aliam expositionem, quomodo intellectus se intelligat, quam etiam clarius legimus in primo libro in capite de intellectu in actu, & ille modus non convenit sensui, nec ipse Alexander in huius secundi modi declaratione aliquid amplius de sensu dicit, quod seipsum

cognoscit. Denum in hac parte notandum est; Aristotelem hæcenus declarasse naturam intellectus nostri per relationem ad operationem, declaravit enim, quomodo se habeat intellectus respectu intelligibilium, & dixit, tali essetis naturam, ut omnibus careat, & sit in potentia ad omnia respicienda. Deinde hoc non contentus, docere etiam voluit, quomodo intellectus secundum existentiam suam, id est secundum varios suos status ad eadem intelligibilia se habeat, hoc enim contert ad plene cognoscendum, quomodo se habeat intellectus respectu intelligibilium, nā dixit, quod in primo statu, id est antequam aliquid intellectus accipit, nihil est actus, sed est in pura potentia ad omnia. Deinde ne crederemus, quod factus in habitu non sit amplius in potentia, docere voluit, quod etiam tunc est in potentia ad intelligibilia, videlicet, quando habet habitum, & illam actum non speculatur, sed illa potentia est propinquior actui, quam fuerit ante acquisitionem habitum. Ex his dedit nobis Aristoteles intelligere illum alium statum, secundum quem dicitur intellectus in actu, videlicet quando actu contempletur, & actu habet speciem intelligibilem, hic enim ab intellectu in habitu non differt, nisi differentia accidentali, quia habens habitum modo ipsum actu contempletur, modo non contempletur, hoc enim in eius arbitrio constitutum est. Quoniam igitur plenè cognoscimus, qualis sit intellectus respectu intelligibilium tum secundum essentiam illam, tum secundum suos status, declarandum remanet Aristoteli, quomodo recipiat ipsa intelligibilia, & quomodo transeat de potentia intelligendi ad actum.



IACOBI ZABARELLAE PATAVINI

Liber de SPECIEBUS INTELLIGIBILIBVS.



Proposita dicendum. Cap. I.



DE mente humana agens Aristot. in 3. de Anima lib. frequenter specierum intelligibilium mentionem fecit, dixit enim ipsam esse locum specierum, ita tamen, ut non habeat eas actu in sua essentia, sed potestatem solum recipiendi, recipiat autem ipsas a phantasmatis. Hoc quomodo se habeat, non ita clarum fuit, ut magnas interpretum controuersias, atque altercationes non excitauerit, non solum enim dubitarunt, quodnam harum specierum officium sit in intellectu, verum etiam an reuera dentur, imprimanturque in intellectu species ullae: idque etiam aliqui prorsus negare ausi sunt, & aliud aliquod excogitare, quod Aristoteles nomine specierum intelligere potuerit. Praeterea verò cum hac disputatione alia non parui momenti, & explicatu dignissima coniuncta est, quidnam sint in intellectu illi, qui habitus vocari solent, vnde appellatur intellectus in habitu; quum nil aliud esse videatur, quam hae species in mente humana impressae, atque ita fixae, vt non facile amoueri queant. Nos igitur hac de re secundum principia philosophiae Aristot. disputaturi, ante omnia Simplicij, & Platoniorum sententiam tanquam Aristoteli manifestè aduersantem rejicimus, & ab hac nostra disputatione penitus excludimus, quippe qui nimis longa oratione opus esset ad Aristotelis de mente humana, eiusque operatione sententiam cum Platonis opinione conferendam: quum enim illi dicant animam rationalem

habere in se rationes ideales in se naturaliter impressas, & consubstantiales, non ut extrinsecus impressas, proinde nihil a phantasmatis recipere, sed solum excitari ad contemplandas in se rationes ideales, quae tunc tanquam è tenebris in lucem prodeuntes incipiunt vocari habitus; huic sententiae aduersatur apertè Aristoteles, dicens intellectum esse prorsus immistum, neque vllum intelligibilem habere actu in seipso, sed omnia potestate, proinde ea recipere ab obiectis externis. Hanc igitur Aristotelis sententiam veram esse statuentes, quàm eam in dubium, atque in disputationem reuocare nullum operis pretium fore videatur; de eius tantummodo intelligentia disputandù, & aliorum hac in re altercationem expendendam in praesentia nobis proposuimus. Referemus igitur imprimis contrarias multorum sententias, & argumenta, quibus vtuntur, vt intelligatur, in quonam huusce rei difficultas constituta sit; deinde nostram hac de re sententiam proferemus, tandemque illa, quae nobis aduersari videbuntur, aliorum argumenta soluemus.

De Latina contraria sententia, & eorum declaratio. Cap. II.

QUUM Aristoteles species rerum intelligibilem tanquam ad intellectum necessarias manifestè posuerit, Latini omnes tum in eorum concessione consenserunt, tum etiam in eo, quod species in re ab intellectu distinguantur, ita ut aliud sit species intelligibilis, aliud intellectio, quum praesertim etià tempore secundum eos distinguantur, & de-
tur

22
 tur species intelligibiles absque intellectione,
 ut postea declarabimus; sed quoniam sunt spe-
 cies intelligibiles, & quem in intellectione lo-
 cum habent, differunt; primum enim in
 duobus partibus contrarias lectas diuisi sunt, alij
 namque species intelligibiles in intellectu im-
 pressi afferuntur; alij vero eas constantiter ne-
 garunt, & solum extra intellectum species cõ-
 cesserunt, quas ob id species expressas nomi-
 narunt; utramque igitur sententiam prius de-
 clarabimus, postea utriusque argumenta refe-
 remus. Illi qui priorem sententiam sequuntur,
 dicunt eas esse quiddam intellectui superaddi-
 tum, & esse accidentia spiritalia & phantasmati-
 bus in intellectu producta, quæ & præcedunt
 tempore intellectiõnem, & post eam retinẽtur
 in intellectu, unde eas impressas appellant;
 secundum hos facile est ostendere cur intelle-
 ctus vocetur in habitu, & quidnam sit huius
 habitus; quando enim impressas habet genus in-
 telligibilium species, quas contemplari potest
 quando vult, quum post intellectiõnem fixæ
 in intellectu maneat, tunc dicitur in habitu,
 quia nil aliud est habitus, quam species impres-
 sas, & ita fixæ, ut deleri vix possit. Sed hæc mo-
 do discordes fuerunt, & adhuc ambigunt lectas
 diuisi sunt. Alij namque dixerunt has species
 respectu intellectus habere locum obiecti ter-
 minantis intellectiõnem, quia intellectus eas
 habens contemplatur quando vult. cuius sen-
 tentiæ fuit Gregorius Ariminensis in r. Sen-
 tent. distict. 3. quest. 1. & clarus in 2. distict. 7.
 quest. 3. eandem sequuntur videtur Scotus in 1.
 Sentent. distict. 3. quest. 6. vbi longo sermone
 ostendere nititur dari species intelligibiles in
 intellectu ante intellectiõnem impressas, tan-
 quare obiecta ipsius intellectus, ex quarum
 multiplicata intellectiõne firmior impressio
 fiat, ita vt a, repellentur habitus; quos intel-
 lectus potest contemplantur quando vult; habet
 enim obiectum præiens, quum species in in-
 tellectu tantum maneat post intellectiõnem; consu-
 tate nam ibi Scotus opinionem Henrici, & alio-
 rum negantium species impressas, & ponẽ-
 tum tantum expressas, vt ibi legere possumus.
 Alij vero dicunt, species impressas non habe-
 re obiecti locum, sed forme tantum, & actus
 primi, quia per eas ita operatur intellectus, vt
 ignis per formam suam, quæ dicitur actus pri-
 mus respectu operationis, quæ est actus secun-
 dus: sic igitur species intelligibilis impressa
 in intellectu est ratio formalis, qua intellectus o-
 peratur, non operatur autem, nisi a phantasmate
 moueatur, ideo phantasma locum habet ob-
 iecti mouentis, species autem impressa non
 obiecti locum habet, sed forme, & habitus
 reddentis intellectum propensum, & aptum
 ad operandum: hæc fuit D. Thomæ opinio,
 quæ apud eum legitur, tum in contextu octauo
 libri 3. de Anima, tum clarus in 1. part. Sum.

quest. 83. artic. 2. cumque Scotus impugnat in
 dicto loco quest. 7. sed opinionem D. Thomæ
 sequi videtur Zamara in Theoremate 82. vbi
 asserit speciem in intellectu impressam esse
 principium effectuum intellectiõnis, hoc est,
 rationem formalem, qua intellectus, qui pos-
 sibilis dicitur, est intellectiõnis productus. Ne
 est autem, ignorandum non apparere per ea,
 quæ diximus, differentiam illam inter D. Tho-
 mam, & Scotum, quam etiam dicendo speciem
 impressam habere locum obiecti, dicimus ip-
 sam esse principium effectuum, & motuum,
 quia officium obiecti est mouere, & agere;
 ideo plures recentiores philosophi, dum hoc
 tantum dicunt, putant se D. Thomam, & Sco-
 tum discernere; ac distictum tenent, pro quo
 quidem iudicio decipiuntur, quia nullum adhuc
 eorum descriptum apparet. Dico igitur disticti-
 men utriusque sententiæ in hoc consistere, quod
 Scotus dicens speciem impressam tenere loco-
 cum obiecti, negat intellectum phantasmate
 mouente tunc indigere, quia species ipsa im-
 pressa obiecti officio fungitur. D. Thomas ve-
 ro, & Zamara dicunt, obiectum esse phantasma,
 non speciem ipsam impressam, ideoque semper
 requiri phantasma mouens, & excitans ad
 intellectiõnem; intellectus enim habens im-
 pressam speciem tanquam habitum, a phantasma-
 te extrinsecus statim intellectiõnem producit,
 quia species est ratio producti in intellectiõ-
 nem, nec producere potest hanc intellectus, nisi spe-
 ciem haberet, ideoque in altero quoque disticti-
 unt, quod D. Thomas putat speciem impres-
 sam esse totam rationem producentem intelle-
 ctiõnem, Scotus autem dicit, neque intellectus,
 neque speciem esse rationem totam intelle-
 ctiõnis producturam, sed utrunque simul, adeo
 vt ex ambobus constitatur ratio adæquata in
 intellectiõnem productura; est enim totum ipsa spe-
 cies impressa, tum etiam ipsa intellectus natu-
 ra; ideo in dicta quest. 7. impugnat Scotus in
 hoc opinionem D. Thomæ, vt ab legere possumus.
 sed Caietanus in 3. par. Sum. quest. 79. artic. 2. aliam D. Thomæ sententiam attri-
 buit, inquit eum D. Thomam non dixisse spe-
 cies imprimi in intellectu, sed intellectum fieri
 res ipsas, & ambire quodammodo totum
 obiectum; ideo videtur Caietanus accedere
 ad opinionem ponentium species expressas,
 de qua postea dicemus, ideoque aliqui eam lo-
 quentes approbant hoc Caietani dictum. At
 tamen apud D. Thomam in memoratis locis
 eam sententiam legitimus, quam nos prius ex-
 posuimus, & quam et omnes attribuerunt. Ioan-
 nes autem Gandauensis in 3. lib. de Anima,
 quest. 11. & 17. tunc quidem species impres-
 sas, tum præcedentes, tum sequentes intellectiõ-
 nem, sed negat eas esse intellectiõnis effecti-
 uum principium, & probare nititur eas esse
 principium receptiui tantum, id est, ratio-

nem recipiendi intellectiōnem, non quidem receptium præcipuum, hoc enim est intellectus, sed receptium præparatum, sicut in dictis locis legere possimus. Hæc sunt, quæ ab illis dicuntur, qui species imprimi asserunt, & æquum inter se controversia ea est, quam nos breviter retulimus. Contrariam verò sententiam, quod nulla in intellectu species imprimatur, sed sola speciei expressa sicut fit ad intellectiōnem producendam, sequutus est Hæricus, quam Scotus confutat in dicta sua questione: & eam magno conatu defendit Ioannes Baconius 2. Sentent. dist. 6. quæst. 1. artic. 3. quam eandem tuentur his temporibus omnes ferè. Philosophi recentiores species autem expressæ apud hos sunt plura phantasmata, quando ab intellectu agente illustrata sunt actu intelligibilia, & actu motiva nostri intellectus, quem admodum enim lumen Solis iunctum coloribus constituit eos in esse clæro, & expresso, & actu motivo ipsius visus; ita phantasmata ab agente intellectu illustrata sunt clæra, & motiva intellectus, & ita dicuntur species expressæ, quæ ad intellectiōnem in intellectu producendam sufficient abiq; vlla speciei impressione, quia nihil in intellectu imprimitur tanquam illi superadditum. Est autem etiam inter hos dissidium aliquod: nam Ioannes Baconius dicit hanc speciem excitare intellectû, deinde ipsam ita excitatum promere ex seipso intellectiōnem: quare apud eum intellectiō formaliter est solum actio ipsius intellectus, quia ipse in promovenda intellectiōne agit, non patitur, sed antecedenter est passio, quia excitatio præcessit, quæ est passio quædam intellectus a phantasmate. Sed recentiores quidam in reliquis Baconij sententiâ sequentes, id tantû non receperunt intellectiōnem esse intellectus actiōnem tantû modo, nam aduerius hoc sententiam Aristoteles adduxerunt, qui clære dixit intelligere esse pati, & modum etiam passionis expressit, dicens intellectum fieri res ipsas, putavit ergo Aristoteles intellectiōnem esse passionem non modo antecedenter, sed formaliter, adeo ut sit simul actio, & passio; actio ratione iudicii, siquidem iudicare est agere; passio verò quatenus in intellectu imbibit quodam modo totum obiectum, & in ipsum transformatur, nihil tamen recipiendo tanquam sibi superadditum; imbibere enim, & transformari est pati quoddam. Hi autem tuam hanc sententiam declarant dicens neque intellectû, dum intelligit, formam vllam in se recipere, neque perspicuum a coloribus informari, sed vltimum fieri rem usam, & intellectum fieri re intellectam, abiq; vlla speciei receptione: quæ admodum enim quum columna ex dextra fit sinistra, id non provenit ex aliqua nouæ forme receptione, quæ in columna fiat, sed ex solæ ipectû unius rei ad aliam, ita per solam præsen-

tiam corporis luminosi, & respectum perspicui ad ipsum, fit ipsius perspicui illuminatio, quum nulla in eo species recipiatur, sic etiam in oculo non recipiuntur colorum species, neque fit visio per receptionem colorum, sed præsentiam colorati corporis in perspicuo illuminato, & respectum oculi ad colorem præsentem: quo fit, ut mutetur visus quodam modo in colorem, & hæc ratione pati dicitur, non quod speciem aliquam recipiat, non enim color per medium perspicuum ad oculum transit, sed vitæ perspicuum apparet oculo, & inspicitur, quum nihil in oculo imprimatur: ita phantasmata, quando lumine intellectus agentis sunt illustrata, & constituta in esse clæro, & expresso, apparet intellectus, & nihil in eo imprimitur, sed intellectus fit res illa, quam intelligit, & hæc dicitur intellectio: quam sententiam colligunt ex verbis Alexandri, tum in 1. tû in 2. lib. de Anima in cap. de Visu, tum etiam in lib. de Sentû, & sensibus.

Prioris scilicet argumenta ad probandum species impressas. Cap. III.

Contrarijs sententijs ita declaratis, vtriusque argumenta consideranda sunt. Illi quidem, qui tuentur species impressas, primû ita argumentantur: Intellectio est unio intellectus cum intelligibili, ergo necesse est, ut intelligibile in intellectu spiritaliter imprimatur nam quomodo erit unio, si intelligibile maneat extra intellectum? Secundo, dantur habitus intellectuales distincti ab habitibus partis animæ sensibilis, ergo dantur species in intellectu impressæ, & post intellectiōnem seruate: consequentia clara est, quia isti habitus nō possunt esse aliud, quam species ipsæ rerum in intelligibili manentes in intellectu post intellectiōnem, & ante intellectiōnem impressæ, assumptum quoque manifestum est apud Arist. in 6. lib. de Moribus, vbi dicit intellectû, scientiâ, sapientiâ, prudentiâ, & arte esse habitus intellectuales, & esse actu in anima in libro etiam categoriarum dicit hos habitus esse qualitates primæ speciei in ipsa anima inherentes, & du manentes, & ægrè separabiles: hoc etiam confirmatur per ea, quæ dicuntur ab Arist. in context. 8. lib. 3. de Anima; ibi enim inquit nos per tales habitus reddi aptos ad operandû quando volumus; vult igitur esse in anima fixos, & post operationem permanentes, nam operatio labilis est, nec diu durat, quare si finit cû ea desineret habitus, quomodo aptiores ad operandum essent, quam prius? certe scientia rerum naturalium acquisita in animo Philosophi naturalis seruat in eo etiam dum nihil contempletur, & dormit, sicut liter seruat ars medica in animo Medicetia dormientis. In quam igitur animæ parte seruari

Iacobi Zabarellæ Patavinī

uari has disciplinas dicendum est? seruantur uti quæ in parte cognoscente, atqui non in parte sensibili, quia hæc non recipit vniuersalia, hi autem omnes habitus sunt vniuersales, quare non possunt seruari in memoria, quæ est facultas animæ sensibilis, & sola particularia, quæ a sensibus recipit, seruari potest; reitar igitur ut in intellectu seruentur, & ea ratione dicantur habitus, quatenus etiam post intellectionem, & diu quidem, in intellectu remanent. Tertio, rationi consentaneum est, actum primum præcedere actum secundum; ac scientia est actus primus, & contemplatio est actus secundus, ut inquit Aristot. in initio 3. lib. de Anima, & in contex. 3. lib. 3. ergo habitus scientiæ debet præcedere intellectionem; & nisi hoc dicamus, sequetur intellectum semper habere potestatem æquè propinquam ad operationem, neque ostendere poterimus, quomodo nunc habeat potestatem propinquiorem, quàm prius, quoniam potestas non potest esse facta propinquior, nisi aliquid in intellectu impressum, & illi superadditum remanserit: sed neque ostendere poterimus, quomodo intellectus in habitu sit aptus ad operandum quando vult, cur enim est aptior, quam ante acquisitionem habitus, si nullus remanet habitus, a quo aptior reddi possit? dantur ergo species impressæ, & post intellectionem seruantur. Præterea confirmatur hæc sententia testimonio Aristot. in multis locis: nam in 2. contex. 3. lib. de Anima, dixit intellectum pati ab intelligibilibus, atqui nihil patitur sine receptione: ergo vult intellectum ab obiectis recipere species: deinde in contex. 3. clarè dixit intellectum esse susceptivum speciei, at non potest speciem suscipere, nisi species ipsi imprimantur: postea in contex. 6. dixit intellectum esse locum formarum; at nulla esset cum loco similitudo, nisi species esset in intellectu, quum etiam locatum sit in loco, nam si species esset extra intellectum, quomodo intellectus diceretur locus specierum? Auctores quoque eum locum interpretans inquit differre animam intellectivam a loco propriè sumpto, quod locus recipit locatum, nec fit illud, anima verò recipit, ponit ergo Auctores receptionem speciei in intellectu, & unionem intellectus cum specie intelligibili, in contex. 37. & 38. dicit Aristoteles animam modo quodam fieri omnia, nam per sensum fit omnia sensilia, per intellectum verò fit omnia intelligibilia, non potest autem fieri res ipsæ, nisi species rerum in se recipiat.

Argumenta posterioris sectæ ad probandum non dari species impressas. Cap. IV.

Altera verò secta, quæ species imprimi negat, argumentatur præcipuè ex verbis Aristot. in contex. 3. lib. 3. de Anima, ubi dicit

intellectum nihil esse actu eorum quæ sentit, antequam intelligat, atqui intelligere est operari, ergo negat ante operationem esse in intellectu aliquam speciem intelligibilem, quia posita specie impressa ante intellectionem, tum intellectus esset factus aliquid antequam intelligeret: idem etiam legitimus apud Aristotelem in contex. 14. eiusdem libri, ubi inquit intellectum, antequam intelligat, esse sicut tabellam, in qua nihil descriptum sit; non vult igitur Aristot. aliquam speciem in intellectu præcedere intellectioni. Secundo sic arguuntur tantum: satis saluatur intellectus per solam speciem expressam, hoc est, per phantasma illustratum, & actu motiuum, ergo superfluum est ponere speciem a phantasmate in intellectu impressam, frustra enim fit per plura, quod per pauciora æquè fieri potest: antecedit patet, quoniam præsentia obiecti ad mouendum aptum potest sine alicuius auxilio producere intellectum, si nihil impediatur. Tertio vtuntur argumento tali: si concederentur species impressæ, & post intellectionem seruantur, daretur memoria intellectiua: consequentia clara est, quia nullum est aliud memorie officium, quam species post cognitionem seruire, quare species post intellectionem in intellectu seruantur, tanquam in memoria; consequens aduersatur Aristot. qui in libro de Memoria, & remanentia dicit memoriam esse per se primi sensus, per accidens verò esse intellectui, nempe quatenus intellectus non intelligit sine phantasmate, nullam igitur memoriam concedit, nisi vnam, quæ est facultas animæ sentientis, & per se inseruit phantasie, quum idola rerum tantummodo particularium seruet, & sit phantasie tanquam apertus liber; per accidens verò, & per mediam phantasia inseruit etiam intellectui, quatenus illo mouetur a phantasmate. Quarto aliqui ita argumentantur: forma non potest esse subiectum accidentium, intellectus autem forma est, & species sunt accidentia, ergo intellectus recipere species non potest. Addunt iidem hoc aliud argumentum: substantia æterna non est capax accidentium multabilium, intellectus est substantia æterna, species verò sunt accidentalia labilia, ergo intellectus recipere species non potest.

Error vniuersæ sectæ, quod necessarium sit, species in intellectu imprimi à phantasmatibus, contra posteriorem sectam. Cap. V.

EGo in hac difficultate neutri opinioni ad hærendum puto, sed mediam quandam viam tenendam, per quam, ut mihi videtur, omnia dubia, & argumenta facillè soluantur: credo intellectionem fieri non posse sine impressione speciei intelligibilis in intellectu, quæ

quæ sit quiddam diuersum, tum a phantasma te producente, tum a substantia intellectus recipiente; & in hoc puto posteriorē sectā fuisse deceptam, priorē verō rectē sensisse, sed hæc quoque in eo errasse, quod posuit speciem hæc impressam præcedere intellectiōni, & post intellectiōnem manere in intellectu; ego enim arbitror tamdiu seruari in intellectu speciem, quamdiu intellectus intelligit actū, quia puto speciem in intellectu receptam, & intellectiōnem ipsā idem esse, proinde errasse in hoc omnes, qui species impressas res distinctas ab intellectiōne posuerunt: ob id posteriorē secta in hoc bene sensit, quod nihil in intellectu posuit præter intellectiōnē, in eo tamen malē, quod dixit nullam a phantasma te speciem in intellectu imprimi, & intellectum abique vilius formæ receptione intelligere: in eo quoque, hi defecerunt, quod in intellectu intellectiōnem ponentes negarunt speciem, proinde diuersum quiddam esse putarunt speciem ab intellectiōne, quod etiam apertē protulerunt, dum phantasma illustratam expressam speciem appellarunt: sic enim etiam subiecto distingui speciem, & intellectiōnem asseruerunt, scilicet vnam in phantasma esse, alteram verō in intellectu. Tria igitur a nobis demonstranda sunt. Primum aduersus posteriorem sectam, quod non sufficiat phantasma sine specie impressa, sed necessarium sit imprimi in intellectu speciem a phantasma te. Secundum verō aduersus priorē sectam, quod species impressa non præcedat tempore intellectiōnē, neque post intellectiōnem seruetur. Tertium demum, cur intellectus dicatur in habitu; & quid sit iste habitus, qui post intellectiōnem in intellectu manens facit, vt intellectus possit contemplari quando vult, & ut dicatur respectu operationis habere potentiam propinquo reo, quam prius habuerit. Primum probatur entis auster argumētis prioris sectæ, nempe illis, quæ solam impressionem demonstrant: nā illa, quæ ad probandum permanēntiam adducta sunt, nihil roboris habere posse demonstrabimus. Primum quidem necesse est, sicut primo argumētō ostendebatur, in intellectu nec dominationem fieri intellectus, cum intelligibili, hæc autem fieri non potest, nisi aliquid in intellectu recipiatur, hoc significauit Aristoteles, quando dixit intellectum fieri rem ipsam in intellectu: at non potest fieri res intellecta, ita vt ab ea nominationem accipiat, nisi in se recipiat aliquid noui, quod a te non habebat; sic enim etiam prima materia non dicitur facta homo, nisi per receptionem formæ hominis: illud verō, quod aliqui ad hoc dicunt, intellectum intelligentem nihil recipere, sed imbibere totum obiectum, & fieri illud nihil quidem non modo vanum esse videtur, sed etiam in ipsa receptione conditionem; nam si

idem intellectus huius nihil intelligat, postea verō intelligat equum, & dicatur factus equus quæro an sit idē intellectus, & eadem res nunc, & prius, an due; si idem, ergo etiam ante intellectiōnem erat equus, quod neque aduersarij concederent; si verō non idem, necesse est, vt vel destructa sua priorē entitate, sit facta alia entitas, vel ea manente alteram nouam entitatem receperit: si priorē suam entitatem amisit, ergo destructus est, quare intellectiō erit destructio ipsius intellectus, nec licebit amplius dicere, humanas intellectus intelligit, sed potius dicendum erit, equus intelligit, quoniam nunc ita est factus equus, vt non sit amplius intellectus: si verō manente pristina sua entitate, alteram quoque entitatem acquisiuit, necesse est, vt aliquam formam receperit; non potest enim dici factus equus, nisi forma equi illi accesserit, vt eius substantiæ superaddita, sic enim rectē dicemus, factam esse coniunctiōnem vnum fieri dicatur: oportet igitur speciem in intellectu imprimi, & ita unum fieri tanquā ex materia, & forma, nam ipse in recipiendo tener locum materiæ, vnde vocari solet intellectus materialis, species autem impressa tenet locum formæ, & quia nominatio fit a forma totum dicitur factum vnum, & uocatur equus, non quidem materialis, sed spiritalis: hoc modo intelligendus est Aristoteles, quando dicit intellectum fieri singula, non enim quum videmus factum vnum, debemus negare eius constitutionem ex parte materiali, & parte formali, perinde enim esset ac si quis videns hominem esse vnum negaret ipsum ex materia, & forma consistere. Sed id, quod eos decepit, fuit, quod vnio intellectus cum intelligibili, quum sit spiritalis, est maior, quam vnio materiæ cū forma materiali, ideo partium cōiuncturam discrimen non conspexerūt: imo veritate coacti ita loquuti sunt, vt inscii in nostram sententiam uenerunt, negarunt enim intellectum recipere, sed dixerunt ipsum imbibere porius obiectum, & fieri illud, quare idem asserunt, & negant; negant eam intellectum recipere species, id tamen concedunt, dum dicunt imbibere, quia imbibere est recipere, & nil aliud est hæc imbitio, quam magna vnio; quum enim sit rerum spiritalium, est maior, quam vnio formæ materiali cum materia: ideo hæcorum appellatiōnem non modo refuramus, sed maxime approbamus, quia receptio specierum in intellectu conuenientissimè uocatur imbitio, nec potest conuenientius nominari. Præterea, alia ratione hoc comprobare possumus, quia manifestè causa erroris illorum est elata: in omni actione & passione duas dati formas necesse est, vnā producentem, al-

resam productam in patiente, at phantasma est forma agens in intellectu, & intellectus a phantasma datur, ergo necesse est præter phantasma dari aliam formam ab ipso productam in intellectu: maior a nullo neganda esset, quoniam & ratione, & experientia cognoscitur esse verissima; scopus enim omnis agens nullus alius est, quam intrudere in patiens formam sibi similem, nam ipsamet agentis forma non potest eadem numero migrare ab agente ad patiens; ergo nil aliud est agere, quã formam sibi similem producere in patiente; idque per inductionem manifestum est; ignis enim agit in lignum, non ut illi suammet formam numero eandem largiatur, quia hoc fieri nullo modo potest, sed ut in lignum introducat aliam formam similem, nempe aliam numero formam ignis, etenim sine huius introductione non fit actio, neque productio, non enim sufficit sola presentia ignis agentis ad faciendam hanc productionem, quid enim produciatur, si ignis agens nullam formam producit? ergo manifestum est idem in omni actione id eundem esse; est enim omnino necessarium, ut a quolibet in aliud agente forma aliqua in patiente producatur quoniam igitur phantasma in phantasia est, nec potest recipi in intellectu, & est agens respectu intellectus, oportet formam aliquam ab eo in intellectu produci, quam iudicans intellectus intelligat quomodo quam sit (ut aduersarij dicunt) in esse illius, & expressio, ita ut sufficiat ad agendum, necesse est, ut formam producat in intellectu, hoc enim est agere, & hoc negotio phantasma ad agendum non sufficit, quia non agit, nisi ipse eundem producat. Sed videtur aduersarij hoc concedere, dum dicunt phantasma producere in intellectu in intellectu, etenim nihil aliud est in intellectu, quam species impressa, ut asserit apertissime Aristot. in cont. 1. 5. 27. & 37. lib. 3. de Anima, dum inquit spiritum, & scibile id est esse, non quidem scibile materiale, quod extramamam est, sed scibile spirituale, quod est in anima; hoc enim scibile idem est ac intelligentia, que actu est: ut actualis cognitio equi est equus ipse spiritus, discernens est solus (secundum rationem), hoc est, secundum diuersas considerationes: nam si referatur ad ipsum intellectum in quo est, & negotio iudicatur, dicitur intellectus: si verò ad obiectum externum, vocatur species, & imago illius, seu illud ipsum spirituale. Ob id horum sententia proculdubio ad veritatem propius accedit, & magis defendi potest, quam altera nam videtur sequi Bacconium & alij, qui eius sententiam sequuntur hoc solum respicisse, ut euerterent species ita impressas, ut in intellectu præcedant, & post intellectum se ferrentur at species impressa, que idem esse dicitur cum intellectu, certò (ut ego arbitror) nec Bacconium, nec alij negare, quam-

obrem sua hæc ad rectum sensum trahi facili potest. Hæc fuit Auerrois opinio, qui in C. om. 5. lib. 3. de Anima, inquit intentiones intellectas habere duo subiecta, unum per quod sunt entia, & alterum per quod sunt verè subiecta enim per quod sunt entia, est intellectus in quo inhaerent, subiectum autem per quod sunt verè, est ipsum obiectum externum. veritas enim est æquatio conceptus cum re, cuius est conceptus, asserit ergo Auerroes species esse in intellectu tanquam in subiecto, nec re distingui ab intellectu, sed solum ratione, sicuti declarauimus. Hoc idem de speciebus sensibilibus dictum est, nam color in oculo receptus, ac indelicatus, si ad realem colorem referatur, dicitur species coloris, seu color ipsi talis, si verò ad oculum, dicitur cognitio coloris, & visio, ita ut anima, dum iudicat, dicatur fieri color ille. Verum, quia aliqui ita negant species impressas, ut omnem eorum entitatem de medio tollere conantur, & ostendere nullius formæ receptionem fieri, siue in sensu, siue in intellectu, sed cognitionem nil aliud esse, quam habitudinem, seu respectum quendam ad obiectum præsens; ideo operamur ut ostendatur hæc aliquantulum consistere, ut ostendamus specie impressam in sensu, & in intellectu, tanquam ens positum, & absolutum, & æream specie qualitatis, non ut meram relationem, ut ipse dicit. Imprimis illud nobis statuendum est, quod ipsi non negant, eandem esse rationem, & speciem in intellectu, ac in sensu in percipio; horum enim omnium entitatem absolutam, illi inficiantur, quod igitur de horum aliquo ostendimus, id de alijs quoque ostensum intelligatur. Primum possumus argumentum de luminis esse ex istis, que alijs arguunt a nobis dicta sunt in libris de vita: lumen in perfipico producit qualitatem materiale, nempe realem colorem, ut Aristot. ipse asserit in lib. 3. Meteor. & ut per se manifestum est, ergo lumen non est pura relatio, sed est accidens absolutum, consequentia clara est, quia mera relatio non potest efficere qualitatem realem; & multo minus esse agendi vim habere potest id, quod est purum nihil: nec dici potest colorem produci a luce, quæ sicut in Sole, non a lumine, quod est in seipso, etenim actio unius sit per contactum, ut inquit Aristot. in 3. Meteor. Physicor. lux autem que in Sole est, corpora hæc inferiora non tangit. Confirmatur hoc ex oculi ratione, quæ sit ab inspectione excellentibus: lectus enim, ac destruitur temperies oculi a magno lumine, ut ait Aristot. in cont. 1. 1. de 43. lib. 3. de Anima, & in 1. lib. 3. de 1. 1. 1. 1. temperies oculi est alteratio realis, quæ a pura relatione fieri non potest: lumen igitur in perfipico non est mera relatio, sed est accidens absolutum, & species quodam qualitas. Possumus etiam

phantasmate sumere contra hos argumentum validissimum: phantasma in phantasia non est purum nihil, neque mera relatio ad obiectum præsens: sed est ens absolutum: ergo etiam species obiecti in sensu, & in intellectu est ens absolutum: consequentia clara est, quia horum omnium eadem est conditio; ab obiecto enim externo mouetur sensus, a sensu phantasia, & a phantasia intellectus: quare si species in sensu nulla recipitur, sed est mera relatio, non potest in phantasia produci phantasma, quod sit maioris entitatis: antecedens autem probatur multifariam: primo, quia ut etiam aduersarij consentiunt, phantasma mouet intellectum, ergo est aliquid absolutum, quia mera relatio non est apta ad mouendum; præterea illuminatur ab intellectu agente, ergo est ens positiuum, & absolutum præterea phantasma inheret actu in phantasia, etiam non præsentem obiecto externo, imo etiam destructo obiecto, & nulla etiam existente specie in sensu externo, ergo non est mera relatio ad obiectum, siquidem destruitur relatio per ablationem termini, si uero aduersarij ad partem memoratricem consurgant, dicentes memoriam seruare imagines obiectorum, & has esse præsentem phantasiae, & prædictam relationem facere, incurrunt in Scyllam dum uolunt vitare Charybdin: nam eadem difficultas manet de imagine in memoria, quæ eiusdem est conditionis, ac reliqua omnia prædicta: nam secundum eos etiam imago illa debet esse mera relatio ad obiectum præsens, quum hæc quoque sit eiusdem conditionis, ac reliqua prædicta, hoc tamen dici non potest, quum nullum adit obiectum reale, quia memoria est præteritorum: igitur & idolum in memoria, & phantasma in phantasia, & species sensilis in organo sensus, & species in intelligibili in intellectu sunt entia positiua, & absoluta. Confirmant hanc sententiam uerba Aristot. in multis locis, nam in contex. 1. 1. & 1. 18 libri secundi de Anima, inquit sensum recipere formas sine materia, meram autem relationem ad obiectum præsentem non uocaret formam, igitur indicat recipi aliquid positiuum, neque dicere possunt obiectum reale, ut reale colorem, ibi ab Aristot. uocari formam; nam color ille est forma in materia. Aristot. autem dicit recipi formam sine materia, præterea in 1. lib. dixit intellectum esse immisum, ut possit species recipere, dixit esse locum formarum, & formam formarum, & sensum dixit esse formam formarum sensuum, quæ omnia nostræ opinionis attestantur, ut considerantibus manifestum est. Auerores quoque abiq; dubio hoc sensum, quum in Commentario 5. libri 3. dixerit intellectum speculatiuum consistere ex tribus, ex possibili, & agente, & phantasmatis, seu ex speciebus intellectus, quæ tenent locum formæ, & sunt productæ a phantasmatis, ergo

Iacobi Zab. de Anima.

non putauit species esse meram relationem, quia relatio non facit compositionem, nec rectè uocatur forma: in Commentario etiam trigesimo eiusdem libri Auerores dicit species in intellectus habere subiectum aliud a subiecto phantasmatum, quare uult eas recipi in intellectu, quum phantasmata recipiantur in phantasia, non igitur putauit intellectionem esse solam præsentiam phantasmatis extra intellectum, sed esse speciem a phantasmate productam in intellectu. Videtur autem causa erroris istorum fuisse, quod non cognouerunt entitatem accidentis spiritalis, quare id omne quod materiale non sit, putarunt esse nihil: quare de diffusiùs scripsimus in libris de Visu. Quod autem hinc nituntur in suam sententiam trahere Alexandrum de visu loquentem, & in primo, & in secundo eius lib. de Anima, id meo quidem iudicio uanum est; trahi nanque uerba Alexandri ad uerum sensum sicilè possunt quoniam Alexander nil aliud respexit, nisi ut ostenderet obiecta non agere in organa sensuum, præsertim colorem in oculum, actione reali, & uera alteratione, qua realis qualitas procedat; quare quando negat formam in intellectu, aut in sensu recipi, negat solum formam realem, non negat spiritalem, ut ex eius uerbis manifestè colligimus: nam argumentum sumit ex eo, quod formæ non recipiuntur, nisi per uerum motum in tempore factum, uisio autem fit subito: non igitur aliam formam excludit, & recipi negat, quam formam materialem: exemplum autem columnæ, quo Alexander utitur, sano modo intelligendum est; non enim in omnibus ea comparatio consistit, sed in eo solum, quod columna sit dextra abique ullius materialis formæ receptione, siquidem nulla alia forma considerari potest, quæ in columna recipiatur, nisi forma materialis, in hoc igitur est similis instrumento uisus, in quo fit uisio sine alicuius materialis formæ receptione; at si spiritalem formam consideremus, & nomine formæ comprehendimus, non est amplius similitudo, in oculo enim recipitur forma spiritalis, in columna minime, quod patet, si huic exemplo aptemus modum loquendi Aristot. de sensu, ac de intellectu; is enim colorem, quæ dextra fiat, minime conuenit; inquit Aristot. sensum recipere formas sine materia, inquit intellectum pati, & recipere formas, & esse locum formarum, at columna, quando sit dextra, non dicitur pati, neque formam aliquam recipere; quare horum dicitur in magnum, & manifestum est. Poster autem aliquis pro his nobis obijcere uerba Arist. in contex. 69. lib. 2. de Anima, ubi dicit lumen esse præsentiam corporis lucidi in perspicuo: sed hæc nobis non obliunt, quoniam propositio illa Arist. non est intelligenda formaliter, sed casualiter, non enim dicit, nil aliud esse lumen, quam per se

Ggg 2 zten

tiam lucidi, sed dicitur lumen produci in perspicuo a presentia lucidi, idque manifestum est legentibus omnia Aristoteles verba in eo loco. & hoc idem de Alexandro dicimus; qui & in 1. & in 2. suo libro de Anima, de visu loquens inquit, lumen esse presentiam lucidi, sed hoc ipsum declarat, inquit lumen produci in perspicuo a lucido tanquam a causa. Hoc idem apud Auicennam legere possumus in libro suo, qui vocatur Compendium de anima; ibi enim dicit presentiam lucidi in perspicuo esse causam luminis, non dicit esse lumen ipsum; notare etiam apud Auicennam in eo libro possumus in cap. 6 & 8. ipsum existimasse species in sensu, & in intellectu imprimi ab objectis tanquam a causis producentibus, & esse entia absoluta, non solum relationes, ut illi existimant.

Quod species impressa, nec precedere intellectionem possint, nec post eam seruari contra priorem sectam. Cap. VII

Sequitur secundum caput demonstrandum, quod species impressa, nec precedere intellectionem tempore, nec post eam seruari possint; qua in re priorem sectam deceptam fuisse arbitror. Ad hoc demonstrandum nullum est efficacius argumentum illo, quod a D. Thoma refertur, tanquam argumentum Auicennae in prima par. Sum. quae est 79. artic. sexto. Auicenna enim hoc, quod verissimum est, cognouit, non posse in intellectu esse impressam speciem sine intellectione, ideo hoc argumentum totius est. Si species ad modum habitus imprimeretur in intellectu, intellectus necessario eam semper intelligeret; consequens manifestum est: consequentia autem probatur, quia species non potest imprimi in intellectu, nisi abiuncta a materia, & nudata conditionibus materialibus; at secundum Aristotelem in contextu 15. & 16. libro tertio de Anima, omne abiunctum a materia est actu intelligibile; imo est actu intellectum, imo est idem, quod intellectus, & quod intellectus ipse; ergo species in intellectu impressa intellectus ipsa est, idque asserit expressè Aristot. in context. 13. 20. 17 & 17. lib. 3. de Anima, igitur ponere in intellectu speciem sine intellectione, est pugnantia dicere, & implicare contradictionem, quia tantum abest, ut species in intellectu esse possit sine intellectione, ut potius sit ipsamet intellectus. Neque dicere aliquis poterit, requiri semper phantasma, proinde speciem impressam non iustitice ad intellectionem promendam sine actione phantasmatis, etenim actio phantasmatis non alia ratione ad intellectionem confert, quam imprimendo speciem, quae est intellectus ipsa, quam obrem dum ponitur iam impressa species, non est amplius o-

pus phantasmate: idque adhuc manifestius est secundum eos, qui dicunt speciem impressam habere locum obiecti, seu principij producti, ut intellectionis, quae deterrima omnium sententia est; tum quia necessarium omnino esset ut intellectus semper intelligeret, quum ipse sit semper aptus ad intelligendum, & haberet obiectum actu semper praesens, nempe speciem impressam potentem semper producere intellectionem; tum etiam quia forma ab agente producta in patiente non potest habere locum agentis, nulla enim forma agit in sua materia in qua est, sed habet potius locum effecti, quam efficientis, ut forma ignis in ligno genita, non habet locum efficientis respectu illius materiam, sed solum formae effectae. Quamquam etiam opinio, dicentium speciem impressam habere locum formae, ipsa quoque est absque ratione, nam acquisita forma, cessat omnis motus, & omnis actio agentis, quare, ut modo dicebamus, siue species impressa efficientis locum habeat, siue formae, nullum est opus phantasmate mouente post impressam speciem, sed necessarium est praesente specie in intellectu intellectus actu intelligere. Ad huius autem veritatis confirmationem notandum est artificium naturae in facultatibus animae sentiens; quum enim oportuerit duas in hac animae parte inesse vires, vnam cognoscendi, alteram retinendi, ac conseruandi imagines rerum, natura non tribuit eidem facultati, neque eisdem organo vtramque vim simul, sed voluit memoriam, quae conseruatiua est, non esse cognoscitiuam, & imaginatiuam, quae est cognoscitiua, non esse conseruatiuam; propterea quod necessarium omnino est ut facultas cognoscitiua cognoscat actu illa, quae actu recepta habet, quare si phantasia, quae cognoscitiua est, conseruaret etiam phantasmata recepta, & memoria, quae est conseruatiua, cognosceret etiam imagines in ea seruatas, cognosceret multa simul eodem momento, quod penitus impossibile est; quoniam contemplari, vel imaginari eodem tempore plura ita est impossibile, ut est impossibile materiam simul habere plures formas specificas. Quae maius igitur phantasia, quum sit cognoscitiua, non potuit esse conseruatiua, & memoria, quum sit conseruatiua, non potuit esse cognoscitiua; ita intellectus, quum sit cognoscitiuus, non potest esse conseruatiuus specierum; ideo nunquam plura simul intelligit, sed semper vnum, proinde non potest esse in eo impressa species sine intellectione. Hoc idem ostenditur argumentis posterioris sectae antea relatis, illis tamen exceptis, quae impressionem tollunt haec. n. postea ostendemus nihil habere efficacitatis. Sed quia illa omnia postea in argumentorum solutione considerabimus, & singulorum vim expendemus, nunc satis sit vnum tantum considerare, quod non parui momenti est,

si bene

si bene intelligatur, erat autem tale: Si species in intellectu post intellectionem seruentur, daretur memoria intellectiva. Considerantes argumentum hoc D. Thomas, & Scotus in locis predictis, totum concedunt, proinde negat consequens falsitatem: ad Aristot. autem in libro de memoria, & reminiscencia statuentem unam tantum memoriam, quae est facultas animae sensibilis, respondent duplicem esse memoriam, unam, quae est conservatrix imaginum rerum praeteritarum quatenus praeteritae sunt de qua ibi Aristot. loquitur tanquam pertinentem ad partem animae sensibilem: alteram vero quae est solum conservatrix specierum representantium objecta secundum se absque temporis praeteriti consideratione, eaque est memoria intellectiva, quam Aristot. non negaret, etsi in eo libro eam non consideret, fatetur igitur ad memoriam intellectivam distinctam ab altera memoria, quae ad sentientem animam pertinet. Sed hoc dicentes non solvunt argumentum, neque tulerunt Arist. qui in cap. primo eius libri asserit se loqui de memoria, prout inserviente, tam intellectui, quam sensui, proinde uniuersè de memoria loquitur, unam tamen tantummodo ponit, quam dicit inservire primo imaginativae, secundario autem, & per accidens etiam intellectui: putat enim solum phantasia remanere fixam in parte memorativa post imaginationem, speciem vero intelligibilem non manere in intellectu fixam post intellectionem, dicit tamen illius memoriam conservari, quatenus phantasia, a quo producti potest, servatur impressum in parte memorativa, quod phantasia potest iterum imaginari, & iterum producere speciem eius in intellectu; hoc modo, non alio, censuit Aristoteles remanere in animo sentientis, ac disciphnas omnes, sicut postea, quum de habitibus agemus, declarabimus. Praeterea, ostendendo nullum esse harum duarum memoriarum discrimen, quod ipsi fingunt: nam quando dicunt, memoriam sensivam esse terpraesente quatenus est praeterita, vel intelligunt esse necessarium conditionem recordationis, vt simul cum ipsa re etiam determinati temporis recordemur, atque imaginem cum hac conditione in memoria conservemus, vel dicunt non esse quidem necessarium, vt imago re praeteritae cum determinato tempore conservetur, sed ut ea sit conditio objecti tantum recordabilis, non ipsius recordationis, prius quidem dici nullo modo potest, quia falsum est, etenim multa particularia recordamur, quorum certum ac determinatum tempus non recordamur; haec igitur non est memoria necessaria conditio, neque hoc intellexit Aristot. quando dixit memoriam esse praeteritorum, sed significavit alterum posteriorem sensum, nempe, quod tempus praeteritum sit quidem con-

ditio obiecti memorabilis, sed non ipsius recordationis, seu memoriae, etenim fieri recordatio potest absque vlla praeteriti temporis consideratione, quod quidem hoc argumentum probare possumus sumpto ex Arist. in eodem libro, nam ibi inquit sensum esse praeteritum, memoria vero praeteritorum, vult igitur eandem esse rationem memoriae ad praeteritum; quae est sensus ad praesens, atqui sensus non apprehendit tempus praesens, immo sentire etiam re praesentem possumus absque vlla praesentis temporis consideratione, ergo vult Arist. eandem praeterita posse memorari sine vlla consideratione praeteriti, hoc igitur si dicant, ut dicere omnino coguntur, non distinguunt, ut putant, unam memoriam ab altera, nam intellectus, ut alio in loco demonstrabimus, potest etiam singularia intelligere, ergo etiam praeterita, imo etiam praeterita, igitur tunc saltem, quando intellectus conservat speciem rei singularis praeteritae, non distinguetur memoria intellectiva a sensitiva, quoniam etiam in intellectu erit rei praeteritae eodem profus modo; quo memoria sensitiva est praeteritorum. Haec igitur est Arist. sententia, facultas imaginativa, & memoria accepta, ut imaginum conservatrix, sunt facultates eiusdem partis animae, nempe sensibilis, & utraque est organica, & organum unius est propinquum organo alterius, nam organum phantasiae est medius utriculus cerebri, memoria vero postremus, phantasia quidem, ut antea dicebamus, cognoscitiva est, at non specierum conservatrix, memoria vero est conservatrix, sed non cognoscitiva, ideo non potuit idem organum utrique facultati, & tum cognitioni tum conservationi inservire, sed duo distincta esse debuerunt, propinqua tamen, ut diximus, quum praesertim cognitio humidius organum requirat, conservatio vero siccus, atque est frigidus, quia sic tenacius est: quod et Gal. asserit licet alio modo facultates animae in cerebri partes distribuatur, medium enim ventriculum ascribit parti rationali, quam nos cum Arist. organica esse negamus, sed de hoc in praesentia disputandum non est: A phantasia igitur imaginante imprimuntur imagines in memoria, & ibi servantur, ideoque propter propinquitatem phantasiae dicitur habere propinquam memoriam, tanquam librum apertum, in quo multa sunt scripta, quae legere potest, quod si utrumque simul organum accipiamus, vt unum, tunc dicimus illud habere unum, & imaginandi phantasmata, & retinendi, ac conservandi ipsorum imagines, quo fit, ut intellectus quoque; haec rone dicatur habere phantasiae tanquam apertum librum, in quo multa legere suo arbitratu potest, quum enim ibi sint fixa phantasmata illarum rerum quarum species intellectus prius intellexit, potest ab eisdem phantasmata iterum pati, & eandem speciem recipere, dum enim

Iacobi Zabarella Patavini

phantasia renouat eiuſdem phantaſmatis ima-
ginationem; intellectus quoque eiuſdem rei
intellectionem renouat, qua fit in ipſo noua eiuſdem conceptus impreſſio a phantaſmate; hæc igitur vna ratione, vna & eadem memo-
ria ſenſitiua apud Ariſtot. per ſe, & primo in-
ſeruat animæ ſenſibilis ſecundario autem ratio-
nali; quare dum proprie memoria ſumitur p
facilitate recipiendi rerum imagines, quæ in
ea fixæ abſque cognitione ſeruentur, nulla datur
memoria intellectua; proinde D. Thomas, & Scoti ſententia de duplici memoria ſic ac-
cepta aliena eſt ab Ariſtotele, & eam quoque
negat cogitur Ioannes Baconius; dum ſpe-
cies impreſſas negat. In alio tamen ſenſu me-
moria intellectiuam a ſenſitiua diſtinguit,
etiam ſecundum Ariſtotelem tuſi poſſimus
quem nos, quum de habitibus loquemur, de
clarabimus. Confirmatur præterea noſtra hæc
opinio auctoritate Auerrois, qui abſque dubio
huius ſententiæ fuit; aſſeruit enim ſpe-
cies in intellectu impreſſi, ſicut antea conſide-
rauiſus, & vt paſſim apud eum legere poſſu-
mus in libris de Anima, at non putauit eas ma-
nere fixas in intellectu poſt intellectionem tan-
quam habitus; nam in Comment. 30. lib. 3. hæc
apud eum verba leguntur: *Forma ſunt duobus
modis, ſunt enim forma rerum, tum extra animam
tum in intellectu; ſed in intellectu ſunt veluti res
veluti tranſmutationis, & non fixæ, extra animam ve-
ra exiſtunt in materia ſenſibili tanquam habitus in ha-
bitu habitum. Et res fixæ in re patiente, itaque co-
gnouit Auerroes formas intelligibiles ita eſſe
in intellectu, vt ſunt res ſenſibiles in organo ſen-
ſus, nimirum præſente ſolum obiecto; tandiu
etiam in eſt ſpecies coloris in oculo, quamdiu
præſens eſt realis color; ab hoc enim pendet
in fieri, & in conſeruari; ſic tam diu eſt in intel-
lectu ſpecies intelligibilis, quamdiu eſt in phā-
taſia phantaſmatis actu; & ceſſante phantaſmate
ceſſat intellectio, & ſpecies intelligibilis eua-
neſcit, quoniam a phantaſmate pendet in eſſe,
& in conſeruari; quo fit vt intellectio formaliter
ſit præſentia ſpeciei in intellectu, cauſali-
ter verò ſit præſentia phantaſmatis actu in phā-
taſia. Hanc eandem ſententiam de ſpeciebus
impreſſis, ſed poſt intellectionem non ſeruari,
tribuunt Auerrois D. Thomas, & Scotus
in memoratis locis, licet, vt ibi Scotus ait, ſatis
obſcurè ex Auerrois verbis colligamus, ſed
cuuſcuſque ſit, vera eſt, vt argumenta a nobis
adducta demonſtrant, quæ quam debilitèr
à Gandauenſe ſoluuntur in quaſt. 16. libro tertio
de Anima, quiſque apud eum legere, &
conſiderare poteſt; non eſt enim operæpretium,
vt omnia, quæ ab alijs dicuntur, in me-
dium afferamus.*

*Confirmatio eiuſdem ſententiæ ſeſtimonia Ariſtoteſis,
& ſuſceptio interpretum Scoti, & collectio
erroris omnium aliorum. Cap. 11.*

Sententia hæc quæ Ariſtoteleſis manifeſtè ponitur
in contex. 30. lib. 3. de Anima, dum dicitur
animam nunquam intelligere ſine phantaſmate;
& in 29. eiuſdem libri, dum inquit neceſſarium
eſſe, vt intelligens ipſe ſeruetur phantaſma
aliquid, putauit enim nunquam fieri poſſe in-
tellectionem ſine actione phantaſmatis, proinde
non ſeruari ſpeciem in intellectu, quæ poſ-
ſit intellectui intelligere ſine phantaſmate a-
gente. Sed Scotus, qui exiſtimauit ſpecies in
intellectu impreſſas habere locum obiecti in-
telligendi, verba Ariſtoteleſis, & ſuam
ſententiam tuſi volens, inquit conuerſionem
in intellectu ad phantaſmata poſſe diſſas ob-
iectas dici neceſſariam, vnam ante acquiſitionem
habituam, alterã verò poſt, antequam enim
habeat habitus, neceſſe eſt, vt ad phantaſmata
conuertatur, ſi debeat intelligere, ſicut omne
paſſiuum conuertitur ad ſuum proprium acti-
uum, poſtquam autem acquiſiuit habitus, nõ
eget amplius phantaſmatibus vt motus, eſt
tamen neceſſarium, vt dum ipſe intelligit phā-
taſia quoque imaginetur, propterea quod tan-
ta eſt propinquitas, & coniunctio harum ſpecie-
rum, vt vna operante alteram quoque opera-
ri neceſſe ſit, licet quandoque neutra alteri
inſeruiat. Eſt igitur neceſſarium intellectioni
phantaſma, non tamen ſemper vt cauſa, ſed
quumdoque vt neceſſario conſequens; ideo
quando Ariſtoteleſis dixit animam ſine phantaſ-
mate nunquam intelligere, vt auque ne-
ceſſitatem communiter complexus eſt, nempe
nunquam ſine phantaſmate, vel efficiente
intellectionem, vel eam conſequente. Atta-
men ſi verba Ariſtoteleſis bene conſideremus, vi-
debitus eum diſcreto intellectu in homine
ſemper egere phantaſia, vt mouente, & obiecto
ſubministrante, inquit eum in illo trige-
ſimo nono contextu neceſſarium eſſe, vt in-
telligens phantaſia aliquod ſpeculetur; atque
phantaſia ſpeculari non dicitur, ſed ſolus
intellectus, quare non dicit Ariſtoteleſis, phantaſ-
iam tunc imaginari, ſed dicit intellectum ſpe-
culari phantaſia aliquod, hoc autem non po-
teſt alio modo intelligi, niſi vt Ariſtoteleſis
intellectum intelligentem inueniri neceſſario
phantaſia aliquod, & ab illo moueri. Sed
vana etiam ſecundum ſe eſt illa ſecunda ne-
ceſſitatis ratio, quam Scotus adducit nã quan-
do dicitur ſe habent inuicem, vt neutrum al-
terius cauſa ſit, nullus eſt poteſt inter illa eſ-
ſentialis reſpectus, ſeu neceſſarius connexus,
proinde ſeparari poſſunt, & vnum exiſtere ſine
altero. Igitur ſi poſt habituum acquiſitionem
neque intellectio eſt cauſa imaginationis, ne-
que

que

que imaginatio intellectiōnis, nulla est necessitas vt intellectu intelligente, etiā phantasia imaginetur; quōd si propter propinquitatem id contingere dicat, vt admatum id posse contingere, nulla tamen ratio adest cur sit necessarium ita semper euenire, quum in alijs facultatibus animæ, quāuis propinquis, id fieri non videamus: dum enim sit visio, non est necessarium vt auditio; vel gustatio fiat: quōd si dicat in subordinatis tantum facultatibus id euenire, adhuc falsū est, quia non est necessarium vt phantasia imaginante etiā sensus sentiat, quum possit operari nullo operante externo sensu, neque sensu communi. Neque ad rem facit exemplum, quo Scotus vtitur, sensus communis respectu sensuum externorum; quia sensus communis est veluti centrum omnium quinque sensuum, neque ab illis distinguitur, quocirca non potest operari nisi illis operantibus, absente enim obiecto externo non operatur, sed præsentē, & mouente organū aliquod sensuum externorum: at intellectus non ita se habet respectu phantasie, sed est facultas animæ separata à phantasia, & secundum Scotum habet iam species impressas tanquam obiecta motiua, & fixas, neque eget amplius phantasia obiectum suppeditante; quare nulla est similitudo, proinde verba illa Aristotelis, manifestè aduersantur opinioni Scoti. Præterea, alia etiā à nobis sæpè notata loca apud Aristotelē, nostræ sententiæ attestantur, & Latinorum opinionem rejiciunt; nempe quando Aristot. dicit speciem intellectam, & intellectiōnem idem esse, sic enim apertè dicit, non posse in intellectu existere speciem sine intellectiōne. Colligere igitur ex dictis possemus errorem illorum omnium, qui impressas, & permanentes species posuerunt. Primum enim falsū est Scoti sententia, qui dixit speciem in intellectu permanentem habere locum obiecti mouentis: etenim mouens secundum Aristotelē, est solum phantasma, species verò inest in intellectu, vt forma producta ab agente, non ut agens. Erravit etiā D. Thomas dicens speciem in intellectu seruari tanquam rationem operandi, quia secundum Aristotelē species intellectu est operatio ipsa, non ratio operandi; ideo neque Gandauensis rectè dixit, species impressas esse tanquam dispositiones ad operationē, hoc enim dicens, dicit aliquid esse præparationem ad semetipsum, quum igitur species impressa intellectio ipsa sit, non est præparatio ad intellectiōnem, quare manifestum est has omnes sententias pugnantia dicere, dum ponunt in intellectu impressas speciem sine intellectiōne. Errarunt etiā illi, quorum in specierum impressionem negarunt, quia horum quoque sententia, ut antea considerauimus, implicat contradiciōnem: dicunt

phantasma esse agens, nihil tamen agere, quōsi nullam formam in patiente producat, quum enim nec speciem vllam imprimat, nec dicendum sit ipsum producere intellectiōnem, nihil agit, proinde est agens, & non est agens. Sed aduersus sententiam nostram dubitare aliquis posset: quia si species impressa idem est, atque intellectio, sequitur phantasia solum esse idoneam, ac sufficiens principium producendi intellectiōnem: quum enim sufficit ad imprimendam speciem; & species impressa idem sit, quōd intellectio, certè sufficit ad producendam intellectiōnem, hoc tamen, vt paulo ante, dicebamus, falsū est, & communi omnium consensio aduersatur; nemo enim dixit, solum phantasma esse æquatum principium productiuium intellectiōnis. Ad hoc dicimus speciem intelligibilem non dici intellectiōnem quatenus solum recipitur, sed simul etiā quatenus iudicatur, adeo vt species recepta & iudicata idem sit, quod intellectio: atqui phantasma ad speciem iudicium nihil confert, sed ad impressionem solam ideo dum hanc solum spectamus, intellectus patitur tantum, phantasma verò agit; sed dum iudicium respicimus; ipsa intellectus natura est principium actiuium intellectiōnis: quare ad æquatum principium intellectiōnis productiuium, neque solum phantasma est, neque solus intellectus, sed ambo simul, illud vt speciem imprimens, huc verò vt iudicans; quæ duo simul eodem tempore sunt, sed ratione & natura distinguuntur; prior enim est impressio iudicatione, & in iudicatione præcipue consistit intellectio, quare præcipuum agens intellectiōnem est intellectus ipse. Idem profus de sensibus dicendum est: nam obiectum externum est principium productiuium sensionis, quatenus speciem in organo imprimat, sed facultas ipsa sensibilis dicitur agens, dum speciem iudicat, qua ratione sensionem producit, sicuti aliàs declarauimus in libro, quem de sensu agente scripsimus.

Quid sit habitus intellectus, à quo intellectus dicitur in habitu. Cap. VIII.

DEclarandum relinquitor, quid sint illi habitus, qui solent attribui intellectui tanquam fixi, & permanentes, à quibus vocatur intellectus in habitu; si enim post intellectiōnem nulla in eo species remanet, nihil apparet, quod possit habitus appellari. Ego hæc in re sequendam puto nonnullorum opinionem, cuius mentionem facit Scotus in dicta quæst. 6. distinct. 3. lib. 1. & eam dicit fuisse à quibusdam Auicennæ adscriptam: atramen an Auicenna id voluerit, inquit Scotus se nihil certi habere; attribuit autē illam Auicennæ D. Thomas in context. 8. lib. 3. de Anima, & in 1. part. Sum.

Iacobi Zabarellæ Patavini

Sum quæst 79. artic. 4. sed cuiuscunque fuerit, eam ego veram esse arbitror, & Aristot. verbis contentaneam. Dico igitur acquiri in intellectu ex multiplicatis intelligendi actibus quandam maiorem aptitudinem, seu habitatem ad eandem res intelligendam, quam non habebat prius, eaque dicitur habitus acquisitus; nam mens nostra nascitur rudis, & inepta ad rerum cognitionem statim capiendam, ideo necesse est ut laboret, & inuestiget, ut discat, & inueniat; sed postquam semel rem aliquam apprehendit, si diu in eius contemplatione versetur, acquirit habitum, id est, habitatem quãdam, qua potest, quando vult, rem illam speculari absque exercitio, & absque labore: dicunt autem id ab Auicenna hoc pacto fuisse declaratum: intellectus postquam hanc habitatem adeptus est, conuertit se, quando vult, ad quandam intelligentiam superiorẽ, quã infundit ei species, quas ipse sine vilo labore tunc recipit. Sed hæc sententia apud Peripateticos admitenda non est: dicere potius debemus intellectum illam habitatem adeptum conuertere se, quando vult, ad phantasiam, & absque vilo labore fieri hanc rem, vel illam, quia iam est exercitatus in eorundem phantasmatum inspectione, & earundem rerum cognitione; quo fit ut ex phantasmatis oblatione imprimatur in eo statim species intelligibilis, & promatur in eo statim species intelligibilis, & promatur in intellectu, quod ante habitus acquisitionem non eueniebat; nam offerrebat quidem phantasia lumine agentis illustratum, non tamen statim intelligebat, quia rudis erat, & ad recipiendum ineptus, & labore, ac consideratione indigebat, ut speciem reciperet, quum autem semel recepit, aptior est ad eandem rem iterum intelligendam, mox autem si aliquantum in illa exerceatur, fit aptius ad eam rem statim, & sine labore in phantasmate inspiciendam, quando vult. Hæc igitur aptitudo acquisita dicitur habitus, quem prius intellectus nõ habebat, nec tamen est species intelligibilis, quæ fixa maneat in intellectu post intellectiõnem, iam enim ostendimus speciem cessante intellectiõne aboleri, sed est solum maior quẽdam habitus, quæ post intellectiõnem fixa in intellectu manet. Hoc modo intelligenda putaverba Aristot. in contex 8. lib. 3. de Anima, quando dicit intellectum in habitu esse adhuc potestatem, non tamen ita, ut erat antequam diceret, aut inueniret, significat enim Aristot. potestatem respectu operationis, semper enim intellectus non actu intelligens habet potentiam ad operationem; sed discrimen est, quoniam hæc potentia prius remota erat, quando non habebat habitum, postea verò acquisitione habitu est facta propinquior: ob id antea dicebamus, non omninò verum esse id, quod Aristot. quandoque exempli gratia sumit, scientiam in animo esse actum primum, speculatio-

nem verò esse actum secundum; vtitur enim hoc exemplo non ut vero, sed ut apparente, & ad declarandum primi ac secundi actus discrimen satis accommodato; reuera enim intellectus habet potentiam ad scientiam ut ad actum secundum potius, quàm ut ad primum; quando enim post ignorantiam acquirit scientiam, nil aliud reuera acquirit, quàm intellectiõnem & speculationem, quæ est actus secundus; acquirit quidem etiam illam operandi habitatem, ea tamen non est actus primus, nisi improprie, & per quandam similitudinem, sed actus primus est ipse in intellectu, cuius esse operatio dicitur: nam si illa habitus esset actus primus, non posset fieri intellectio, nisi præsupposita hac habitate, quoniam actus secundus præsupponit primum; hoc tamen verum non est, quia fit intellectio etiam ante acquisitionem huius habitatis: igitur intellectus ipse est actus primus, & semper est potestatem respectu actus secundi, cū hoc tamen discrimen, quòd illa potestas, antequam acquirit habitum, remotior est, postea verò fit propinquior: quare habitum acquirere non est acquirere actum primum, sed est potentiam ad secundum actum fieri propinquiorẽ, quàm prius erat. Hoc possumus declarare exemplo satis claro: manus hominis nascitur ad scribendum apta, & habet hanc potentiam naturalem, valde tamen remotam ab actu scribendi; in principio enim non potest scribere, nec facere illos motus, qui bus characteres formantur; at si exerceatur, & laboret, discit scribere, & tunc dicitur habitum scribendi acquisivisse: quid igitur ex illo exercitio manet in manu impressum? certè ea celsante scribere nihil ipsius actus in ipsa impressum manet; non enim aliquis characteris forma in manu remanet, sed sola habitus, quæ nihil aliud est, quàm aptitudo, & potestas scribendi facta propinquior: sic igitur de intellectu nostro dicendum est; nam in initio cum labore addiscit, aliqua tamen facilius, aliqua difficilius, nec sine magno studio; nam prima principia; & dignitates facilius recipit (etenim hæc quoque à phantasia, & à sensibus recipit) alia verò difficilius, & cum exercitio, & labore, & discursu à noto ad ignotum; & is labor modò est maior, modò minor pro rerum varietate; & cognitio illorum, quæ facilius apprehenduntur, præparat intellectum ad recipiẽda alia cognitio difficiliora, & aliqua etiam ita difficilia sunt, ut ipse per se nullo discursu, nulloque studio illa addiscere possit, sed doctore ea explanante addiscat. Ad huius autem rei confirmationem: dignus annotatione est locus apud Aristot. in contex. 59 lib. 1. de Anima, ubi dicit sensum esse naturaliter similem intellectui in habitu: sensus enim nascitur cum potestate operandi ita propinquæ, ut nullo doctore, nulloque exercitio indigeat, sed statim sine labo-

re spe-

re species sensilium recipiat; ideo si hanc habitarem, quam sensus naturale habet, vocemus habitum, sensus accepisset habitum à generante, non à doctore aliquo: non sic intellectus, non enim cum tali habilitate nascitur, sed laborandum illi diu est vt eam adipiscatur; talis igitur est intellectus postquam acquisiuit habitum, qualis est sensus natura, proinde cum eo tantum discernimus, quòd illa habilitas in intellectu est acquisita, in sensu autem est naturalis, sed ipsa secundum se considerata habilitas eadem est: quemadmodum igitur in sensu nulla nascitur impressa species obiecti, & nihil illius actus, qui recipiendus est, sed mera habilitas, & aptitudo, & potentia operationi proxima; sic in intellectu hic habitus nullam significat impressam speciem, sed solam habilitatē, & aptitudinem ad speciem statim recipiendā. Si quis autem querat, quidnam sit hæc habilitas, quæ vocatur habitus, ego arbitror esse qualitatem; quamuis enim Aristi in 7. Physic. à 17. ad 10. vique contextum, dicat habitus esse relationes, tamen rei veritas est, habitum notare naturam absolutam, quæ simul essentialiter respectum contineat: quocirca sunt & in categoria qualitatis, & in categoria relationum, alia tamen & alia ratione; id enim quod habent absoluti, qualitas est: in genere autem qualitatis, an ad primam speciem, an ad secundam pertineant, non est clarum; quum enim sint quædam aptitudines ad operandum, videntur ad secundam speciem pertinere, quæ est potentia, vel impotentia; artem Aristoteles omnes habitus in prima specie collocasse videtur. Ego dicendum puto, tales operandi habilitates vocatas esse ab Aristotele, partim in prima, partim in secunda specie qualitatis, habent enim hoc discrimen, quòd alie sunt naturales, alie verò acquisite; quando igitur sunt naturales, Aristoteleas in secunda specie collocavit, quam ob id vocauit naturalem potentiam, aut impotentiam: quando autem sunt acquisite, vocantur habitus, & pertinent ad primam speciem qualitatis; ideo habilitas videndi, quæ in oculo est, licet similis sit habitui intellectus, non tamen vocaretur habitus, quia est qualitas connata, ideo ad secundam speciem qualitatis pertinet: potentia verò intelligendi in intellectu duplex considerari potest, vna propinqua, altera remota; & illa quidem, quæ est remota, pertinet ad secundam speciem qualitatis, quia connascitur intellectui, sed facta propinqua, vocatur habitus, quia est habilitas per multiplicatos actus acquisita, ideo hæc sola ad primam qualitatis speciem pertinet; hanc de habitibus intellectus esse Aristotele sententiam arbitror, per eam enim omnes difficultates tolluntur. Sed aliqui recentiores, qui species impressas negarunt, & illam, quam diximus habilitatem, non cognouerunt, ad phantasmata

confugerunt; quoniam alium modum, quo habitus intellectuales seruariantur, inuenire non potuerunt; dixerunt enim eatenus seruari habitus, quatenus phantasmarum imagines in memoria seruariantur, à quibus potest intellectus intellectionem recipere, quandoque ad phantasmam se conuertere vult. Sed hæc sententia recipienda non est; quia hoc dicentes non possunt interpretari verba Aristoteli in contextu 1. lib. 3. de Anima quando inquit, intellectum in habitu maiorem habere operandi potestatem, quam prius: etenim si nihil penitus in intellectu manet, quæ eorum sententia est, certe habet potestatem æquè remotam, ac prius habebat, quare nisi concedamus in intellectu illam habilitatem ex iterata operatione comparatam, neque interpretari Aristotelem possumus, neque offendere quinam sint habitus intellectuales, quia secundum istos, nullus in intellectu habitus ponitur, sed solum in parte animæ sensibili; quare nullam asserere rationem possumus, cur cognitio rerum naturalium sit magis in animo Philosophi non contemplantis actu, quam in animo hominis idiotæ, quam phantasmata rerum particularium æquè in vtriusque animo esse possint. Quamobrem nisi dicamus intellectum Philosophi maiorem habere aptitudinem contemplandi vniuersalia, & rerum essentias, quam intellectum hominis idiotæ, nullam asserere possumus rationem, cur magis ille, quam hic, habeat in animo scientiam naturalem fixam tanquam habitum. Preterea hoc illi dicentes nullam intellectui memoriam attribueri possunt, quum nos aliquæ etiam secundum Aristotele intellectuum memoriam concedamus; habitus namque illi aptum intellectum reddunt ad rem oblatam statim absque vilo labore intelligendam, vt quum fixi in intellectu sint, nomine memorie appellari possint: ita enim celerem, & facilem esse operationem intellectus habitibus præditi certum est, vt in ista conceptus impressi esse videatur; nec alio modo, quam hoc, Ioannes Baconius memoriam intellectiuiam in homine cedere potest, quam specierum impressionem omnino neget. Si quis autem querat, quænam memoria animæ humane separatæ, attribuenda sit, de hoc nihil profus enunciare iuxta Aristotele possumus, quum ipse animam humanam à corpore separatam nulli considerasse comperitur; ita vt non absque ratione dubitauerint multi, an talem separationem cognouerint. Secundum veritatem autem Theologos consulete oportet; certum quidem illud est, alium in eo statu esse intellectionis modum; & quemadmodum tunc non amplius à phantasmatis obiectum recipiendo intelligit, neque vllas species recipit, quæ sint accidentia distincta ab eius substantia; ita perennem rerum memoriam ipsum habere creden-

Iacobi Zabarellæ Patauini

credendum est, quæ ab intellectu non distinguitur: at tamen hoc statuere instituti nostri non est, ideo rem hanc vt à proposito alienam ad Theologos nostros integram remittimus.

Omnium vtriusque sectæ argumentorum consideratio, & solutio. Cap. IX.

Sperest vt omnia vtriusque sectæ argumenta perpendamus, & quantum roboris habeant consideremus. Primum argumentum, quo prior secta impressas species ostendebat, totum est concedendum; quoniam eo nil aliud probatur, quam species impressio, quæ & nos concedimus, at non ostenditur eius permanentia post intellectiōem. Ad secundum sumptum ex habitibus intellectualibus neganda est consequentia, iam enim diximus habitum non esse speciem impressam, sed esse habitatem, & aptitudinem operandi facilius, quam prius; dicimus enim scientiam naturalem eatenus seruari tanquam habitum in animo scientis, quatenus seruetur illa aptitudo cognoscendi statim res naturales in phantasmatibus in memoria seruatis, & intellectu oblati à phantasia imaginante: ideo scientia vniuersalis non remanet actu in animo vt vniuersalis, sed potestate maxime propinqua in suis causis, quia seruantur in memoria imagines particulares, & in intellectu aptitudo abstrahendi conceptum vniuersalem absque vlla difficultate; hanc enim significauit Aristot. in contextu 8. lib. 1. de Anima, nomine habitus, per quem intellectus est aptus ad operandum quando vult. Ad tertium negamus scientiam, seu habitum prædictum esse actum primum, & operationem esse actum secundum respectu habitus; hoc enim verum non est propriè loquendo, sed solum per quandam similitudinem; ipsa enim substantia intellectus est actus primus, contemplatio autem, & scientiæ acquisitio est actus secundus; Aristot. autem hoc exempli gratia sumpsit, & crassa Minerua considerauit, quoniam exemplorum veritas exactè querenda non est. Sed hoc etiam concessio nullius roboris argumentum est, quia non est necessarium, vt actus primus præcedat tempore actus secundum; nam anima vegetans simul incipit esse, & operari; graue in sublimi genitum quo momento incipit esse, eodem incipit deorium ferri. ignis simul atque est genitus, calefacit: itaque adeo validum est argumentum, vt eius vtraque propositio neganda sit. Ad testimonia autem Aristot. in pluribus locis nulla opus est reponere, quia per illa non ostenditur specierum permanentia post intellectiōem, sed sola ostenditur impressio, quam nos concedimus. Posterior verò secta primum argumentabatur ex verbis illis Aristot. in contextu 5. lib. 3.

de Anima (*intellectus nihil est actu eorum, quæ sunt, antequam intelligat*) quæ significauit nullam speciem præcedere intellectiōem, quare hoc argumento non impugnatur impressio speciei, sed sola præcessio: videtur tamen solui posse dicendo Aristot. ibi considerare primam apprehensionis originem, quæ fit in pueros, per enim prius intelligendo acquiritur habitus, qui postea in eo seruantur, & præcedunt alias sequentes intellectiōes, non illam primam. Sed reuera argumentum contra priorem sectam efficax est, quia secundum illos species impressa ante intellectiōem requiritur vel tanquam obiectum mouens, vel alio modo tanquam causa; sic enim intellectio fieri non potest, nisi impressa iam species esse statuatur, impressa autè specie factus est intellectus res illa, vt Aristot. asserit in context. 8. eisdem libri; quare antequam aliquid intelligat, est aliquid eorum, quæ sunt, quod in eo context. 5. Arist. negat. Secundum argumentum erat, iussit species expressa, ergo frustra ponitur impressa: hoc dirigitur ad impugnandam speciem impressionem, & facile soluitur, perinde enim est, ac si quis diceret, ignis agens sufficit ad vrendum lignum, et ego frustra ponitur in ligno generari alia formam ignis: inefficax enim argumentum est, quum potius contrarium ex eo colligatur, nisi si ad lignum vrendum iussit, ergo in eo producit aliam formam ignis; nisi enim producat, certè vel non agit, vel non iussit: sic igitur dicimus phantasma illustratum sufficere ad mouendum intellectum, ideoque producere in eo speciem, quia hanc non producere esset nihil agere, vel non sufficere: ideo repugnantiæ in hoc argumento, si bene perpendatur; sed deceptio in hoc consistit, quod putant speciem in intellectu poni tanquam causam intellectiōis, vt eam alij ponebant, aduersus quos fortassis efficax argumentum est: nos verò speciem in intellectu ponimus tanquam effectum à phantasmate productum, non tanquam intellectiōis causam, quum potius tanquam intellectiōem ipsam; quare argumentum contra nos inane redditur. Tertium argumentum erat si darentur species in intellectu impressæ, daretur memoria intellectus: ad hoc quid respondendum sit, iam dictum est superius; validum enim est aduersus ponentes specierum permanentiam post intellectiōem, sic enim propriè intellectiuiam memoriam omnino negamus, secundum Aristot. qui memoriam sumptam pro impressione imaginis non concessit, nisi in parte animæ sensibili: sed aduersus sententiam nostram de habitibus nullius roboris argumentum est; nam si quis dicat, his habitibus positus daretur memoria intellectus, nos hoc concedimus, quoniam sic acceptam memoriam ipse quoque Arist. non negaret. Ad quartum, quod impressioni refra-

gari videtur, dicimus formam non esse quidem receptiuam accidentis materialis, sed esse tamen receptiuam spirituales, formam scilicet informantem materiam, & constituentem aliquam in specie sub corpore naturali, qualis est in homine anima rationalis, nam de forma abiuncta à materia concedimus tam nullius accidentis subiectum esse posse. Postremum argumentum nullius protius momenti est, nititur enim fundamento inter Philosophos maxime controuerso, & ab omnibus solui facile potest: Alexander enim & illi, qui eius sententiam sequuntur, minorem negant: sed alij interpretes Aristoteli qui animam rationalem etiam secundum Aristotem immortalem esse affirmant, negant maiorem: dicent enim substantiam quidem æternam, & ab omni materia abiunctam accidentia mutabilia recipere non posse, at substantiam æternam vt corpori caduco alligatam, & ab eo pendente (vt aiunt) subiectiue, cuiusmodi est anima rationalis humana, posse abique vlla absurditate recipere accidentia caduca, & mutabilia, quum enim moueat: & phantasmatibus tanquam ab obiectis, & phantasmatibus mutabilia sint, ipsa quoque ab eis recipit affectiones nouas, atque mirabiles propter mutationem agentis, à quo producuntur: quare argumentum iuxta omnium sententias debile est.

T E X T V S IX.

Quoniam autem aliud est magnitudo, & magnitudini esse, & aqua, & aquæ esse, sic autem, & in multis alijs, sed non in omnibus, in quibusdam enim idem est esse carni, & carnem, aut alio, aut aliter habente discernit. Caro enim non sine materia est, sicut simum, hoc in hoc.



N declaranda Aristotelis intentione in hoc textu, ac duobus sequentibus interpretés sunt varij. Aucroes dicit, eum Aristotelem declarauerit naturam intellectus possibilis, & differentiam inter ipsum, & sensum, hanc vult differentiam ponere inter intellectum in actu, & imaginatum in actu. Ad id rationem huius consisti, quia in Textu centesimo quinto, iuxta gesimo quinto secundi libri dixerat Aristote-

les, nomen intellectus tribui etiam quandoque imaginatiuæ, ideo poterat aliquis credere, quòd sint idem, præsertim cum ita se habeat imaginatiua ad intellectum, vt sensibile ad sensum, videlicet, vt motor ad rem motam, videtur enim quod motor, & motum sint eiusdem speciei, quare declaranda omnino fuit hæc differentia. Eandem continuationem Themistius quoque ponere videtur. Sed reuera accipienda non est, quia neque in præcedentibus intentio Aristotelis fuit distinguere intellectum à sensu, neque in sequentibus tribus textibus intentio erit distinguere intellectum à phantasia; & qui hæc dicunt, prætermittunt id, quod est principale, & accipiunt secundarium, nam præcipua intentio Aristotelis est in toto hoc tractatu declarare naturam intellectus per respectum ad operationem, hæc cognita, & cognita etiam prius natura phantasia in tractatu proprio de phantasia, consequitur, vt differentia vtriusque plenè cognoscatur, & similiter differentia inter sensum, & intellectum. Præterea in his tribus textibus videbimus Aristotelem nullam facere mentionem potentæ imaginatiuæ, quando enim in textu decimo dicit, *Sensitivus igitur*, non significabit imaginatiuam vt ibi putat, sed totum sensum, & omnes simul potentias animæ sensitivæ, vt ibi videbimus. Neque ibi dicit, sensitivum indicare calidum, & frigidum, sed intellectum sensitivum quare non de operatione sensitivæ ibi loquitur, sed de sola operatione intellectus, hæc igitur continuo dimitatur. Sanctus Thomas, & Latini plurimi dicunt, Aristotelem in his tribus textibus declarare velle obiectum intellectus, quod inquit S. Thomas esse quiddam materiale. Sed neque hæc est intentio Aristotelis, quia obiectum intellectus hic supponitur notum, quantum satis est ad naturam intellectus cognoscendam. Dixit enim in textu quarto Aristoteles intellectum omnia intelligere, proinde esse immittum, quæ consequentia non valeret, nisi supponeretur, quòd res omnes sunt obiectum primum respectu intellectus nostri, recipiens enim non tenetur carere omni recepto, sed eo tantum, quod primo recipitur. Præterea videbimus hic Aristotelem supponere tanquam notum, quòd intellectus cognoscit carnem, & carnem esse, id est quiddam carnis, neque docet, quòd hæc sint obiecta intellectus, vel alterum ipsarum, sed solum quærit, an intellectus alij, & alia virtute, an eadem diversis modis se habente, vtrunque cognoscit, quare multa hic quæstio cadit super obiecto intellectus. Simplicius in declaranda intentione Aristotelis in hac parte videtur inconitans, nam si legamus ea, quæ ab ipso dicuntur in Textu vigesimo primo dum se memorat ea, quæ ab Aristotele ante illum locum tractata erant, videtur dicere, quòd

Iacobi Zabarella Patauini

re, quod in hac parte docuerit, quod nam sit obiectum intellectus, videlicet res, & quidditates rerum, & quare erit eadem sententia Simplicij, quæ & Latinerum fuit. Hoc tamen in loco alia virtus continuatione Simplicij, dicit enim, postquam Aristoteles locutus fuit de intellectu in habitu, nunc vult docere varias ipsius operationes, alia enim est operatio, quando cognoscit causas, & simplices rerum quidditates, alia verò, quando intelligit causata, & composita. Hoc autem ab Aristotele fieri dicit Simplicius ad declarandam differentem intellectiōnem intellectus in habitu, & intellectus in se manentis, nam intellectus in se manens non contemplatur nisi simpliciter rerum quidditates, & formas; causata enim, & composita non contemplatur, nisi quatenus ea cognoscit, vt continentur in suis causis. Disputant posteriores philosophi, quanam sit Simplicij mens, nam alij vnā faciunt continuationem ex dictis à Simplicio in vtroque loco, atq; alij accipiunt hanc solam continuationem, quam Simplicius hic ponit. Id verò, quod ab eo dicitur in textu vigesimo primo, dicunt verificari vt quoddam secundarium, non quod dicat eā esse primariam Aristotelis intentionem. Sed mihi hac de re non videtur esse controuersandum, quia vt minus senserit Simplicius, deceptus est, & neutra continuatio recta est. Non illa, quam in Textu vigesimo primo ponit, vt iam contra Sanctum Thomam ostendimus, non illa, quam ponit hic, & quam alij sequuntur, quia non docet hic Aristotelis diuersas intellectiōnes intellectus, videlicet, quod intelligat rem, & quidditatem rei, immò potius id supponit vt notum, & querit solum, an alio eodem aliter se habeat cognoscat vtunque, notas ergo supponit has diuersas intellectiōnes, & querit quoddam aliud. Præterea, potest intellectus cognoscere carnem, & quidditatem carnis non solum ex habitu, sed etiam ante acquisitionem habitus, ergo hæc non est propria operatio intellectus in habitu, quare nulla apparet continuatio cum Textu octauo, in quo Aristoteles locutus est de intellectu in habitu, cum he operationes conueniant etiam intellectu possibili. Alij connectunt hunc textum cum illis verbis textus præcedentis: *Carnem autem sic singula factus est*, hunc in modum: Intellectus sit singula, hæc autem sunt inter se valde diuersa, nam cognoscit ipsum compositum vt carnem, cognoscit etiam eius quidditatem, ergo fit ne intellectus hæc vtraque secundum diuersas sui partes, vt vna parte fiat caro, alia parte fiat quidditas carnis, an eandem parte varijs modis se habeat? Sed hæc continuatio est solam verborum, non sententiæ Aristotelis, nulla enim ratio apparet, cur hæc consideratio fieri deberit post octauum conueniam, cum similiter potuerit hæc que-

stio cadere post textum quartum, vbi Aristoteles dixerat, quod intellectus omnia intelligit, & post quantum, vbi dicebatur intellectum esse locum formarum, non enim magis pertinet hæc quæstio ad intellectum in habitu, quam ad possibilem. Non seruat etiam Aristoteles eundem loquendi modum, quo in textu octauo vsus est, non enim dicit, quod intellectus fiat caro, & quidditas carnis, sed dicit quod discernit carnem, & quidditatem carnis, quare hæc verba non respiciunt peculiariter verba illa textus octauo iam memorata. Principium etiam huius textus indicat, Aristotelem exordiri aliquid nouum, cum dicat: *Quoniam autem etc.* est principium capitis, ac nouæ tractationis, quare non potest esse particularis connexio cum quibusdam verbis textus præcedentis.

Ioannes Grammaticus proximè omnium ad veritatem accessit, quam non penitus est assecutus, & si quid veri dixit, id infuscis protulit, & eius rationem ignorauit, ita enim continuat. Cum Aristoteles in primo textu tria consideranda proposuerit, primum, an intellectus sit separabilis, secundum, quam differentiam habeat respectu sensibus, Tertium, quomodo fiat intelligere, hæc tamen duo declarauit Aristoteles, ideo nunc vult tertium absoluerè, & docere quomodo fiat intelligere. In hoc tantum Ioannes rectè dicit, quod consilium Aristotelis in hac parte sit, docere quomodo fiat intelligere, in reliquis decipitur, quia neque Aristoteles illa duo in præcedentibus docuit, vt vidimus, neque ea proposuit in primo contextu, vt ibidem sensè demonstrauimus. Quod autem in sequenti parte Aristoteles vult ostendere, quomodo fiat intelligere, verum est, sed modum, & rationem Ioannes ignorauit. Putauit etiam hoc fieri in tribus textibus sequentibus, cum tamen id Aristoteles faciat in alijs sequentibus vsque ad totum textum vigesimum, ita vt tractatio hæc comprehēdat totum tractatum de intellectu agente, cuius cognitio est necessaria ad cognoscendum modum, quo fit intelligere, vt mox declarabimus. Immo dicitur postquam Aristoteles in tota sequenti parte vsque ad vigesimum textum, docere quomodo fiat intelligere. Nos igitur dicimus; cum Aristoteles in primo textu duo hæc proposuerit de intellectu declaranda, considerato, prout respicit operationem circa obiecta intelligibilia vnū, que nam sit eius differentia substantialis, id est eius natura respectu intelligibilium; alterum, quomodo fiat intelligere, id est, quomodo cum talis natura sit, exeat in operationem; & cum hæc tunc primum declarauerit, nunc secundum aggreditur, videlicet declarationem modi, quo fit intelligere. Naturam autem intellectus declarauit, docens ipsum esse potentiam passiuam, & secundum suam

suam naturam esse in potentia ad omnia intelligibilia recipienda, idque verum esse non modo, quia modo est possibile, sed etiam quando est in habitu, est enim similiter in potentia ad intelligibilia, licet in potentia propinquiore, & quæ facilius ad actum duci potest. Certum est autem, quod quando volumus de aliqua potentia passiva cognoscere, quomodo exeat in operationem, necesse est ut cognoscamus, à quo agente, & quomodo in actum ducatur. Tota igitur quæstio de modo, quo fit intellectus, cadit super agente, à quo intellectus noster passivus ducitur de potentia ad actum intellectus, ipse nanque est pura potentia passiva, ut dictum est, quare non potest seipsum ducere ad actum. Illud autem, quod agit in intellectum, reuera est ipsum obiectum intelligibile, ut Aristoteles dixit in Textu secundo, nimirum entia omnia ut in quarto supposuit, sed quomodo intelligibilia accedant ad mouendum intellectum, non est satis manifestum. Res enim ad intellectum deferri non possunt, nisi per sensus, per sensus autem non transeunt, nisi ipsa composita sensibilia, ut caro, lignum, horum autem quidditates non recipiuntur à sensibus, nos tamen intellectus non solum compositum consusum cognoscit, verum etiam eius quidditatem, ergo cognoscendum est modus, quo intellectus utrunque cognoscit, tunc enim cognoscimus, quomodo fiat intelligere. Huius autem modi cognitio in eo consistit, ut cognoscamus, à quoniam agente offeratur intellectui tum compositum, tum eius quidditas, quæ à sensibus offerri intellectui non videtur, & hoc modo Aristoteles paulatim nos manuducit ad cognitionem intellectus agentis, cuius beneficio noster intellectus quidditates rerum speculatur, & siue cuius cognitione non possumus cognoscere, quomodo fiat intelligere. Cum hoc sit Aristotelis, consilium in hac parte, ipse in primis supponit, quod in quibus non idem est quidditas, & id cuius est quidditas, intellectus utrunque cognoscit. Vnde patet non esse verum, quod docere velit obiectum intellectus, hoc enim potius supponit, & solum modum querit, quo cognoscitur ab intellectu, facit autem in primis quandam consequentiam, cuius antecedens continet quæstionem, consequens vero continet eius quæstionem solutionem. Antecedens autem est illud. *Quoniam autem aliud est magnitudo, & magnitudinis esse, & aqua & aqua esse*, deinde consequens est illud: *Aut alio, aut aliter se habent discernit, ut sensus horum verborum sit, cum quæstio hæc proponatur, quomodo cognoscatur ab intellectu: Aqua, & aqua esse*, id est aqua, & quidditas aquæ, quæ sunt duo distincta cognoscibilia, dicendum est pro respon-

virtute utrunque cognoscit, vel si eadem, saltem alio, & alio modo se habent. Et quia antecedens quæstionem continens, verum est tñ in naturalibus, tum in Mathematicis, in utriusque enim aliud est res ipsa, aliud est quidditas rei vnde & duo exempla adhibet, vnum mathematicum: *Magnitudo, & magnitudinis esse*, alterum naturale: *Aqua, & aqua esse*, ideo Aristoteles separatim in utriusque veritatem declarabit. Prius enim in textu nono, & decimo considerabit hoc in naturalibus, deinde in Textu vndecimo in Mathematicis. Hæc est intentio Aristotelis in his tribus textibus, & series dicendorum, modo singula distinctius consideremus. Textus hic nonus diuidi potest in quatuor particulas. In prima ponitur antecedens illud, in secunda quædam exceptio pertinet ad ipsum antecedens in Tertia consequens, in quarta quædam declaratio antecedens, deinde in textu decimo declarabit consequens, in quo solutio quæstionis continetur, & ita totam difficultatem soluet, quantum pertinet ad res naturales, & mox in textu vndecimo idem faciet, in Mathematicis. In prima parte duo sunt considerata, vnum, quidnam intelligat Aristoteles per *Aquam, & aqua esse*, seu carnem, & carni esse, alterum quid intelligat per eam dictionem: *Aliud*, id est, quam diuersitatem significet. Est communis expositio Latinorum, & Auerrois, ad quam Græci quoque accedere videntur, quod Aristoteles per aquam, & carnem significet singulare, per, aquæ esse, & carni esse significet eius quidditatem, & ipsam vniuersalem, quam sententiam magna pars recentiorum sequitur sed quidam aliter interpretatur, intelligit enim per aquam, & carnem totum ipsum compositum siue sit singulare, siue vniuersale, per aquæ esse, & carni esse essentiam illius, & quidditatem, quæ in sola forma consistit. Hæc autem expositio huic fundamento innititur, quod compositum, cuius esse quidditatem dicimus, non solum dicitur singulare, sed etiam vniuersale, quidditatem enim dicimus non solum huius hominis, sed etiam hominis. Cū igitur Aristoteles hic per carni esse, intelligat formam solam sine materia, & per carnem compositum ex materia, & forma, & huiusmodi fit etiã caro vniuersalis (quis enim negaret carnem vniuersalem consistere ex materia, & forma) sequitur, quod per carnem intelligat non minus carnem vniuersalem, quam singularem. Ego hæc expositionem non probo, & adharendum puto cõmuni opinioni iã declarate, nã aduerus virũ istum habet validissimã rationem sumptã ex verbis Aristotelis in Textu sequente. Ibi enim Arist. dicit, quod intellectus cognoscit carnem merito sensum, at quidditatem carnis merito intellectus agentis (sic enim iste locum illum interpretatur, &

Iacobi Zabarellæ Patauini

ego quoque hanc expositionē fecutus sum) itaque si Aristoteles per carnem significat tam singularem, quā vniuersalem, quomodo verum erit, quod noster intellectus per sensum intelligat carnem vniuersalem siue ope intellectus agentis? certē hoc verum esse non potest, sensus enim sola singularia cognoscit, & ea sola potest offerre intellectui, vniuersale autem fit per abstractionem à suppositis, quæ non fit sine intellectu agente, vt infra declarabimus. Fortasse imaginatiua potest abstrahere vnum sensibile ab alio sensibili, vt magnitudinem à colore, & colorem à magnitudine, sed non vniuersale à suppositis, quia vniuersale non est cognoscibile nisi per intellectum. Sed hic error meo quidem iudicio processit ex ignoratione, quomodo caro sit cum materia, & carni esset siue materia, hoc enim cognito, patebit, quod caro vniuersalis potest aliquo modo dici cum materia, & composita, aliquo etiam modo potest dici forma sine materia, quem modum respexit Aristoteles in Textu nonagesimo secundo primi libri de Cælo, quando dixit, Cælum significat formam; hoc Cælum significat formam in materia, quare ibi apud Aristotelem vniuersale est forma sine materia, hoc igitur quomodo se habeat, est à nobis in præsentia declarandum. Substantiæ compositæ possunt dupliciter considerari, vno modo secundum suum esse existentiam, altero modo secundum esse essentiam, seu quidditatis, ideo duobus etiam modis ad materiam se habeat. Si enim considerentur, prout existunt actu, conilant ex materia & forma, & materia est pars substantiæ ipsarum non minus, quā forma. At si earum quidditatem consideremus, materia non est quidditatis pars sed vehiculum, & conditio, quidditas enim est sola forma, sed quia est conditio necessāria, & essentialis ipsi formæ, vt sit in tali materia, ideo non bene exprimitur quidditas talium per solam formam, sed per formam in tali materia, vt Aristoteles docet in fine proximi primi libri de anima, & nunc in tali definitione accipitur materia, non vt quidditatis pars, sed vt necessaria conditio, & vehiculum quidditatis, sicuti bene declarat Auerroes septimo Metaphysicorum trigesimo quarto, & sumit ex Aristotele in eodem loco. Sic etiam definites Eclipsim dicimus, esse priuationem luminis in luna, nec tamen lunam poni partem quidditatis Eclipsis, sed conditionem necessariam, sine qua non est quidditas Eclipsis, quidditas enim non est luna, sed sola priuatio luminis, non tamen omnis, sed ea tantum, quæ sit in luna, hæc omnia suppono, quia non est de his disputandum in præsentia. Scio quidem Scorum defendere contrariam sententiam, quod materia est pars quidditatis,

vt patet in eius quæstione sextadecima septimi Metaphysicorum, & tertio sententiarum, distinctione vigesima secunda, quæstione vnicâ, cuius sententiam impugnat Zimara in Theoremate nono, sed nobis satis est id in præsentia supponere, vel saltem ex verbis Aristotelis in hoc textu desumere, quod declarans quomodo aliud sit caro, aliud carni esse, dicit caro enim non sine materia; significat igitur quidditatem carnis esse sine materia, videlicet sine materia vt parte, non est enim sine materia vt vehiculo quemadmodum diximus. Est autem animaduertendum, quod nomen hoc essentia, non eodem modo semper sumitur; quandoque enim sumitur pro ipsa quidditate, & hæc reuera est eius propria significatio, qua ratione materia, sicut non est pars quidditatis, ita non dicitur pars essentia; quandoque verò dicitur marem non esse partem quidditatis, sed esse partem essentia, tunc enim sumimus essentiam pro ipsa substantia compositi existentis extra animam, cuius verè pars est ipsa materia, ideo quando dicitur materiam, & formam esse partes essentielles, substantiam compositi actu existentis respicimus, non quidditatem eius, vel si respicimus quidditatem amplè sumimus partem, videlicet pro quacunque definitionis parte, etiam si non sit verè pars quidditatis, sed solum necessaria conditio, & vehiculum, non enim necesse est omnem definitionis partem esse etiam quidditatis partem. Aristoteles igitur hic dicens aliud esse carnem, aliud carni esse, per carnem intelligit ipsam compositum existentem, & per carni esse significat eius quidditatem; sumit enim esse pro essentia, qua confundit essentiam cum quidditate, vt fecit etiam in textu octauo secundi libri, quando dixit *caro id est materia*. Postea verò in postrema parte huius Textus declarans, quomodo sit aliud caro, aliud carni esse, dicit: *Caro enim non sine materia est*, in hoc enim differentia consistit, quod caro habet materiam vt partem sui, at carni esse est sine materia tanquam parte, licet non sit sine materia vt conditione, & vehiculo quidditatis. Hinc sequitur, quod caro hic non sumitur nisi vt singularis, sumitur enim vt res existens, existentia autem non est nisi singularium; & reuera singulare est illud, quod differt à sua quidditate, quia constat ex materia, & forma tanquam partibus, vniuersale autem non fit, dicit enim formam, vt Aristoteles testatur in textu nonagesimo secundo primi libri de Cælo, & singulare dicit formam in materia, ideo Auerroes ibi in Commentario ait, forma est subiectum vniuersalitatis, nam vniuersale, vt homo, est ipsa quidditas individui hominis, & forma formam significat. Potest enim duobus modis exprimi quidditas individui, vno modo confusè per no-

men speciei, altero distinctè per definitionem, & utroque modo eandem rem significamus, nempe quidditatem, & formam. Propterea rectè dicitur, quòd definitio est vniuersalium; rectè etiam dicitur, quòd est singularium existentium extra animam, sicut dixit Aueroes primo de anima Commentario octauo. Si enim quaeratur, cuius nam rei affertur definitio, & cuius nam quidditatem cognoscere volumus, dicendum est, quòd singularium, quæ extra animam sunt, horum enim sunt definitiones, vt ibi dicit Aueroes, & docet Aristoteles in septimo libro Metaphysicorum, id enim, quòd definitur, debet esse ens, & extra animam existens, aliter enim non esset definitio entis, at extra animam non exiit nisi singulare, ideo aliud est quidditas, aliud est id, cuius est quidditas. Si verò consideremus, quòd definitio non dicit totum illud singulare, neque omnia, quæ in eo sunt, sed quidditatem eius tantum, quæ eadem in multis alijs similibus inest, hac ratione dicimus, definitionem esse vniuersalium, non singularium, quia definitio hominis non totum Socratem significat, sed solam eius quidditatem. id est naturam humanam, quæ est in Socrate. Hoc autem perinde est, ac dicere, definitionem esse quidem singularium, non tamen prout singularia sunt, sed ratione naturæ vniuersalis, quæ in eis est. Ideo ratione ipsius vniuersalis dicimus definitionem idem significare, ac definitum, at ratione singularis, dicimus non idem esse quidditatem, & id, cuius est quidditas. Vnde colligimus, quòd Aristoteles hic dicens, aliud esse carnem, aliud carni esse, non potest per carnem intelligere, aliud, quàm singulare, quia si intelligeret vniuersale, falsum diceret, quoniam caro vniuersalis nihil aliud est, quàm illa quidditas, quæ per definitionem significatur, & ab ea non differt nisi per distinctè, & confusè. Si enim caro vniuersalis significat formam sine materia, vt ait Aristoteles primo de Cælo nonagesimosecundo, quidditas autem carnis significat similiter formam sine materia, vt hic Aristoteles asserit, absque dubio idem sunt. Sed aduersus ea, quæ diximus aliquis obijcere possit, quòd Aristoteles septimo Metaphysicorum vigesimo, de singularibus loquens dixit, idem esse quidditatem, & id, cuius est quidditas, quomodo ergo hic inquit, aliud esse carnem, & carni esse? responsum iuniorum est Aueroe in eo Commentario, immò ex Aristotele ipse, qui id dixit propter Platonem, qui ideas ponens ponebat quidditatem loco, & subiecto separatam ab eo, cuius est quidditas, id est à singularibus, Aristoteles autem non sic, non enim vult, quidditatem huius hominis extra ipsum esse, sed in ipso, quia si esset extra, sequeretur,

Iacobi Zab. de Anima.

quòd hic homo non haberet quidditatem. Quando ergo Aristoteles dicit, quòd quidditas idem est cum eo, cuius est quidditas, non intelligit per hoc nisi remotionem positionis Platonis, & vult solum significare, quòd quidditas est in eo, cuius est quidditas, proinde idem subiecto, sed non omnino idem, sicut ipsemet declarat in textu quadagesimoprimo eiusdem libri, necnon Aueroes ibi in Commentario vigesimoprimo, quando dicit, quidditas hominis est homo vno modo, & non est homo alio modo; est homo, quia est forma hominis; non est homo, quia non est composita ex materia, & forma. Quoniam autem ad huius loci declarationem adduximus verba Aristotelis in Textu nonagesimosecundo primi libri de Cælo, quæ reuera magnum lumen hinc loco afferunt notanda est quædam discrepantia in modo loquendi Aristotelis hic, & ibi; hic enim per carnem significat singulare, cuius est quidditas, ibi verò per Cælum significat vniuersale, & ipsam quidditatem. Sed in solis vobis discrimen est, sensus debet idem seruari, hic enim cum sumat carnem vt contradistinctam à carni esse, id est à quidditate carnis, & vt sensibilem, manifestè significat, se eam sumere, vt singularem; ibi verò cum sumat Cælum, vt contradistinctum non amplius à quidditate vt hic, sed ab hoc Cælo singulari, sensibili, manifestum est, quòd sumit Cælum pro forma, & quidditate, & pro vniuersali, quare quod ibi vocat Cælum, hic vocat carni esse, & quod hic carnem vocat, ibi vocat hoc Cælum, sed sententia eadem est, nam & hic, & ibi significare vult discrimen, quod est inter rem, & eius quidditatem. Clara igitur est sententia Aristotelis in prima particula Textus, quando dicit: *Aliud est magnitudo, & magnitudinis esse; & aqua, & aqua esse*, quam alietatem declarat in quarta particula, quando inquit: *Caro enim non sine materia est, sed sicut simum, hoc in hoc*, indiuiduum enim consistit ex materia, & forma, tanquam partibus componentibus, sicut simum significat compositum ex curuitate, & naso. Neque nos conturbat hic modus loquendi: *Hoc in hoc*, cum videatur potius fuisse dicendum, hoc cum hoc, seu hoc, & hoc, indiuiduum enim quamuis ex his duobus consistit, est tamen vnum, quia ex ijs duobus vnum fit, ideo maluit Aristoteles dicere: *Hoc in hoc*, vt hanc vnitatem significaret, quam hoc cum hoc, seu hoc & hoc, ne vnitatem indiuidui negare videretur. Hoc eodem modo loquendi vsus est in illo nonagesimosecundo contextu primi de Cælo, dicens, hoc Cælum esse formam in materia, sed ibidem se declarat dicit etiam, quòd hoc Cælum significat formam mixtam materie, quare

H h a hic

Jacobi Zabarellæ Patauini

hic quoque idem intelligit, dum dicit: *Hoc in hoc, forma in materia, id est, forma mixta cum materia, & rectè dicit: Hoc, ad significandum singularè. Ipse igitur Aristoteles declarauit, quomodo intelligat: Aliud, forma enim siue materia est aliud à seipsa mixta cum materia, & est differentia partium realis, parum rationis; est enim realis diuersitas ratione materia, quæ hic comprehenditur, & non ibi, est autem differentia rationis ex parte formæ, quæ vno modo hic sumitur vt existens in materia, alio modo ibi, vt significans quidditatem rei, ideo loco, & subiecto non distinguuntur caro, & carni esse, sicuti Aristoteles contra Platonem dicebat in Textu vigesimo septimi libri Metaphysicorum.*

Declarauimus hæcenus primam, & quartam huius contextus partem, quarta enim est declaratio primæ. Secunda sequitur, quando Aristoteles dicit: *Sed non in omnibus, in qua exceptionem quandam adducit. In prima enim parte dixerat non idem esse aquam, & aquæ esse, & subiunxerat, ita se habere in alijs multis, nunc addit, quod non in omnibus, sunt enim quædam, in quibus idem est quidditas, & habens quidditatem, tales autem sunt substantiæ abstractæ à materia, vt hic omnes interpretantur, in illis enim idem est quidditas, & id, cuius est quidditas. Causa autem huius discriminis est materia, nam propter materiam fit, vt in habitibus materiam aliud fit res, & rei esse, vt significat Aristoteles in quarta parte huius Textus iam declarata, & clarius in Textu nonagesimo secundo primi libri de Cælo, vbi dicit, quod in habitibus materiam, & sensibilibus, aliud est ipsa secundum se sumpta forma, aliud eadem mixta cum materia; igitur vbi non est materia, ibi idem est res, & rei esse, vt in substantijs abstractis. Simile dictum legitur apud Aristotelem: in octauo contextu octauæ Metaphysicorum, vbi dicit, si homo esset sola anima, idem esset homini esse, & homo. In verbis notandum est, quod quando Aristoteles dicit: *In quibusdam nihil idem est caro, & carni esse, hoc non ita est intelligendum, vt Aristoteles dicat in aliqua carne contingere, vt idem sit caro, & carni esse, hoc enim falsum esset, quia omnis caro constat ex materia, & forma, proinde in omni carne aliud est caro, & carni esse; sed exempli gratia nominat Aristoteles carnem, vt intelligamus non carnem ipsam, & quidditatem carnis; sed simpliciter rem, & rei esse. Dubitatur hoc in loco ob quædam verba Auerrois in digressionem Commentarij quinti, ibi enim dicit, quod omnes intelligentiæ præter primam sunt compositæ ex actu, & potentia, ideo in sola prima verificatur, quod idem est quidditas, & id, cuius est quidditas, in reliquis enim**

differt quodammodo quod quid est, & id, cuius est quod quid est, quomodo igitur hic diximus, quod in abstractis à materia idem est quidditas, & habens quidditatem? hoc dubium licet hic à multis tangatur, tamen reuera transgreditur limites nostræ considerationis, nec omnino ad hunc locum pertinet; hic enim satis est, si duo Aristotelis dicta indubitata veritatem habeant, & neutrum ab hoc dubio labefactetur. Vnum est, quod in aliquibus aliud est quidditas, & habens quidditatem, in habitibus enim materiam hoc negari non potest; alterum est, quod non in omnibus id verum est, hoc autem satis verificatur, etiam si solus, Deus ponatur esse eius modi, quare de alijs intelligentijs non est disputandum, quia concessio toto dubio vt trunque dictum verum manet. Dico tamen ad dubium, in secundis quoque intelligentijs verum esse, quod idem est quidditas, & habens quidditatem, idem non est aliud eo modo, quo hic sumitur aliud, hic enim Aristoteles sumit aliud, prout significat etiam distinctionem realem inter quidditatem, & habens quidditatem, quæ distinctio prouenit à materia, vt iam exposuimus, quare in non habitibus materiam reperi non potest. Quod si in non habitibus materiam alia quædam distinctio detur inter rem, & rei esse, ea ad nos non pertinet, quia satis est, quod non fit illa, quam hic considerat Aristoteles, & quæ à sola materia prouenit. Ratio autem est, quia nulla alia distinctio ad hunc locum pertinet, nisi quæ faciat etiam diuersitatem ipsa rei cognoscibilitate; nam caro cum sit materialis, est sensibilis, at quidditas carnis, cum sit sine materia, non est sensibilis, sed solum intelligibilis. Ex his igitur oritur questio opportuna hoc in loco, quomodo ambo ab intellectu nostro cognoscantur, cum sint in diuersis gradibus cognoscibilitatis. In secundis autem intelligentijs licet aliqua sit differentia inter rem, & rei esse, non est tamen talis, quæ variet gradum cognoscibilitatis, quia tam ipsa intelligentia, quam eius quidditas est intelligibilis tantum, & neutra est sensibilis. Ex ipsis quoque Auerrois verbis in dicto loco colligitur solutio dubij, non enim dicit simpliciter Auerroes; quod in secundis intelligentijs aliud fit res, & rei esse, sed dicit, quodammodo, ea enim non est differentia realis, qualem hic Aristoteles intelligit, & quæ in solis datur materialibus. Vult autem per id significare Auerroes, quod intelligentia secundæ dicitur compositæ ex actu, & potentia, quareque præter actum proprium habent etiam defectum maioris entitatis, & actus sublimioris, qui est in prima intelligentia, ad quam referendam dicitur intelligentia inferior: et sic

in potentia. Hæc autem compositio ex actu, & potentia, est improprie dicta compositio, est enim (vt ego puto) non ex re. & re, id est non ex positivo, & positivo, sed ex positivo, & privatio, sicuti tenet Scotus prima sententiarum distinctione octaua, qua sione secunda. Non est igitur vera distinctio inter rem, & rei esse, quia quidditas est solus ille actus, habens autem quidditatem est illud compositum ex actu, & privatione adiecta, quare non est differentia realis, proinde non variat gradum cognoscibilitatis, vt antea diximus. Superest tertia textus particula declaranda, quæ est: *Aut alio, aut aliter se habente discernit*, quibus verbis continetur consequens ab Aristotele illatum ex prima particula, vt consequentia talis sit. Aliud est caro, & carne esse, ergo intellectus hæc cognoscit vel alio, vel eodem aliter se habente. Certum est enim, quod subiectum huius consequentis non est aliud, quam intellectus, idque nobis ante omnia statuendum est propter multorum errores, quos in sequenti textu conuincit Aristoteles, & est manifestum ex ipso orationis contextu, nam in fine Textus septimi, dixerat Aristoteles: *Intellectus autem separabilis est*, deinde in Textu octauo dixit: *Postquam singula factus est*, deinde in fine eiusdem octauo: *Es ipse autem seorsum tunc potest intelligere*, quare etiam verba hæc debemus ad eandem nominatum casum referre, & dicere, intellectus discernit hæc aut alio, aut eodem aliter se habente; nam de cognitione intellectus fermo est, & de modo quo intellectus dicitur intelligere. Illorum autem verborum: *Aut alio aut, aliter se habente*. Varius potest esse sensus, possunt enim intelligi de eo, quo intellectus vtriusque instrumentum siue, vt mediator ad intelligendum, vt Aristoteles dicit, vel vtriusque alio, & alio ad discernendam carnem, & quidditatem carnis, vel eodem aliter se habente. Possunt etiam intelligi de momento, à quo patitur intellectus, & recipit hæc duo, siue de exitante intellectu ad eam in intellectu, vt sensus sit, aut ab alio, & alio recipit hoc duo, aut ab eodem aliter se habente. Videtur etiam hæc verba trahi posse ad diuersas partes, siue potentias intellectus, si partes, ac potentias variabiles, videlicet aut alia, & alia sui parte vtriusque discernens, vel eadem aliter, & aliter disposita. Sunt etiam, qui dicant, hæc verba esse intelligenda vnde aliter de omni eo, quod sit præcipua ratio intelligendi, siue illud sit mouens, siue ipsemet intellectus patiens, siue quoduis aliud, quare hæc accepti videtur alias omnes iam dictas sua communitate complecti, & senserunt, vel intellectus hæc duo discernit oportet, & aliter, quod sit præcipua ratio intelligendi, vel eiusdem oportet tamen, & aliter disposita. Horum omnium sententia quædam vniuersa sit, maxime in

tu sequente considerabimus; vbi Aristoteles ipse verba huius consequentis declarabit, nunc satis sit, hanc difficultatem tetigisse. Dubitatur aduersus hanc consequentiam Aristotelis, aliud est caro, & carni esse, ergo intellectus hæc discernit, aut alio, aut eodem aliter se habente; nam si valeret, dicerem similiter, aliud est albedo, aliud nigredo, ergo vilius vtriusque videt vel alio, vel eodem aliter se habente, hoc tamen falsum est, quoniam vilius eadem virtute, & eodem modo se habente videt vtriusque. Similiter aliud est equus, aliud est lapis, ergo intellectus hæc duo intelligit, vel alio, vel eodem aliter se habente, non valet, quia eadem virtute, & ipsæ ministrantibus, & concurrentibus cognoscitur à nostro intellectu equus, & lapis. Ad hoc sumenda est responsio ex iis, quæ proximè dicta sunt, quando enim Aristoteles inquit, aliud esse carnem, & carni esse, non quous modo aliud intelligit, sed tali alicui, quæ variet etiam gradum cognoscibilitatis, hoc modo aliud est caro, aliud est carni esse, quia caro est cum materia, & habet esse sensibile, carni esse est sine materia, & habet esse intelligibile. Est igitur talis diuersitas, quæ facit varium ordinem, & varium gradum cognoscibilitatis, consistit enim in abstractione, vel non abstractione à materia, & facit res diuersas non vt res, sed vt cognoscibiles, & tunc valet, ergo alio, aut eodem aliter se habente cognoscuntur. Albedo autem, & nigredo sunt quidem res diuersæ, sed non quatenus cognoscibiles à vili, sunt enim in eodem ordine, & in eodem gradu cognoscibilitatis respectu vilius. Sic equus, & lapis sunt in eodem ordine cognoscibilitatis respectu intellectus, sunt enim vel æque cum materia, vel æque sine materia, quare non sequitur, quod debeant cognosci alio, aut eodem aliter se habente, immò cognoscuntur eodem, & eodem modo se habente. Ideo notandum est, quod Aristoteles non fuit artificiosè remissit declarationem primæ partis ad finem contextus, poterat enim post primam partem statim subiungere eius declarationem, & dicere aliud est aqua, & aquæ esse, aliud caro, & carni esse, nam caro cum materia est, carni esse est sine materia, sed hæc declarationem remissit ad finem textus, vt statim post consequens adduceretur, & esset talis declaratio, quæ simul ostenderet validitatem consequentiae & esset veluti ipsius consequentiae probatio, vt etiam indicat dictio illa: *Enim*, quæ non solum reddidit rationem, cur aliud sit caro, & carni esse, sed etiam cur sequatur, quod oportet, vel alio, & alio vtriusque discerni, vel eodem aliter, & aliter se habente.

Iacobi Zabarellæ Patauini

TEXTVS X.

Sensitiuo igitur frigidum, & calidum iudicat, & quorum ratio quædam ipsa caro. Alio autem, aut separabili, aut vt circumflexa se habet ad seipsam, cum extensa fuerit, carni esse discernit.



VID faciat Aristoteles in hoc textu non est obsecrum, declarat enim consequens in præcedenti Textu illatum, quod fuit: *Aut alio, aut eodem aliter se habente discernit*. Applicat enim hoc intellectui, & considerat vtrum duorum potius dicendum sit, in modo determinat vtrunque verè dici posse, videlicet tum alio, & alio cognosci carnem, & carni esse, tum etiam eodem aliter se habente. Sententia tamen Aristotelis in hoc textu difficilissima est ad intelligendum, vt ostendit varietas expositionum, quarum nulla mihi satisfacere potuit, proinde ego aliquid aliud excogitare coactus sum. Videamus igitur in primis quid alij dixerint.

Latini omnes, & Aueroes ita interpretantur, trahunt verba ad animam in vniuersum, non ad intellectum solum, vt omnium verborum sententia hæc sit: Anima cognoscit, & carnem, & carni esse, idque duobus modis, aut enim seorsum cognoscit singulare, & seorsum vniuersale, aut cum comparatione ipsorum inter se. Si igitur de anima loquamur vt separatim cognoscente vtrunque, dicendum est, quod alio, id est alia sui parte cognoscit singulare, nempe parte sensitua, & alia vniuersale, nempe intellectiua parte. Si verò de anima loquamur comparante inter se singulare, & vniuersale, tunc dicendum est, quod eadem sui parte vtrunque cognoscit aliter tamen, & aliter se habente. Necessè est enim, vt si anima comparat duo inter se, cognoscat vtrunque se eundem eandem sui potentiam, hæc autem non potest esse nisi potentia intellectiua; aliter tamen se habet intellectus in vtriusque cognitione, sicuti eadem linea diuersis modis se habet, dum prius consideratur vt flexa deinde vt extensa, & facta recta. Ita etiam intellectus, dum intelligit vniuersale, comparatur lineæ rectæ, dum verò intelligit singulare, comparatur lineæ flexæ. Huius similitudinis rationem talem affert Sanctus Thomas, quia intellectus prius recta fertur in quidditatem, vt in obiectum proprium, ideo cognitio quidditatis comparatur ab Aristotele cum lineæ recta; postea verò per reflexionem, & retrospicionem ad

phantasmata cognoscit etiam singulare, ideo cognitio carnis, id est compositi singularis tribuitur ab Aristotele lineæ flexæ.

Aueroes tamen diuersus est in exponenda hac similitudine cum lineæ recta, & flexa, nam cum alij tribuant lineæ flexæ cognitionem carnis, rectæ verò cognitionem carni esse, Aueroes à prauo suo codice deceptus trahit, & rectam, & flexam ad cognitionem solius quidditatis, & dicit, quòd quando intellectus intelligit primò quidditatem carnis, vel hominis, ea cognitio similis est lineæ rectæ; cum autem ea quidditatem resoluit in aliam quidditatem, & querit quidditatem quidditatis, vt cum querit definitionem animalis positi in hominis definitione, donec ad simplicissimam quidditatem perueniat, tunc comparatur lineæ flexæ. Quæ Auerois expositio est omnino dimittenda, cum innitatur codici deprauato; nam mens Aristotelis est, quòd lineæ recta, & lineæ flexa assimiletur vtrique cognitioni, non alteri solum, videlicet vna cognitioni carnis, altera cognitione quidditatis carnis. Græci in eo cum Latinis consentiunt, quòd cognitionem carnis tribuunt lineæ flexæ, cognitionem autem quidditatis tribuunt lineæ rectæ, sed rationem diuersam afferunt huius similitudinis. Nam Simplicius dicit, quòd intellectus cognoscens quidditatem ideo comparatur lineæ rectæ, quia in ea cognitione non iungitur sensibus, sed manet in sua rectitudine, & puritate, cognoscens autem ipsum compositum vt carnem comparatur lineæ flexæ, quia iungitur sensibus, & phantasmatibus, & sic modo quodam egreditur e sua puritate, & flexatur, ac duplicatur in hac sua conuersione ad sensus, quemadmodum lineæ dum frangitur duplicatur. Themistius verò aliam rationem reddit; dicit enim intellectus intelligendo fit res ipsa, ideo si quidditatem intelligat, quæ est simplex, cum sit sola forma siue materia, tunc ipse quoque simplex est, si verò intelligat carnem, quæ ex materia, & forma constat, fit etiam ipse compositus, & comparatur lineæ flexæ, & fractæ, nam lineæ fracta habet quandam compositionem, at lineæ recta est simplex. Sunt etiam qui dicunt, Græcos consentire cum Latinis in hoc, quòd Aristoteles loquatur de cognitione animæ in vniuersum, non solius intellectus, & dicat animam cognoscere carnem sensu, & carni esse intellectum. Sed mihi non constat, quòd hoc Græci dixerint, nã si eos omnes legamus, tribuunt intellectui vtramque cognitionem, sed non animæ in communi, dicunt enim intellectum sensitiuo carnem indicare, seipso autem quidditatem carnis. Propterea mihi videntur Græci vacare ea reprehensione, cui Latini omnes obnoxij sunt; non est enim admittenda ea expositio, quòd anima vniuersè sumpta iudicet carnem sensu, &

su, & carni esse intellectu; iam enim in textu præcedente notauimus, quòd Aristoteles loquitur de sola cognitione intellectus, non de cognitione animæ in viuensum. Quare series verborum Aristotelis nos omnino cogit ita interpretari; intellectus sensitiuo carnem indicat, quam veritatè plures posteriores philosophi animaduertent; si quis autem Græcorum hac in re lapsus est, huius fuit solus Alexander, qui in primo suo libro de anima capite de intellectu secundum actum, ita videtur locum hunc interpretari, vt soli sensui tribuat cognitionem singularis, & carnis, soli intellectui cognitionem viuentalis, & quidditatis, ideo rectè reprehenditur hic à Ioanne Grammatico qui cognouit, quòd Aristoteles hic vtramque cognitionem tribuit intellectui, licet ipse quoque allucinetur, quòd tribuit Aristoteli, quòd tali ratione vtatur. Intellectus cognoscit immaterialia, ergo multo magis debet cognoscere materialia, & viliora; hæc enim ratione que Aristotelis est, neque Aristotele digna.

Potius enim conueria consequentia valida est; cognoscit materialia, ergo multo magis immaterialia, quæ fuit consequentia Themistii, necnon etiam Auerois in digressionem textus trigesimali, sed de hoc aliàs. Rectè autem in hoc sensit Ioannes, cum dixit intellectum cognoscere etiam singularia. Peccat præterea Latinorum expositio, quia non est verum, quòd intellectus tunc solum intelligat singulare, quando comparat ipsum cum viuentali, imo etiam separatim cognoscit singulare, vt loco suo ostendimus, & hoc significat hic Aristoteles, dum dicit intellectum iudicare carnem sensitiuo, id est per sensitiuum; significat enim, quòd etiam separatim cognoscitur singulare ab intellectu. Clarus est etiam ex dictis aliis Latinorum error, cum dicunt, quod verba illa: *alio, vel aliter se habente*, significant alia sui parte, vel eadem aliter se habente. Aristoteles enim loquitur de cognitione unius tantum partis animæ, nempe intellectus, cum dicit intellectum cognoscere carnem sensitiuo, & in textu præcedente proposuerit hoc considerandum de cognitione solius intellectus, ut ibi ostendimus. Alius est præterea communis omnium Latinorum, & Græcorum error qui cognitionem quidditatis attribuunt lineæ rectæ, cognitionem autem carnis lineæ flexæ, cum potius è contrariò res se habeat, nam Aristoteles tribuit cognitionem carnis intellectui se habente in lineæ rectæ, cognitionem autem quidditatis tribuit eidem se habenti in lineæ flexæ, ut patet ex dependentibus verbis Aristotelis in textu. Dicit enim, intellectum cognoscere carnem esse, sicut circumflexa se habet ad rectam, refert ergo cognitionem reflexam ad carnem esse, rectam vero ad carnem. Id autem non est prætereundum, quòd si illa cõ-

munis expositio admitteretur, accipièda esset ratio a Græcis assignata, non illa, quam Latini adduxerunt, potius enim dicèdum esset, quòd cognitio carnis dicitur flexa, quia intellectu s, dum cognoscit singulare, flectit se ad phantasiam, quam quod prius directè feratur in quidditatem carnis, deinde per reflexionem cognoscit carnem, ut D. Thomas dicebat, intellectus enim prius cognoscit singulare, postea eius quidditatem, ut mox in questione demonstrabimus.

Recentior quidam, ita locum hunc interpretatur. Dicit Aristotelem loqui de sola cognitione intellectus, & in hoc bene sentit, tribuit enim intellectui cognitionem, & viuentalis, & particularis, in alio quoque bene sentit, cum dicit, cognitionem singularis ab Aristotele comparari cum linea recta, cognitionem autem viuentalis, & quidditatis comparari cum linea flexa. Postea verò declarans, quomodo ista cognitio dicatur fieri alio, vel eadem aliter se habente, dicit proprium esse sensum cognoscere singularia, tamen intellectum quoque singularia, quatenus vititur sensibus, vt instrumentis, ac ministris, sed non propria ratione, nam propria ratione cognoscit viuentalia, & quidditatem, quo fit, vt dux sint uirtutes cognoscentes singulare, sensus quidem propria ratione, intellectus autem quatenus utitur sensu, vt instrumento. Aristoteles igitur dicit, quòd intellectus cognoscit carnem sensitiuo, id est utens ministerio partis sensitivæ; quidditas autem ab intellectu cognoscitur tum alio, tum eodem aliter se habente, nam si respiciamus eam uirtutem, quæ proprie cognoscit carnem, nempe sensum, tunc dicimus quidditatem cognosci alio, id est diuerso a sensu, & separato a sensu, cognoscitur enim intellectu si autem respiciamus eam uirtutem, quæ cognoscit singulare per ministerium sensus, tunc dicimus eadem uirtute cognosci carnem, & quidditatem aliter tamen se habente, idem enim intellectus cognoscit carnem, & carni esse, sed carnem utens sensitiuo quidditatem autem propria ratione.

Declarans autem similitudinè lineæ rectæ, & flexæ dicit, quòd intellectus extenditur quodammodo ad sensum per lineam rectam ad apprehendendum singulare, veluti cum aliquis extendit manum ad aliquid apprehendendum. Postea verò incipit abstrahere viuentalia, & quidditatem propria uirtute, ideo uidetur, quodammodo manum retrahere, & ad seipsum se flectere, quare cognitio quidditatis; tunc dicitur similis lineæ flexæ. Hinc colligit, quòd cum dicimus alio & alio, vel eodem aliter se habente, partim significamus, vt instrumento, partim ut præcipua ratione operandi cum enim dicimus, fabrum aliquid efficere malleo, significamus, ut instrumento, cum au-

ro ope sensitui, carni esse ope intellectus agentis. In hac expositione illud proba, quod Aristoteles loquitur de cognitione solus intellectus, hoc enim verissimum est. Illud quoque mihi mirum in modum placet, quod dicitur de intellectu agente, credo enim re vera Aristotelem ad eum respicere. Sed in reliquis habeo contra eam plures instantias valde efficaces. Primum enim, quando dicit, Aristotelem significare precipuam rationem intelligendi, dum dicit alio, aut aliter se habente, fortasse si inquirere vellemus, quoniam dicitur esse precipua ratio intelligendi, ea nulla alia esset, quam ipse intellectus possibilis, qui ex sua natura talis est, ut possit omnia recipere, omnia intelligere, & tam carnem, quam carni esse. Quamvis enim eget multis aliis auxiliariis, & ministrantibus, ipse tamen est appellandus precipua ratio intelligendi, præsertim, quia licet ad recipiendum indigeat alijs tamen ad iudicandam speciem ipsam receptam, an quo precipue consistit ipsa intellectio, ipse sibi sufficiens est. Propterea non videretur verum, quod intelligat compositum sensituum, ut precipua ratione intelligendi. Sed omitamus nunc questionem hanc de precipua ratione intelligendi, adhuc ea sententia consistere non potest. Petam enim, quoniam sit precipua ratio intelligendi quidditatem, an intellectus agens, an possibilis; si agens, ergo saluum est id, quod in postrema parte dicitur ab Aristotele, quod intellectus possibilis seipso aliter se habente intelligit carni esse, & carnem, non enim verum est, quod seipso, ut precipua ratione intelligendi. Si vero ipse possibilis, tunc alterum prius Aristotelis dictum falsum erit, quando dicit alio, id est intellectu agente cognoscit carni esse, non enim verum erit, quod intellectu agente cognoscit, ut precipua ratione intelligendi. Similiter quaeramus, quoniam sit precipua ratio intelligendi carnem; an intellectus possibilis; an sensituum, eadem enim de his ratio fortisabitur. Vnde patet, esse in hac expositione magnam aequiuocationem, quoniam ipsa intellectio duo considerantur, intellectus ipse intelligens, & id, quo intelligit; de primo Aristoteles non querit, sed supponit intellectum esse illum, qui cognoscit, & carnem, & carni esse, ideo tota quaestio est de eo, quo intelligit, tanquam de re diuersa ab intellectu, qui intelligit. Ergo si in quaestione non includitur id, quod intelligit, sed solum id, quo intelligit, etiam in responsione non potest Aristoteles intelligere ipsummet intellectum, & dicere, quod seipso aliter se habente, quia ipse in intellectioe concurrit, ut intelligens, non ut quo intelligit, quare nulla eius mentio facienda est in solutione quaestionis. Praeterea, quando Aristoteles dicit: alio, certum est, hanc dictionem esse re latiuam; aliud enim hic sumitur pro diuerso,

diuersum autem ab aliquo diuersum est, alio igitur a quo non potest aliter exponi, quam alio a sensitui, sensituum enim proximè nominauerat, & orationis continuatio hoc vult, sensitui enim carnem cognoscit alio autem a sensitui quidditatem carnis, ergo quando subiungit: *Vel eodem aliter se habente*, (subintelligitur enim eodem) necesse est illam quoque dictionem: *eodem*, cum sit relatiua, ad idè referri, ad quod illa dicitio, alio, videlicet ad sensiuum, accipiantur enim hic ut opposita alio, & eodem, quando ad eundem rem iunt referenda. Sententia ergo erit hæc, eodem autè sensitui aliter se habente, cognoscit quidditatem, quod tamen nullo pacto dicendum est. Et confirmatur: quia secundum expositionem dictionis illa (alio) accipitur hic communius, quoniam in textu præcedente, ibi enim accipiebatur, ut contradistincta ab eodem aliter se habente, hic verò sumitur communiter ad utrumque sensum, quia subiungitur ab Aristotele in eodè duos sensus, cum dicat: *Aut separabilis, aut, ut in circumflexum se habet, &c.* quasi dicat, alio, altero duorum modorum, cum igitur illa dictione *videtur*, contineatur sub illa dictione, alio, tanquam membrum diuidens sed communè diuisio, & dictione illa, alio, ad sensiuum referatur, necesse est illam quoque dictionem *videtur*, ad sensiuum referri, ut sensus verborum sit, alio, vel realiter separato a sensitui, vel eodem cum sensitui aliter tamen se habente, seu alio tamen secundum rationem. Quando igitur Aristoteles dicit: *eodem aliter se habente*, non potest significare ipsum intellectum possibilem, quia hic non est idem cum sensitui, sed realiter distinctus ab eo. Praeterea, admissio etiam, quod Aristoteles significare possit ipsam intellectum possibilem, tamen non video, quomodo hic appellari possit, aliter se habens, potentiam enim habet aequalem, & in differente ad cognoscendam carnem, & quidditatem carnis, neque in eo inspicitur hæc differentia secundum rationem, sed in alijs extra eum, hoc autem non potest facere ipsum appellari aliter se habentem, quia si iusticeret dicere, quod intellectus possibilis aliter se habet ut patitur ab intellectu agente, aliter ut patitur a sensitui, similiter satis esset dicere, aliter se habet, ut recipit carnem, aliter ut recipit quidditatem carnis, hoc tamen non sufficit, ergo multo minus illud, cum extrinsecum sit. Nam apparet quidem esse diuersa agentia, a quibus patitur, & diuersa esse res, quas recipit, sed non apparet diuersitas in ipso recipiente, prout patitur ab hoc, & ab illo. Intero fortasse intellectus possibilis non patitur ab intellectu agente, sed solum aphantasmate; si dicamus, quod intellectus agens non agit in ipsum, sed solum in phantasmata, ut ea illi referat, sed de hoc loquamur alias.

Iacobi Zabarellæ Patauini

His omnis difficultatibus coactus ego aliâ excogitavi expositionem, quæ nemini quidē cognita fuit, mihi tamen mirum in modum iarsafacit, quia omnem difficultatem tollere videtur. Dixi in principio textus noni, Aristotelem in hac parte velle declarare modū, quo fit intelligere, & huius cognitionem consistere in cognitione agentis, a quo mouetur intellectus, & de potentia ad actum ducatur. To ra igitur præfens Aristotelis quæstio est de agente, & quando in textu præcedente dixit: *Aut alio, aut aliter se habente discernit*, puto hūc modum loquendi significasse agens, a quo intellectus mouetur, ut sensus illius consequentis fuerit iste. Intellectus uel ab alio, & alio agente recipit cognitionem carnis, & quidditatis carnis, uel ab eodem aliter se habente, nūc igitur declarans consequens hoc Aristoteles, docet utrumque membrum verum esse, & sententia totius textus clara erit, si prius ipsam præi veritatem declarauerimus, de mouente intellectum, deinde ei uerba Aristotelis aptauerimus. Rei ueritas hæc est, a quo mouetur intellectus, semper est phantasma actu existens in phantasia, ut asserit Aristoteles in textu trigésimo, & trigésimonono huius libri, necesse est igitur, ut intellectus intelligens tum carnem tum quidditatem carnis, semper a phantasma te moueatur. Discrimen autem est, quoniam phantasma secundum propriam uirtutem nō habet uim imprimendi in intellectu aliud, quam singulare consulum, & compositum, quia phantasma est rei singularis, quatenus est singularis; ad imprimendam autem in intellectu quidditatem carnis phantasma non est insufficientis (secundum propriam) uirtutem, sed oportet, ut illustretur ab intellectu agente, sic enim illustratum mouet intellectum possibilem, & producit cognitionem uniuersalis, & quidditatis. Lumen enim intellectus agentis nihil aliud facit, nisi quod distinguit ea, quæ in illo phantasmate erant confusa, adeo ut intellectus possibilis non solum inspicat phantasma illud ut compositum, & consulum, sed etiam possit distincte intueri omnia, quæ in eo sunt, & essentialia partes, & formæ conceptus uniuersales, & unum concipere dimissis aliis, quod dicitur abstrahere. Ut quando offertur intellectui phantasma equi, facit intellectus agens, ut reluceat in eo natura corporis distincta a natura uiuentis, & hæc distincta a natura animalis, & hæc a natura equi, & hæc distincta a natura coloris, & a natura magnitudinis, & omnium quæ sunt in equo. Hæc igitur est rei ueritas, cui omnia dicta Aristotelis iurificè consonant. Quarit enim, an caro, & carni esse, cognoscatur ab intellectu nostro alio, & alio mouente, an eodem existente in uotore, aliter tamen, & aliter se habente, respondet utrumque uerè dici posse. Ad quod declarandum sumus in pri-

mis, quod caro, id est ipsum singulare compositum cognoscitur. Solo sensiuo, id est per motionem factam a phantasia, idque profert tanquam manifestum. Deinde ad quidditatem transiens dicit, eam cognosci ab intellectu nostro, tum ope alterius mouentis diuersi a sensiuo, nēpe ope intellectus agentis, qui a phantasia diuersus est, ac separatus; tum etiam eadē phantasia mouente, aliter tamen se habente, idem enim phantasma uirtute propria facit in intellectu cognitionem carnis; ut autem illustratum ab intellectu agente producit in intellectu possibili cognitionem quidditatis carnis. Noiter igitur intellectus ab eodē phantasma recipit & carnem, & carni esse, aliter tamen se habente, uidelicet, ut propria uirtute, & ut illustrato ab intellectu agente. Sed animaduertendum est, quod intellectus (ut aliis diximus) in duobus consistit, in receptione speciei, & in eiusdem iudicatione. Si solum receptionem spectemus, tunc uerum est, quod, & intellectus agens, & phantasmata habent locum agentis respectu intellectus; at si iudicationem respiciamus, id non amplius uerum est, efficit enim hanc ipsemet intellectus possibilis, qui dummodo ab agente externo spectari recipiat, ualet ipse eam propriis uinibus iudicare. Propterea præfens quæstio Aristotelis est quidem de agente respectu impressionis, sed non est de agente respectu totius intellectus, quare dum uniuersam intellectus respiciamus, melius fortasse est, ut nomine communiori utamur, quam nomine agentis, ut si dicamus, quæstionem esse de auxiliante externo, siue de excitante intellectum ad intellectus, dummodo talem excitationem intel ligamus, per quam offeratur intellectui possibile obiectum ipsum intelligibile, de hoc enim offerente, & excitante est hæc quæstio Aristotelis. Et hoc fortasse in causa fuit, cur Aristoteles nō maluerit ablatiuo absoluto, quam cū propositione ab, & dicere potius alio, quam ab alio; quia hoc, de quo est quæstio, non est omnino agens, sed partim est agens, partim non est agens, hic enim modus loquendi uim habet significandi, auxilio alieuius externi, auxilians autem debet in hoc uno sensu accipi, uidelicet, quod moueat intellectum offerendo obiectum illud duplex, scilicet rem, & quidditatem rei. Secundum hanc expositionem facillimum erit; interpretari comparisonem ab Aristotele factam cum linea recta, & flexa, ut mox in uerborum declaratione ostendemus, quæ nunc ordinatim expendere ag gredimur. In principio textus declarat Aristoteles, quomodo ab intellectu cognoscatur caro, deinde ostendit etiam, quomodo cognoscatur carni esse. Primum ut per se notum præponere uideretur, quod intellectus cognoscit propositum solo sensiuo, id est solius phantasma

matis auxilio. Quasi dicat, cognitio carnis nō est magnum quid, neque difficile, patet enim eam fieri per motionem factam a solo phantasmate, & quia inquit, *iudicat*, non de sola receptione loquitur, sed simul etiam de iudicatione, ideo non dicit a sensitivo, quia hoc nō omnino est agens respectu intellectōis, sed dicit, *sensitivo*, id est auxilio sensitivæ partis, a qua officuntur intellectui phantasmata rerum singularium sensibilium. Hæc autem significare volens Aristoteles, nominat hic ipsa accidēta, quorum beneficio sentiuntur composita, singularia, substantia enim est sensibilis per accidens, quia sentitur non per speciem propriam, sed per speciem accidentis, quod per se primo sensibile est, movet enim oculum color patietis, sed simul cum eo fertur ad oculum totum ipsum compositum colorem. Ideo Aristoteles nominat accidentia dicens: *Calidum, & frigidum*, ut illa, per quæ compositum singulare senti dicitur. Et ut significaret, hæc exempli gratia allata esse ad denotandam ipsam substantiam subiectam, uti carnem, ideo subiungit: *Et quorum ratio quedam est ipsa caro*, sumens rationem pro ipsa commissione harum qualitatum, & proportionem, in qua consistit propria temperies carnis, per quam caro est sensibilis sentu tactus. Ut sensus verborum sit. Sensitivo cognoscit qualitates ipsas, calidum, & frigidum, & quæcumque sint, quarum proportio, ac temperamentum constituit ipsam carnem, & eam senti facit, sic omnes interpretantur illam dictionem, *ratio*, præter Simplicium, qui dicit eam accipi pro causa immediata; causa autem immediata accidentis est subiectum eius, ideo Aristoteles dicit, *calidum, & frigidum*, quorum ratio, id est causa, est ipsam subiectum, ut caro. Sed hæc expositio admittenda non est, quia sequeretur, hic accipi calidum, & frigidum, ut cognoscibile distinctum a substantia composita, & sic tria cognoscibilia hic in considerationem caderent, accidentia, compositum subiectum, & eius quidditas; Aristoteles tamen de duobus tantum loquitur, videlicet de composito, & de eius quidditate. Ideo quod hic de accidentibus dicit, id dicit ad de notandum ipsum compositum singulare, quod merito ipsorum sensibile est, & iure confundit accidentia cum composito singulari, quia sunt in eodem gradu cognoscibilitatis sunt enim similiter sensibilia, & intelligibilia per auxilium solius partis sensitivæ. Quod si aliam habent differentiam, eius consideratio ad hunc locum minime pertinet. *Alia autem, aut separabili*. Postquam dixit de carne, quod intellectus eam cognoscit auxilio sensitivi, nunc transit ad quid dicitatem carnis, & accedit ad questionis dissolutionem. Quæstio enim in hoc consistebat, an quidditas cognoscatur per aliud, id est per duicivum ab eo, per quod cognosci-

tur caro, videlicet per diversum a sensitivo, an per idem sensitivum aliter se habens. Docet Aristoteles, dici posse vtrunque, ideo sumit illam dictionem, *alio*, in communi ad utrunque: nam dicimus aliquid esse aliud ab aliquo, quando differt realiter; dicimus etiam esse aliud, quando differt secundum rationem tantum. Inquit ergo Aristoteles. Intellectus sensitivo iudicat carnem, alio autem differt carni esse, sed subiungit, quod illud, *alio*, potest dupliciter intelligi, & vtrunque in præsentia verum est, aut enim intelligimus, *alio*, id est separato, & realiter distincto (nam *separabili*, hic sumitur pro separato) & sic respicientes intellectum agentem, verè dicimus, intellectum nostrum cognoscere carnem esse per aliud, quod est realiter distinctum a sensitivo, aut intelligimus, *alio*, id est distincto secundum solam rationem, sed eodem realiter, & hoc quoque verum est, nam eodem sensitivo auxiliante cognoscitur carnem esse, eodem tamen aliter se habente, videlicet ut illuminato ab intellectu agente. Quare videre possumus, quam bene omnia continentur secundum hanc expositionem, cum hæc duæ dictiones, *alio*, & *eodem*, quæ sunt respectivæ, referantur similiter ad idem, videlicet ad sensitivum, sicuti re vera debent referri, quia sensus hic esse debet, vel alio realiter a sensitivo, vel eodem sensitivo, quod tamen sit aliud secundum rationem. Sed Aristoteles loco dicens, aliter se habente, eandem sententiam circumferibit, & ipsam refert per similitudinem lineæ rectæ, & flexæ, quæ certè ad proporsum declarandum est accommodatissima, quia per eam optimè significatur identitas realis cum differentia secundum rationem. Sumit ergo unam, & eandem lineam realiter, quam comparat cum eodem sensitivo, videlicet cum phantasia, a qua intellectus noiter recipit, & carnem, & carni esse, & considerans eandem lineam, eam ut flexam, tum ut extensam, & rectam, quæ est distinctio secundum rationem, comparat rectam sensitivo producente cognitionem carnis, & flexam eidem sensitivo producente cognitionem quidditatis carnis. Phantasia enim propria virtute movens intellectum ad cognitionem carnis iure assimilatur lineæ rectæ, quia rectus, & simplex est transitus a phantasmate ad intellectum possibilem, sed cognitio quidditatis fit cum reflexione, lumen enim ab intellectu agente proiectum in phantasmam reflectitur quodammodo, & frangitur, & transit simul cum phantasmate ad intellectum possibilem. Quemadmodum color speculi propria virtute agit rectè in oculum imprimendo speciem suam, sed radij Solis in speculo fracti reflectuntur ad oculum simul cum proprio speculi colore, & sic cernuntur per lineam fractam. Aduertendum autem, quod Græcum participium, *κατασφαιρα*, hic non bene vertitur,

Iacobi Zabarellæ Patauini

tur, *circumflexa*, sed dicendum est, *fracta*, a verbo, *σπάζω*, quod est, *frango*, non enim ad propositum pertinet considerare lineam circula-rem, sed solum fractam, vnde patet conueni-entissimam esse omnis verbis Aristotelis expo-sitionem nostram, cum ei omnia minime con-sonent. Est etiam notanda locutio Aristote-- s, qui non dicit, ut linea fracta se habet ad re-ctam, sed eandem numero lineam accipiēs di-*cit: Vt fracta ad seipsam se habet, et extensa fuerit*, significare volens idem realiter, quod distin-guat solum secundum rationem. Innuit en-*im phantasiam, quæ producit cognitionem quidditatis in intellectu cum hac differentia a seipsa producente cognitionem compositi; Cum qua se habet linea fracta ad seipsam exte-*sam, & rectam, producit enim cognitionem carnis ad modum lineæ rectæ, & cognitionē quidditatis ad modum lineæ flexæ. Sed aduer-*sus id quod diximus, scilicet Aristotelem dicentem, *separabili*, innuere, intellectum agē-*tem, quidam insurgit obijciens, quod nihil ad huc cognoscimus de intellectu agente, quare non est credendum, quod hic Aristoteles de ipso loquatur. Ad hoc tamen facile est respon-*dere. Dicimus enim, quod licet Aristoteles, nondum egerit de intellectu agente, tamen paulo post de ipso locutus est, ideo nunc inci-*pit nos paulatim manuducere ad eius cog-*nitionem, & leuiter ipsum tangere, tanquā mox declarandum. Non enim poterat Aristoteles declarare, quomodo a nostro intellectu cogno-*scatur quidditas, nisi aliquam mentionem fa-*ceret de intellectu agēte, cuius ope intellectus humanus quidditatem cognoscit, quare coac-*tus fuit ad propositam quæstionem respon-*dere, quod quidditas cognoscitur alio, id est di-*uerso à sensitiuo, id autem quodnam sit, decla-*rabit postea in proprio tractatu. Hic igitur adū-*bratur intellectus agens, postea verò clarius ex-*plicabitur. Et quod iste absurdum esse putat, ego necessarium fuisse arbitror; esset quidem reprehensione dignus Aristoteles, si nunc sub-*nube intellectum agentem significasset, nec postea declarasset, quodnam sit hoc diuersum à sensitiuo, per quod cognoscitur carni esse.****************

Hic notat quoddam recentior quidam, quod mihi valde placet, & maxime confert ad bene intelligendum textum vigesimum primum, & trigessimum secundum secundi libri de Anima, ubi Aristoteles de intellectu speculatiuo loquens, excipit ipsum ab aliis partibus anime, & dicit videri aliud quoddam genus anime esse, & hoc solum posse separari tanquam per-*petuum a corruptibili. Certum est autem, quod speculatio non dicitur qualibet operatio intel-*lectus nostri, sed aliqua solum, quæ aliarum pre-*stantissima sit, non enim dicitur speculari, quā-*do intelligit compositum singulare a sensu o-*blatum, hoc enim sine labore, & sine ulla ex-*er-******

citatione fit, sed tunc dicitur speculari, quando naturam rei, & quidditatem considerat, quæ in phantasmate relucet, ideo non fit speculatio sine lumine intellectus agentis, quo fit, ut intel-*lectus speculatiuus soleat uocari cōpositus ex intellectu possibili, & intellectu agēte, vt in di-*gressione Cōmentarij 5. Auerrois legere est, Arist. igitur in memoratis locis respiciēs intel-*lectum agentem, qui cōcurrit ad constituen-*duum intellectum speculatiuum, dixit videri in-*tellec-tum speculatiuum esse aliud quoddam anime genus & separabile, & perpetuum, hic autem loquens Aristoteles de cognitione quid-*ditatis quæ est intellectio præstantissima, & spe-*culatio ipsa, dicit eam fieri in nobis per aliud quoddam separatum a sensitiuo, & ita indicat, quodnam sit illud genus aliud anime separa-*bile, quod in speculatione concurrit, est enim intellectus agens. In secundo autem de ani-*ma non accipit Aristoteles seorsum ipsum in-*tellec-tum agentem, sed totum hoc conuulsum, quod dicitur in intellectu speculatiuo, qui est quidem intellectus humanus, sed cum inter-*uentu diuini, cuius merito uidetur intellectus speculatiuus esse aliud quoddam anime genus, ut dicitur in illo textu vigesimoprimo, & non esse alicuius corporis actus, vt dicitur in textu vndecimo eiusdem libri. Ex hoc igitur loco sumitur interpretatio textus vndecimi, & vigesimoprimi, & trigessimisecondi secundi lib. Insurgunt tamen aduersus hæc Auerroistæ, & nituntur hanc eorum locorum expositionem euertere, sed hanc disputationem ad opportu-*norem locum remittimus, hæc enim hic an-*notasse satis est.*************

T E X T V S X I.

Iterum autem in ijs, quæ in ab-*stractione sunt, rectum vt simum cum continuo enim est. Ipsum au-*tē quid erat esse, si est alterū recto esse, & rectum, alio, sit enim dua-*litas. Alteri itaque aut aliter se habente iudicat. Omnino ergo vt separabiles sunt res à materia, sic & quæ circa intellectum.***



POSTQVAM Aristoteles in natu-*ralibus declarauit quomodo cog-*noscat res, & rei esse, hic decla-*rat idem in Mathematicis, cum in his quoque dixerit, aliud esse magnitudinem, & ma-***

magnitudini esse. Locus hic tantam difficultatem habet, ut in eocogor ab omnium interpretatione dissentire. Ad omulium igitur, quæ dicenda sunt. intelligentiam, notandum est, quod differentia, quæ est ratione cognosci bilis inter rem, & rei esse, tota provenit a materia, ut in textu nono declaravimus, quo fit, ut si res mathematicæ eodem proutius modo ad materiam se haberent, quo naturales, non oportuisset Aristotelem separatim de vtriusque loqui, quia satis fuisset de omnibus eodem muniter dicere, quod intellectus noster vel alio, vel eodem aliter se habente cognoscit re, & quidditatem rei, sed quia in concernendo materiam non eodem modo se habent, ideo seorsum de utriusque declarare voluit, quomodo ab intellectu cognoscantur, quamvis enim res veritas, ita se habeat, quod tam in Mathematicis, quam in naturalibus intellectus cognoscit rem sensitivo, quidditatem autem alio, vel eodem aliter se habente, tamen primo aspectu hoc poterat videri dubium, cum non eodem modo concernant materias res mathematicæ, & res naturales. Aristoteles igitur hic ostendere voluit, quod licet in consideratione materie alio modo se habeant, tamen eadē de vtriusque ratio est quantum ad propositum atri net, videlicet de cognitione rei, & quidditatis rei. Videamus itaq; quomodo considerentur materia mathematicæ, & naturalis, & quomodo abstrahant ambo a materia. Certum est, naturalem philosophum, res considerare penitus materiales, nempe, quæ & secundum esse existentia, & secundum esse essentia, ac definitionem, sunt iunctæ cum materia sensibili, id est cum certa materia certis qualitatibus sensibilibus prædita, nā homo, & equus, constant ex carne, ossibus, & nervis, quæ sunt corpora mixta ex elementis, & habentia certam temperiem primarum sensibilibus qualitatium, & sine hac materia definiti non possunt, necesse est enim in eorum definitionibus nominare animal genus, animal autem includit actu in sua essentia corpus mixtum ex elementis. Nec obstat id, quod paulo ante dictum fuit ab Aristotele, quod quidditas rerum naturalium est sine materia, nam modo aliquo dicere possumus, quidditatem hominis esse cum materia, & modo etiam aliquo abstractam esse a materia. Materiam enim non habet, ut partem, habet tamen ut necessarium vehiculum, & ut causam sine qua non; dicitur enim sine materia, quia propriè materia vocatur illa, quæ extra animam actu existit tanquam pars substantiæ compositæ singularis; eadem autem dum in se univèrsaliter supra consideratur, non propriè materia dicitur, sed conditio declarans naturam formæ, & vehiculum ipsius quidditatis, sine quo tamen non potest ipsa quidditas declarari.

Jacobi Zab. de Anima.

Res autem Mathematicæ ipsæ quoque, & materiam concernunt, & a materia abstrahuntur alio tamen modo. Nam si considerentur, prout existunt actu extra animam, sunt singulares, nec minus habent materiam, quam res naturales, non existunt enim nisi cum materia sensibili, sed earum quidditas est penitus absoluta ab omni sensibili materia, ideo ab ipso mathematico, & considerantur, & de finiuntur absque ulla sensibili materia, quia nullam concernunt materiam, neque ut partem, neque ut vehiculum, seu conditionem necessariam, & in hoc differunt a naturalibus, sicut in existentia non differunt. Alia tamen est materia, a qua non abstrahit mathematicus. quæ dicitur materia intelligibilis, & de ea loquitur Aristoteles in textu trigesimo quinto & trigesimo septimo Metaphysicorum, necnon in quindecimo octavo; dicit enim duas esse materias, unam sensibilem, quæ est rerum naturalium, alteram intelligibilem, quæ est rerum Mathematicarum. Mathematicus enim licet abstrahat a materia sensibili, non tamen abstrahit ab intelligibili. Hæc autem quæ nam sit, controuertantur expositores: nam S. Thomas, Albertus, & Aegidius dicunt esse substantiam cum quantitate, sed sine qualitate sic enim non est sensibilis quoniam putant Mathematicum non omnino a substantia abstrahere, sed a substantia quali, id est a qualitatibus. Alij verò uolunt Mathematicum abstrahere, omnino a substantia, & ponunt materiam intelligibilem esse solam quantitatem, & hæc uidetur esse Aristotelis mens in dictis locis, ubi dicit, in definitionibus Mathematicis apparere materiam, & formam, nempe materiam intelligibilem, quia una definitionis pars habet locum potentie, altera uero actus; genus enim habet locum materie, & ultima differentia habet locum formæ, sicut figura potest dici materia circuli, cui addita differentia propria constituit circulum, quare continuum, cum sit genus supremum in eo Prædicamento, erit materia rerum Geometricarum (ut etiam uidetur hic significare Aristoteles) non quidem sensibilis, sed intelligibilis, quia quantitas non est sensibilis sine qualitate. Partes quoque totius dum sine ulla qualitate sumuntur, sunt materia intelligibilis respectu totius, ut semicirculus est materia circuli, nam etiam a illi materia Mathematicus non abstrahit. Videtur autem ratione huius materiæ esse quædam conuenientia proportionalis inter Mathematicum, & Naturalem, ut enim se habent res naturales ad materiam sensibilem, ita res mathematicæ ad intelligibilem, nam in naturalibus res ipsa (ut caro) constat ex forma, & materia tanquam partibus, quidditas autem rei est sola forma; materia uero est conditio, sine qua non, & vehiculum. Ita res ma-

lii uicma-

Iacobi Zabarellæ Patauini

chematicæ habet materiam, & formam, nempe materiam intelligibilem, earum autem quidditates non includunt materiam, quidditas enim circuli consistit in sola ultima differentia, genus autem, & differentie remotæ, habent locum materiam, & non sunt partes quidditatis, sed vehiculum, & conditio, sine qua non esset illa quidditas, neque cognosci posset.

His declaratis accedo ad expositionem huius textus, in quo est maxima difficultas, quæ animum meum valde dubium, atque perplexum tenet. In primis diuido hunc textum in tres partes, in quarum prima ponitur antecedens quoddam, in quo exprimitur differentia inter rem, & rei esse in mathematicis; in secunda consequens, quando dicit: *Alioigitur aut aliter se habere indicat*, & est consequentia similis, quam Aristoteles fecit in textu nono, sed illa fuit communis rebus naturalibus, & mathematicis, hæc autem propria rerum mathematicarum. Deinde in tertia colligit conclusionem, seu corollarium ex omnibus dictis in his tribus textibus, & de naturalibus rebus, & de mathematicis. In qua tertia parte erit quidem magna difficultas, sed in prima est multo maior; referam communem omnium interpretum sententiam, & dubia, quæ mihi aduersus eam magnum negotium faciunt, deinde considerabo, an aliqua alia esse possit huius loci declaratio tutior, eamque aliis iudicandam relinquam. Dicunt omnes, Aristotelem in prima parte sumere in mathematicis pro exemplo, *rectum*, id est lineam rectam, loco enim magnitudinis, quam acceperat in textu nono, sumit hic lineam rectam, speciem magnitudinis, & dicit aliud esse rectum, aliud recto esse, ipsum enim rectum est cum materia; nempe cum materia intelligibili, est enim cum continuo, quæ est materia intelligibilis. Hoc autem declarat Aristoteles, comparans rectum mathematicum cum simo naturali, & dicit, rectum esse sicut simum, quia simum est cum materia sensibili, cum nato, ita rectum cum materia intelligibili, cum continuo, quæ est similitudo quædam, non formalis, sed proportionalis. Ea enim est ratio simi ad materiam sensibilem, quæ recti ad materiam intelligibilem. Sequentia autem verba ad quidditatem pertinentia non parum habent difficultatis, quando Arist. dicit: *Ipsam autem quid erat esse, si est alterum recto esse, & rectum alio*, dictio enim illa, *alio*, mendosa esse videtur, cum potius videatur legendum esse, *aliud*, & facile potuit hic error contingere ob similitudinem horum duorum casuum, *ἄλλο*, & *ἄλλο*, Græci quidem co-dices omnes, quos habeo, habent, *ἄλλο*, & sic etiam legitur in textu Simplicij, tamen Simplicius, ita horum uerborum interpretatione non sumit, *ἄλλο*, sed *ἄλλο*, & similiter Themistibus, ita interpretatur, ut sumat, *ἄλλο*,

quare rationi conformis est, ut in Codice aliquo antiquo legerint, *ἄλλο*, ut omnino credo legendum esse, quia si legamus, *alio*, est nugatio manifesta in uerbis Aristotelis. Postea enim subiungit: *Alio itaque, aut aliter se habere indicat*, erit enim sensus talis, alio iudicatur quidditas, ergo alio, aut aliter se habent, & sic idem ex seipso colligetur.

Est præterea etiam in congrua locutio, nam Aristoteles dixerat, rectum est ut simum, ideo debet respondere casui recto casus rectus, quædo dicitur, quidditas autem aliud, hoc enim omnino requirit particula disiunctiua, quæ oppositionem habet ad præcedentia, quare non possumus dicere, rectum est ut simum, quidditas autem alio. Videtur tamen etiam legendum, *aliud*, negationem committi, nam Aristoteles dicit: *Si est aliud recto esse, & rectum aliud*, erit enim sensus talis, si quidditas recti est aliud a recto, est aliud, quod difficultatè quiddam factis solum putat, dicendo esse modum quandam loquendi, uerba enim illa conditionalia interposita nil aliud significant, quam non esse hic disputandum, an aliud sit rectum, & recto esse, hoc enim ad Metaphysicum pertinet, sed supponendum quod sit aliud, proinde aliud est recto esse, & rectum. Hoc tamen mihi uidetur negationem non tollere, & potius dicerem, quod non est negatio, quia non ad idem refertur illa duplicata dictio, aliud, sed ad duo distincta. Prius enim, quando dicit, *Si aliud re-cto esse, & rectum*, quidditas uocatur aliud a recto; deinde quando subdit, *aliud*, eandem uocat aliud a simo, ut sensus sit, rectum est sicut simum, at quidditas recti cum sit aliud a recto, est aliud a simo. Postsumus autem dicere, Aristotelem dicere, *Si*, pro quia, quoniam in textu nono absolute dixerat, aliud est magnitudo, & magnitudini esse, licet simul etiam stare possit, quod hic id supponat, cum eius declaratio ad Metaphysicum pertinet. Hæc est huius partis expositio communis, aduersus quam habeo dubia difficillima, nam dicitur Aristotelem per hæc uelle significare, quod cum rectum sit sicut simum, intellectus cognoscit ipsum sensiuo, dixerat enim, quod caro est sicut simum, & cognoscitur sensiuo; quidditas autem recti est aliud a recto, & a simo, quare cognoscitur, aur alio, aut eodem aliter se habente, quare idem dicendum est de mathematicis, quod dictum fuit de naturalibus, sed ego dubito sic: Si rectum est cum materia intelligibili, & hanc Aristoteles in dictis locis separat a materia sensibili, ita ut materia intelligibilis non sit sensibilis, quomodo rectum mathematicum sensibile est? & cum non sit sensibile, quomodo cognoscitur sensiuo? est etiam per se manifestum sine testimonio Aristotelis, quod tale rectum non est sensibile, videlicet cum sola materia intelligibile,

& abstractū ab omni sensibili materia, quia tale rectum nunquam sentitur, & ratio est, quia quantitas est sensibile commune, cuius species ad sensum non defertur, nisi simul cum specie sensibilis proprii, hoc autem non est nisi aliqua sensibilis qualitas, ab hac igitur si abstrahatur rectum, non est sensibile. Adde, quod Aristoteles dicit, se loqui de iis, quæ in abstractione sunt, mathematicæ enim res sunt abstractæ per intellectum a sensibilibus, licet non a materia intelligibili, vnde sequitur, quod non cognoscuntur ope sensuum, sed potius ope intellectus agentis, sine quo non fit abstractio. Ideo aliud minus dubium oritur aduersus hanc expositionem, quia tam rectum, quæ quidditas recti, sunt abstracta per intellectum a sensibilibus, & sunt in eodem gradu cognoscibilitatis, neutrum enim est sensibile, sed ambo sunt intelligibilia, quare falsum dicit Aristoteles, quod quidditas recti cognoscatur alio, aut eodem aliter se habente, imo rectū, & recto cognoscuntur esse eodem, & eodem modo se habente, uidelicet sensituo, ut illuminato ab intellectu agente, quia sine hoc nulla fit abstractio ab intellectu nostro possibili. Propter has difficultates ego sexto ab hinc anno, dum in hoc eodem libro versarer, aliam expositionem excogitavi, quam adhuc nemo tetigit, licet neque ipsa omnino difficultate careat. Eam igitur adducam, ut illi adhæreamus, quæ cum minoribus difficultatibus coniuncta sit. Dixi, Aristotelem de rebus mathematicis hic loquentem non respicere modo aliquo materiam intelligibilem, sed eas comparare ad solam materiam sensibilem, hæc enim sola reuera est, quæ facit diuersitatem in rebus ratione gradus cognoscibilitatis, res enim cum materia sensibili sunt sensibiles, & sine hæc sunt intelligibiles: materia verò intelligibilis non variat gradum cognoscibilitatis. Sicut enim quidditas est intelligibilis, ita etiâ res, cuius est quidditas, licet cum materia intelligibili coniuncta sit, est intelligibilis, non sensibilis, & vtraque, ut diximus, ab intellectu possibili cognoscitur ope eisdem sensitiui, & eodem modo se habentis, uidelicet illuminati ab intellectu agente. Quare non uerisimiliter antecedens, illud Aristotelis in textu nono: *Aliud est magnitudo, & magnitudinis esse*, dum sumitur aliud, ut varians gradum cognoscibilitatis, vt sumendum esse demonstrauimus. Videtur itaque dicendum, quod Aristoteles consideret res mathematicas respectu materię tantum sensibiles, & dicat, eas partim non differre a naturalibus, partim differre, nam ratione existentie actualis extra animam non differunt, quia non minus sunt cum materia sensibili, quam res naturale, quod significauit dicens: *Rectum est sicut simum*, id est rectum, ut singulare existens, non differat a si-

lacobi Zab. de Anima.

mo naturali, quo fit, ut in intellectus ope non uideatur sensitui ipsum cognoscat. Ideo propositio illa: *Rectum est sicut simum*, uera est, non modo proportionaliter, sed formaliter, quia non est differentia iuter hæc duo concreta singularia, vt extra animam existentia, quia rectum non existit nisi in ligno, auro, lapide, vel alia eiusmodi sensibili materia, sic autem acceptat Aristoteles, etiam simum in fine textus noni. Pendunt aliqui, & rectè, uerba illa: *Quæ in abstractione*, res enim mathematicæ sunt potius in abstractione, quam abstractæ, quia abstracta dicuntur proprie illa, quæ secundum esse sunt sine materia, at res mathematicæ habent esse in materia sensibili, sed per intellectum auferuntur ab illa, quare sunt in abstractione, seu ablatione per intellectum facta. Si uerò sumantur, ut in materia existunt, non differunt a simo naturali, ideo hæc animaduersio fauet non istæ expositioni. Autem sequentia uerba uidentur nobis refragari, uidelicet quando Aristoteles declarat quomodo rectum sit sicut simum, subiungit: *Cum continuo enim est*, nam continuum est materia intelligibilis, quod confirmat communem expositionem, quod Aristoteles loquatur in mathematicis de materia intelligibili, non de sensibili, & cerè nisi hanc unâ difficultatem expositio nostra pateretur, illa abique dubio accipienda esset. Dicam itaque, quid ad hoc aliis responderim, idque aliter expendendum relinquam. Responsio in hoc consistit, quod continuum potest etiam significare materiã sensibilem, si enim nõ esset ab alio considerabile quam a mathematico, utique solam materiã intelligibilem significare posset, sed cū consideretur etia naturalis, ut patet in toto 6. lib. Phys. & in principio tertij, a naturali aut philosopho non considerentur nisi res iunctæ cū sensibili materia, uidetur etiam sumi posse continuum pro materia naturali, & sensibili, non tantum pro materia mathematica. Quare dicere possumus, Aristotelem in sumere continuum pro corpore sensibili, quod extra animam existit. Et confirmatur per ea quæ dicuntur ab Aristotele in textu 13. primi libri de Anima, ubi dicit, uerum esse mathematicè, quod sphaera tangeret planum in puncto, sed tamen non esse uerum naturaliter, nequam posse actu uerificari, quia hæc non sunt nisi in materia sensibili, quæ prohibet, ne tactus fiat in puncto, & dicit ibi Aristoteles uerba hæc: *Si quidem cum corpore quodam est, ad hoc significandum; at certè est etiam, nomen illud, corpus, ambiguum esse, & posse significare tum corpus mathematicè intelligibile, tum corpus naturale sensibile, tamen ibi sumitur pro corpore sensibili, quia sumitur ut materia naturalis, cuius quæ existunt sphaera, & planum, nec aliter intelligere potest, dum de horum existentia loquitur, quod igitur dicimus de corpore ibi, dicitur*

111 2 hic

Iacobi Zabarellæ Patauini

hic de continuo. Et confirmatur per illud verbum, *est*, quando Aristoteles dicit: *Cum continuo enim est*, aut enim significat esse essentiam, aut esse existentiam, non esse essentiam, quia Aristoteles hic loquitur de recto, ut contradistincto a quidditate recti de qua statim in sequentibus verbis loquitur, ergo esse existentiam, at res mathematicæ secundum esse existentiam sunt cum materia sensibili. Præterea sicut Aristoteles dicit ibi, spheram esse cum corpore, non dicit esse corpus, ita hic dicit rectam lineam esse cum continuo, non dicit esse continuum, quæ locutio non esset conueniens, si corpus, & continuū, acciperentur mathematicè, nam mathematicè utrumque est pura quantitas absque substantia, ideo prædicatur in recto corpus de sphaera, & continuū de linea, sed assumendo substantiam subiectam sphaera non est corpus, sed cum corpore existit, & recta linea non est continuū, sed cum continuo existit, & hoc uidetur hic significare Ioannes Grammaticus in horum verborum interpretatione, dicit enim. Quemadmodum simum, & rectum in subiecto est in ipsa continentia, in aliquo enim corpore est continuū. Sumit igitur corpus tanquam subiectum, proinde tanquam substantiam naturalem, & sensibilem, quam etiam tribuit similiter & simo, & recto, quare Aristoteles hic, & naturalia, & mathematica considerat respectu eiusdem materiae, quæ est materia sensibilis. Si hæc continuū acceptio admittatur, clarissima in reliquis est hæc expositio, & tum verbis Aristotelis omnibus, tum intentioni accommodatissima. Nam quæ de quidditate mox dicuntur clara sunt, quando dicit: *Ipsum autem quiddid erat esse si est aliud recto esse, & rectum, aliud*. Cum enim dixisset rectum ratione existentiam a simo non differre, nunc ad quidditatem transiens dicit, quod hæc non est amplius sicut simum, id est sicut quidditas simi, res enim mathematica conuenit cum re naturali prout est singularis existens, sed in quidditate differt, & verborum sensus est iste. Quidditas recti (supponendo quod aliud sit rectū, aliud eius quidditas) est aliud, scilicet a quidditate simi, de qua differentia rerum naturalium, & mathematicarum locutus est Aristoteles in textu sextodecimo, decimo septimo, & decimo octavo primi libri de Anima. Cum enim dicimus quidditatem rerum naturalium, & rerum mathematicarum esse sine materia, id non est eodem modo, nam quidditas rei naturalis non includit materiam, vt partem, sed non potest declarari sine materia tanquam necessario vehiculo, & conditione ipsius quidditatis, est enim conditio essentialis ipsius quidditatis, vt sit in tali sensibili materia, at res mathematicæ secundum suam essentiam a sensibili materia non pendunt, ideo sine illa profectus defi-

niuntur, & ita quidditas rei mathematicæ nullo modo materiam concernit, neque ut partem, neque ut vehiculum. Ideo in rebus mathematicis maior sit abstractio a materia sensibili, quam in naturalibus, quia res naturales pendunt a materia etiam secundum existentiam, ideo absque illa definiri nequeunt. Hæc est mea expositio in hac parte, quam dum confero cum altera, quam omnes sequuntur, cogor hanc illi antepone, quia si quam habet difficultatem, ea aliquo modo solui potest, licet non omnino sine dubitatione maneam de illa dictione, continuum fateor enim durum esse expositionem, quod sumitur pro materia sensibili: sed tamen dubia contra communem expositionem allata, ego quidem soluere nescio, quare donec Deus mentem meam melius hoc in loco illuminauerit, loquar a me inuentam interpretationem, quam inter cetera aliis considerandam relinquo. *Sit enim dualitas.* Afferit hic Aristoteles dualitatem tanquam exemplum, hoc tamen ab expositoribus dicitur sic modis accipitur. Simplicius, quæta aliqui sequuntur, dicit, dualitatem addicere tanquam exemplum recti. Alij uolunt esse exemplum quidditatis recti. Dicit Simplicius, quod rectum uocatur ab Aristotele dualitas, quia materiale est, & diuisibile in duas partes, ad differentiam quidditatis, quæ est quid simplices, & indiuisibile, ideoque est potius unitas quam dualitas. Sed altera expositio longe melior est, ut feris uerborum offendit. Nam præcedentibus uerbis loquebatur Aristoteles de quidditate recti, non de recto, postea statim subiungit: *Sit enim dualitas*, quare est exemplum quidditatis. Sed illi quoque, qui hæc sententiam sequuntur dissentiant inter se, nam aliqui dicunt, rectum hic accipi ab Aristotele pro linea recta, eamque uocari dualitatem iuxta sententiam Platonis, & Pythagoræ, qui omnium rerum essentias per numeros declarabant, punctum enim significabant per unitatem, & lineam per binarium, quia sicuti primus omnium numerorum binarius diuisibilis est, & in duas tantum unitates, ita linea primo diuisibilis est in ter magnitudines, & secundum longitudinem solum. Alij uerò, & melius dicunt, Aristotelem non ex Platonis, & Pythagoræ placitis hoc exemplum sumere, sed ex ipsa ueritate, & ex Euclide. Quod enim illi ex Platone, & Pythagora dicunt, ad lineam pertinet in uniuersum, non peculiariter ad lineam rectam, de qua sola hic loquitur Aristoteles, melius est igitur, ut cum aliis dicamus, Aristotelem per dualitatem significare quidditatem lineæ rectæ, & innuere eius definitiōnem ab Euclide allatam, quæ est, lineæ rectæ est illa, quæ ex æquo inter duo puncta interiacet, respicit enim duo puncta inter-

in lineæ rectæ definitione sumuntur, quia sæpè solet pro exemplo abducere, tum propositiones, tum definitiones mathematicas, eas tamen concisias, ut una particula prolata nos reliquas subaudiamus, sicuti octavo Metaphysicorum quintodecimo dicit, circulus est figura plana, tanquam definitionem circuli, & in primo libro posteriorum sæpè dicit, quod triangulum habet duos rectos, id est, tres angulos æquales duobus rectis, & in aliis plurimis locis.

Altero itaque, aut aliter se habente iudicat. Hęc est secunda pars, in qua Aristoteles ex illo antecedente, aliud est rectum, & recto esse, infert hoc consequens, ergo in intellectu quidditatem recti iudicat alio, vel eodem aliter se habente. Quod consequens ita est intelligendum, sicut in textu i. dictum est, videlicet, quod intellectus iudicat rem sensitivam, quidditatem autē rei iudicat, vel alio, id est intellectu agente, vel eodem sensitivo aliter se habente, id est ut illum minato ab intellectu agente. Vis autem consequentiæ iam in textu nono declarata fuit. Hic autem Aristoteles videtur uti loco a minore ad maius; supponit enim quidditatem rei mathematicæ esse magis abstractam a materia sensibili, quā quidditatem rei naturalis, quod ipse in proemio primi libri declarauerat, & ad quod hic respiciens dixit precedentibus verbis, quidditatem recti aliud esse, id est differre a quidditate simi; itaque si quidditas rei naturalis est minus remota a materia quam quidditas rei mathematicæ, & tamen cognoscitur alio, atque diverso ab eo, quo cognoscitur ipsum singulare sensibile, vel eodem aliter se habente, ergo multo magis hoc dicendum est, de quidditate rei mathematicæ, quæ remotior est a materia, & omnem sensibilem materiam excludit, videlicet, quod cognoscitur alio, id est diverso ab illo, quo cognoscitur res ipsa singularis existens extra animam in materia sensibili.

Omnino igitur, ut separabiles sint res a materia, sic & quæ circa intellectum. Hęc est tertia particula huius textus satis obscura, quæ est ueluti conclusio, seu corollarium ex omnibus dictis in his tribus textibus collectum, complectitur enim cognitionem, & naturalium rerum, & mathematicarum, sed variaz sunt horum verborum expositiones. Simplicius dicit, res esse in triplici differentia ratione cognoscibilitatis, nā aliquæ sunt penitus inseparabiles a materia, ut res naturales; aliquæ penitus separate, ut intelligentiæ cælestes, aliquæ medio modo se habentes, ut rei mathematicæ; oportet igitur, intellectum hæc omnia cognoscentem se habere his tribus modis, videlicet quandoque esse penitus materiale, talis enim est, quando est progressus, & est in pura potentia quandoque esse a materia penitus separatam, & habere operationem penitus abstractam a corpore, qualis est, ut in se manet; quando-

que uerò medio modo se habere, cuiusmodi est, quando est in habitu, tunc enim eius operatio non est penitus separata, sed est cum phantasia, non tamen ut precedente, & mouente, sed ut conueniente. Ad hanc sententiam uidetur inclinare alius Recensor, qui dicit Aristotelem significare, quod intellectus adæquat rebus intelligibilibus, materialia nanque, & singularia intelligit ipse ut materialis, & iunctus sensibus; quidditatem uerò separatam a materia iudicat ut immaterialis, & abstractam a materia, oportet enim immaterialia cognoscentem esse immaterialem, quare non uidetur diuersa hæc expositio ab expositione Simplicij saltem quantum ad propositum atinet. Non est tamen retinenda, tum quia cum dictis non cohæret, nec potest ex iis, quæ hæctenus dicta sunt, hæc conclusio colligi, cum nulli tibi dixerit hæctenus Aristoteles, intellectum esse immaterialem, & abstractum; tum quia cum his verbis non conuenit, Aristoteles enim non dicit, sicuti separabiles sunt res a materia, ita ipse intellectus, ut secundum hæc sententiam dicendum esset, sed dicit: *Ita quæ circa intellectum*, quare non de intellectu ipso loquitur, sed de eis quæ sunt in intellectu, hæc enim uocat magis, vel minus separata a materia, proat res ipse sunt magis, vel minus a materia separabiles. Priscianus Lydus exponens librum Theophrasti de phantasia, & intellecta capite decimo sexto, inquit uerba hæc, quæ ab Aristotele hic dicuntur, fuisse etiam Theophrasti, eaque tripliciter interpretatur. Primò sic, sicuti res materiales se habent ad materiam, qua non separantur ab ea realiter, sed sola ratione, ita species substantiales intellectus, & rationes illæ ideales non possunt re ab intellectu seungi, sed ratione tantum. Hęc expositio est proorsus respicienda, quia iam diximus, Aristotelem non cognouisse in intellectu has rationes ideales, nec ad propositum pertinere potest hæc expositio, quia de his Aristoteles nihil dixit in his tribus textibus, quare conclusio hæc nulla ratione ex proximè dictis colligi potest. Secunda eius expositio fuit, sicuti res differunt, quod quedam sunt inseparabiles a materia, quedam penitus separate, & quedam medio modo se habent, ita etiam ab intellectu cognoscuntur; quæ expositio non uidetur discrepare ab illa, quam afferunt Themistius, Averroes, & Sanctus Thomas, de qua inferius dicemus. Tertia expositio est, sicuti dicuntur in rerum natura res, quæ sunt realiter a materia separate, ita intellectus est re ipsa a corpore separabilis, & immortalis, quæ determinata omnium est, quia nullam habet connectionem cum dictis, proinde non potest ex iis, quæ dicta sunt, hæc conclusio colligi, Aristoteles enim nihil hæctenus dixit de rebus sepa-

Iacobi Zabarellæ Patauini

*re*alis realiter a materia, neque de reali separatione intellectus a corpore. In eo verba Aristotelis in textu trigesimo sexto huius libri hanc expositionem prorsus euertunt, ibi enim hanc quæstionem proponit, an intellectus cum a corpore separatus non sit, possit intelligere res abstractas, nam quæstio illa non haberet locum, si Aristoteles hic ostendisset, quod intellectus debet esse immaterialis, ut possit intelligere immaterialia, ibi enim supponit ipsam materialem, & querit an sit aptus cognoscere immaterialia. Præterea non dicit Aristoteles, ita ipse intellectus, sed dicit: *Ita que circa intellectum*, ut etiam contra Simplicium notauimus. Ob eandem rationem reprobanda est expositio Ioannis Grammatici, qui dicit Aristotelem significare, quod sicuti formæ non separantur realiter a materia, sed ratione tantum, ita intellectus idem realiter existens cognoscit rem, & rei esse, & sola ratione distinguitur, prout cognoscit diuersa cognoscibilia, quare est quodammodo plures secundum rationem, prout diuersa intelligit, cum idem semper maneat subiecto, præterea tota Aristotelis quæstio præsens est de mouente, cuius auxilio intellectus intelligit, & rei esse, non est quæstio de ipsomet intellectu, ut supra demonstrauiimus, quare hæc conclusio ad propositum pertinere non potest, videlicet, quod intellectus non varietur secundum subiectum, sed solum secundum rationem pro diuersitate cognoscibilium, quid enim hoc ad rem? Quidam aliter interpretatur, & dicit sicuti res possunt magis, & minus a materia separari, ita magis, & minus separata cognoscuntur ab intellectu, aliqua enim cognoscit cum materia, ut ipsa composita, alia sine materia, ut quidditatem compositi, quam abstrahit a materia, ipsam autem quidditatem, quandoque magis, quandoque minus abstrahit, resoluit enim quidditatem in quidditatem, & quidditatem quidditatis, donec perueniat ad primam, & simplicem quidditatem, & ita semper magis, & magis abstrahit a materia. Hanc expositionem ego probare nõ possum, nihil enim prorsus ab Aristotele dictum est de differentia inter quidditatem, & quidditatem quidditatis ratione maioris, vel minoris abstractionis, quare non potest ex dictis hæc conclusio colligi. Sed neque clarum est, quod quidditas animalis sit magis abstracta a materia, quam quidditas hominis, & sic quidditas uiuentis magis quam quidditas animalis, cum potius videatur æqualis fieri in his omnibus abstractione, videlicet a materia singulari, quæ est pars rei, sed non a materia sensibili vniuersali, quæ non ut pars, sed ut vehiculum quidditatis in horum omnium definitionibus similiter accipitur. Mihi placet Themistij, & Auerrois interpretatio, ad quam uidetur accedere S. Thomas, & Præciansus Lydus in secun-

da sua expositione, videlicet, quod Aristoteles hoc dicit propter differentiam rerum naturalium, & rerum mathematicarum, quidditas enim rei in mathematica est magis abstracta a materia sensibili, quã quidditas rei naturalis, ideo sine ulla sensibilibus materie mentione definitur res mathematica, at in definitionibus rerum naturalium necesse est sensibilem materiam exprimere. Sicut igitur formæ sunt magis, vel minus pendentes a materia sensibili, ita ab intellectu cognoscuntur magis, vel minus cum materia, uel sine materia. Ex his autem verbis colligere possumus magnam sententiæ nostræ confirmationem, cum enim innuat Aristoteles comparisonem rerum naturalium cû mathematicis, necesse est, ut eas conferat inter se respectu eiusdem materie, proinde respectu materie sensibilibus, sic enim hæc magis, illæ minus a materia abstrahuntur. Nam si referat res mathematicas ad materiam intelligibilem & naturales ad sensibilem, nullum inter eas discrimen notari posset, sed sola conuenientia secundum proportionem, quia secundum communem huius textus expositionem dicere oportet, quod ita omnino se habent res mathematicæ ad materiam intelligibilem, ut naturales ad sensibilem, sed non eodem modo se habeant hæc, & illæ ad materiam sensibilem. Præterea, dum hæc postrema verba sic interpretatur, fateri cogimur, Aristotelem præcedentibus verbis differentiam significasse, non conuenientiam inter res mathematicas, & naturales, differentiam enim colligere nõ posset ex dictis de conuenientia, at secundum communem huius textus expositionem Aristoteles solam conuenientiam tetigit, dixit enim ita se habere res mathematicas respectu materie intelligibilis, ut se habent res naturales respectu materie sensibilibus, & ne uerbis quidditatis de harum discrimine fecit. Quomodo igitur potest nunc colligere earundem discrimen ratione abstractionis a materia? dicendum igitur est, quod in prima parte huius textus Aristoteles conuenientiam, & differentiam notauit inter res mathematicas, & naturales, conuenientiam quidem ratione existentie in materia sensibili, differentiam verò ratione essentia, quæ non similiter pendet a materia sensibili, quam differentiam tunc expressit Aristoteles, quando dixit: *Ipsam autem quid erat esse est aliud, quidditas enim reeli est aliud, id est differt a quidditate simi.*

TEXTVS XII.

Dubitabit autem utique aliquis, si intellectus simplex est, & impassibilis, & nulli quicquam habet commune, sicut dicit Anaxagoras, quomodo intelliget, si intelligere pati quoddam est? in quantum enim aliquid commune utrisque inest, hoc quidem agere, illud verò pati videtur.



N hac parte Aristoteles proponit, & soluit duo dubia, quæ ex dictis exoriantur. Vnum proponit in hoc Textu duo decimo, alterum in Textu sequente. Primum dubium communiter sic ab omnibus intelligitur. Dicitur est, intellectum esse simplicem, & impassibilem, & nihil habere cum alijs rebus commune, ergo videtur, quòd non possit pati, si autem non potest pati, ergo non potest intelligere, quia in textu secundo dictum est, quòd intelligere est pati quoddam, sed in deductione consequentiæ non videntur interpretes consentire. Cum enim totum dubium ex illis tribus conditionibus oriatur, quia si intellectus est simplex, & impassibilis, & nulli quicquam habet commune, nõ videtur, quòd possit pati, Themistius, & Ioannes Grammaticus neglectis alijs duabus conditionibus dicunt in tertia totum dubium esse constitutum, videlicet: *Et nulli quicquam habet commune*; dicunt enim Aristotelem per hoc significare, quod intellectus non habet materiam, enim materia sit illa, in qua conveniunt res omnes materiales, quare cum intellectus intelligat omnia materialia, & ipse non habeat materiam, nil habet commune cum rebus intelligibilibus. Hinc ergo dubium oritur quomodo ab eis pati possit, quia in primo de generatione textu vigesimo secundo, quadragesimo octavo, quinquagesimo, quinquagesimo primo dictum est, quod actio, & passio non habent locum nisi in ijs, quæ conveniunt in materia, quare cum intellectus non habeat materiam communem cum intelligibilibus, non potest pati ab eis. Hæc expositio admittenda non est, quia non est verum, quòd illa verba: *Nulli quicquam habet commune*, ad materiam referantur, cum enim subiungat Aristoteles: *Sic dicit Anaxagoras*, manifestum est, quòd hæc verba

habent eundem sensum, quem in textu quarto habuit illa dictio, *Immutatus*, nam ibi quoque subiunxit: *Quem admodum ait Anaxagoras*, quare hæc verba sumit ex dictis in textu quarto, sed nos ibi susè demonstrauius, quòd illa dictio, *Immutatus*, non potest referri ad materiam, sed ad obiecta intelligibilia, ergo etiam hic hæc verba: *Nulli quicquam habet commune*, non ad materiam referenda sunt, sed ad obiecta intelligibilia. Neque difficultatem effugiunt, si dicant, Aristotelem hæc verba sumere ex Trigesimo quarto contextu primi libri de anima, ubi inquit, Anaxagoram dixisse, quòd intellectus nulli quicquam habet commune, ibi namque Aristoteles non ex se hoc dicit, sed solum refert ut dictum ab Anaxagora, quare hic eo dicto non videretur, nisi alicubi ipse ex propria sententia loquens id confirmasset, quod quidem in eo Trigesimo quarto primi libri non fecit, sed in textu quarto huius tertij, ubi dicitur Anaxagoræ approbavit, quod intellectus sit immutatus cum obiectis, quare ex eo textu quare hoc accipit, & idem reuera significat esse immutatum, & nihil commune habere cum obiectis intelligibilibus. Non est etiam credendum, Aristotelem à tam remoto loco sumere fundamentum huius dubitationis, sed verisimile est, quòd ex ijs, quæ paulo ante de intellectu dixit, hoc dubium colligat, at in hoc libro nullibi hoc dixit, nisi in textu quarto, ubi dixit, intellectum esse immutatum, & nominavit similiter Anaxagoram. Præterea, secundum hanc expositionem aliæ duæ conditiones, quæ exprimit Aristoteles, superuacaneæ sunt, præsertim illa: *Impassibilis*, hæc enim ad præsentem dubitationem nihil pertinere, proinde temerè, & absque ulla ratione ab Aristotele posita esset, quod credendum non est. Alij verò putant, totum dubium inniti ea dictione: *Impassibilis*, quare interpretantur, ut in textu tertio, & septimo, videlicet, quòd intellectus est impassibilis corruptivè, quare dubium dicunt esse tale. Intellectus est impassibilis, ergo non potest pati, ergo non potest intelligere, cum intelligere sit pati. Sed hæc expositio est deterior priorè, quia frustra adijceret Aristoteles huius consequentiæ probationem; quando dicit, agens & patiens debent habere aliquid commune, quoniam satis clara erat vis consequentiæ per solam repugnantiam huius duarum conditionum patitur, & est impassibilis, videntur enim significare simul, quod patitur, & non potest pati. Præterea, nullam haberet hic Aristoteles occasionem dubitandi, quia secundum istos factis declaratum est in Textu secundo, & tertio, quòd intellectus vno modo patitur, scilicet perfectivè, & alio modo non patitur scilicet corruptivè, & ita impassibilis est. Immo ibi dicunt, Aristotelem vnum ex altero inferre, intellectus patitur

Iacobi Zabarellæ Patauini

ritur perfectiue, ergo est impassibilis corruptiue, quia hoc idem prius docuerat de sensu in secundo libro, Vtraque igitur consequentiæ deductio reicienda est, Sed peccant etiam omnes isti errore communi, quia dicunt, dubium hoc Aristotelis inniti æternitate intellectus prius demonstratæ, nam & qui cõsequentiã deducunt ex illa conditione: *Impassibilis*, dicunt impassibilitatem significare æternitatem, & qui eam deducunt ex ijs verbis: *Nihil quicquam habet commune*, similiter dicunt hæc significare æternitatem, quia quicquid est abstractum à materia æternum est, adeo vt dubitatio sit hæc. Cum sit immortalis, quomodo potest pati? Sed in hoc omnes hallucinatur, tum quia non est verum, quod Aristoteles hæcenus ostenderit æternitatem intellectus, vt in singulis locis diligenter obseruauimus, tum etiam quia data æternitate, non sequitur, quod non possit pati, proinde nullum dubium oritur, nam materia prima est æterna, tamen maxime omnium patitur, & est prima radix omnis passionis. Similiter Cælum apud Aristotelem est corpus æternum, & impassibile omnis corruptionis, & nihil habens commune cum suo motore, quia est omnino abstractus à materia, patitur tamen, quia mouere est pati, Ego puto solam accipiendam esse aliam expositionem videlicet Aristotelem hic dubitare ex ijs, quæ paulo ante dicta sunt, videlicet in textu secundo, tertio, & quarto, quæ simul pugnare videntur, nam in Textu tertio dixit, intellectum esse *ἀσπῆ*, idest inaffectum, vt nos cum Simplicio exposuimus; deinde in Textu quarto dixit, esse immistum cum obiectis, quare idem significauit per inaffectum, & per immistum, videlicet simplicitatem, & puritatem intellectus. Si enim non est affectus natura sui obiecti: neque cum ea commistus, certè naturam suam simplicem, & puram seruat, & immunem ab aliarum rerum commistione. Hic igitur Aristoteles hoc rãquam fundamentum dubitationis accipit, & idem significat per simplicem, & impassibilem, & nulli quicquam habentem commune hæc enim omnia sunt hoc in loco idem significatia, quia nulli quicquam habet commune, significat illud idem, quod in textu quarto immistum; *ἀσπῆ* verò significat inaffectum, sicut etiam in tertio cõtextu: *simplex*, verò additur ab Aristotele ad maiorem efficaciam quia idem significat, quod alix duæ dictæ conditiones. Non enim Aristoteles hic nominaret aliquam conditionem intellectus, nisi à se in præcedentibus declaratam, atque nihil dixit de simplicitate intellectus, nisi dicamus quod dicere inaffectum, & immistum, est dicere simplicem. Stante igitur hac intellectus simplicitate iam in præcedentibus demonstrata, dubium oritur, quomodo intellectus possit pati, videtur enim, quod non pos-

sit pati, si est simplex, quam consequentiam probat Aristoteles postremis verbis, quando dicit: *Inquantum enim aliquid commune vtrique inest hoc quidem agere, id verò pati videtur*, non enim patitur aliquid ab aliquo agente, nisi ambo in aliquo conueniant, vt dicitur in primo libro de generatione, siue id commune vtrique sit materia, siue genus, siue aliquid aliud, in aliqua enim communi natura conuenire debent agens, & patiens, vnde sequitur, quod omne patiens habet compositionem, necessariò enim habet duas partes, vnam ipsi communem cõ agente, alteram in qua discrepat, quia simile non patitur à simili, quare consequentia est clara, intellectus est simplex, & nihil habet commune cum obiectis, ergo ab eis pati non potest. Hinc deducit Aristoteles alteram secundam consequentiam, quam prius probat, quam primam. Intellectus non potest pati ab obiectis, ergo non potest intelligere, quam probat per ea, quæ dicta sunt in textu secundo, videlicet, quod intelligere est pati quoddam, quare si non potest intellectus pati, sequitur, quod non possit intelligere; hæc ergo est dubitatio Aristotelis exortiens, ergo ab eis in Textu tertio, & quarto, quæ pugnare videntur cum dictis in Textu secundo, vnde patet, quod impassibile hic debet legi inaffectum, nec potest significare aliud, quam simplicitatem ipsius intellectus, cum reliquæ duæ conditiones hic oppositæ idem significant, & cum intelligendo impassibilem corruptiue, vt alij intelligunt, nulla ex hoc possit oriri dubitatio, quemadmodum demonstrauimus. Confirmatur hæc expositio ex consideratione sententiæ Anaxagoræ, cuius testimonio hic Aristoteles vtitur. De Anaxagora dicit Aristoteles in textu trigessimoprimo primi libri, quod solum posuit intellectum inter omnia entia esse simplicem, & immistum, & purum, quæ omnes dictiones idem significant, nam sicut simplex & purus nihil aliud, quam simplicitatem intellectus significant, ita immistum non potest nisi eadem significare. Neque dicit Anaxagoras, intellectum immistum cum materia, sed vniuersaliter locutus est, & appellauit immistum respectu omnium aliarum rerum, cum nulla enim est immistum, & ita simplex est, & purus. Postea verò in Textu trigesimoquarto eiusdem libri colligens ea, quæ prius de antiquorum sententiis dixerat, refert eandem Anaxagoræ sententiam alijs verbis inquitens: *Anaxagoras autem solum impassibilem dixit esse intellectum, & nihil commune vili aliorum habere*, non potest enim per *ἀσπῆ* aliud intelligere, quam inaffectum, proinde simplicem, & purum, quia conclusionem facit omnium dictorum de diuersitate opinionum antiquorum: at in præcedentibus nunquam de Anaxagora dixerat, quod posuerit intellectum impassibilem corruptiue,

sed simplicem, immixtum, & purum, ergo *in se* ibi non potest nisi eandem puritatem significare. Similiter & alia sequentia verba: *Et nihil commune vlli aliarum habere*, nam vt antea diximus hæc quoque significant immixtionem cum reliquis entibus, & simplicitatem, & puritatem. Præterea dicit ibi Aristoteles, quod solus Anaxagoras posuit, intellectum impassibilem, quod minimè verum est, si sumatur impassibile corruptiuè, siquidem non defuerunt etiam alij antiqui, qui intellectum posuerunt incorruptibilem, & immortalem, vt Plato, & illi, qui ponebant animarum migrationem, falsam igitur diceret Aristoteles, quod solus Anaxagoras hoc dixerit, cum alij, quoque hoc expressè confessi fuerint. Cogimur igitur dicere, quod impassibile ibi nil aliud significat, quam in affectum, & cum alijs rebus non commixtum. Vnde pater, quod difficultas, quam proponit hic Aristoteles, fuit illa eadem, quam in illo Trigesimoquarto textu, dixit, exoriri ex sententia Anaxagoræ, ab eo tamen non fuisse solutam, subdit enim, quod cum talem esse intellectum dixerit Anaxagoras, tamen quomodo cognoscat, nec ipse declarauit, nec eius verbis colligi potest. Quasi dicat, cum posuerit intellectum simplicem, & cum nulla alia re commixtum, non apparet, quomodo alias res cognoscere valeat, neque hoc Anaxagoras declarauit; & ita tangit ibi Aristoteles hoc idem dubium, quod hic vt soluendum proponit. Sed quia dubium hoc innititur conditionibus intellectui tributis ab Anaxagora, certum est, quod Aristoteles dubium hoc soluere non niteretur; nisi ipse prius aliquo in loco eas conditiones approbasset, vt antea dicebamus, atqui in eo primo libro eas non approbavit, sed in hoc tertio, quare omninò concedendum est, quod *in se* hic significat idem, quod in tertio textu; & nihil habens commune cum alijs idem significet, quod immixtum; de quo meminit in textu quarto. Quare non possunt hæc verba ad materiam referri, sed sensum habent communissimum, quod intellectus in nullâ aliarum rerum natura est commixtus, sic enim accepit Aristoteles immixtum in textu quarto, sic etiam Anaxagoras hæc eadem verba accepit, vt ostendimus, videlicet quod intellectus non modo materiam, sed nihil aliud habet, quod sit ei cum alijs rebus commune, sic enim rationabilis, & opportuna est præsens dubitatio Aristotelis, quemadmodum diximus.

TEXTVS XIII.

Amplius autem si intelligibilis, & ipse, aut enim, & alijs inerit

intellectus, si non secundum aliud ipse intelligibilis sit, vnum autem quoddam specie ipsum intelligibile, aut aliquid mixtum habeat, quod ipsum facit intelligibilem sicut alia.



PROPONIT hic Aristoteles alterum dubium quod ex superius dictis exoritur, & similiter innititur simplicitati, & puritati ipsius intellectus, & tale est. Dicitum est in textu octauo, quod intellectus in habitu seipsum quoque intelligere potest, quaeritur ergo, an perquam rationem est intellectus, per eandem etiam sit intelligibilis, an potius per aliam rationem sit intellectus, & per aliam intelligibilis: vtrumus dicamus in ambages incidimus. Nam si per eandem rationem sit, & intellectus, & intelligibilis, sequitur, quod quicquid est intelligibile, est etiam intellectus, ergo lapis erit intellectus, cum sit intelligibilis; si verò per duas diuersas rationes sit, & intellectus, & intelligibilis, ratio non est simplex, sed compositus ex duabus naturis, per quarum vnâ est intelligens, per alteram verò intelligibilis. Hæc est dubitatio Aristotelis, & verba satis clara sunt. Quando enim dicit: *Aut enim alijs inerit intellectus, si non secundum aliud ipse intelligibilis sit*, in fert primum absurdum. Si enim non secundum aliam rationem, sed secundum eandem est intelligibilis, secundum quam est intellectus, sequitur, quod alijs quoque rebus inerit ratio intellectus, & alia: res erunt intelligentes, siquidem sunt intelligibiles. Deinde cum dicit: *Vnum autem quoddam specie ipsum intelligibile, rationem affert huius consequentiæ*. Nam intelligibile, quatenus est intelligibile, significat vnâ naturam, & in omnibus intelligibilibus vnâ secundum speciem est ratio ipsius intelligibilitatis, eadem igitur est ratio, qua intellectus est intelligibilis, à qua alia: res dicuntur intelligibiles, quemadmodum eadem est ratio, qua omnia visibilia dicuntur visibilia, videlicet quatenus sunt colorata, quare si ratio, qua intellectus est intelligibilis, est eadem qua est intellectus, & ratio qua est intelligibilis, est eadem; qua alia: res sunt intelligibiles, sequitur, quod secundum eandem rationem res alia: erunt intellectus. Deinde quando dicit: *Aut aliquid mixtum habeat, quod ipsum facit intelligibilem*, affert alterum absurdum, quod ex altero membro deducitur. Si enim per aliam rationem sit intellectus, per aliam intelligibilis, sequitur, quod non erit simplex, sed compositus.

Iacobi Zabarellæ Patauini

tus, nam patet propriam naturam; qua est intellectus, aliam naturam commissam habebit, secundum quam erit intelligibilis. Et illa verba: *Sicut alia*, sunt referenda ad proximam illam dictionem: *Intelligibilem*, ut sentus sit: Alia erit ratio faciens ipsum intelligibilem, sicut alia res dicuntur intelligibiles; eadem enim debet esse ratio intelligibilitatis in ipso intellectu, & in alijs rebus intelligibilibus. Hoc nota- re volui propter aliquorum opinionem, qui putant verba illa: *Sicut alia*, referenda esse ad illam dictionem, *mixtum*, ut sentus sit: Aut erit mixtus, sicut alia intelligibilia sunt mixta ex materia, & forma: Vnde postea duo colligunt, vnum, quod apud Aristotelem intellectus non est mixtus cum materia; alterum, quod proprium obiectum intellectus est quidditas rei materialis, cum Aristoteles dicat ea esse intelligibilia, quæ sunt mixta ex materia, & forma, & ita hinc argumentum sumunt contra eos, qui tenent ens omne, quatenus est ens, esse intelligibile, non solum quidditatem materialem. Sed hæc non est mens Aristotelis hoc in loco quia verba illa: *Sicut alia*, referuntur ad illam particulam, *Intelligibilem*, ut ipsa verborum continuatio demonstrat, quare non est verum, quod Aristoteles dicat alia intelligibilia esse mixta. Præterea non dixit Aristoteles intellectum esse mixtum, sed quod haberet aliquid mixtum, quare ad hoc referri non possunt illa verba: *Sicut alia*, alijs enim hic modis loquendi non conuenit, alia enim non sunt intellectus, quibus dicatur aliud aliquid esse mixtum; quæ sunt etiam intelligibilia. Sed neque hoc intellectui commissum potest significare materiam, quia debet esse tale, quod sit ratio intelligibilitatis, materia verò potius tollit intelligibilitatem. Referuntur itaque verba hæc ad immediate præcedentia, quoniam enim prius dixerat Aristoteles, quod vna secundum speciem debet esse ratio intelligibilitatis in omnibus intelligibilibus, ideo nunc dicit, quod præter rationem illam, qua intellectus est intellectus, haberet aliam commissam rationem, qua sit intelligibilis, quæ esset eadem, secundum quam alia quoque res dicuntur intelligibiles. Errauit etiam hic Ioannes Grammaticus, putans Aristotelem proposito dubio illud statim soluere in hoc eodem cõtextu, & solutionem putauit consistere in ijs verbis: *Vnum autem quoddam specie ipsam intelligibile*, ut solutio talis esset, non est vnicum numero intelligibile, sed plura, & vnum tãrum secundum speciem, & inter illa discrimen est, quia aliud est intelligibile & intellectus simul, aliud verò est intelligibile, & non est intellectus. Quæ expositio deterrima est, quia non potest Aristoteles dubium soluere, antequam ipsum totum exposuerit. Superest autem secundum membrum dubitationis, quod sequentibus verbis posi-

tur, ut declarauimus. Videbimus etiam clarè, quod dubium hoc soluetur postea in textu quintodecimo, & decimosexto, quare non soluitur hic. Sed ipsa quoque solutio ridicula esset, & Aristotele indigna, quia si multa sint intelligibilia numero, vnum tamen specie, sunt eiusdem nature, & conditiois, quare de omnibus eadem est ratio, quare hæc elicit potius confirmatio difficultatis, ut reuera est, quam solutio. Sunt qui aduersus hæc communem expositionem, quam nos sequi sumus, obijciunt, quod dubium hoc nihil habet apparentiæ, cum manifestum sit in abstractis à materia idem esse intelligens, & intelligibile, non sic autem in materialibus, scimus enim dicim esse simul intelligentem, & intelligibilem, quia est abstractus à materia, quare dubitatio ita intellecta non haberet locum, ideo ipsi resista communi expositione aliam sententiam dedunt dubitationi Aristotelis, quæ nos, ut à verbis Aristotelis alienum, non referimus, ne in superuacaneis tempus cõteramus. Ad obiectionem autem respondemus, non esse verum, quod in abstractis à materia sit nobis notum, quod idem sit intelligens & intelligibile, nam solutio, quam max Aristoteles afferet in textu quintodecimo, & decimosexto, non aliunde sumetur, quàm ex discrimine, quod est inter materialia, & abstracta à materia. Supponit ergo Aristoteles nondum esse nobis notum hoc discrimen, quia si esset notum, vtique dubitatio præsens nihil haberet apparentiæ.

TEXTVS XIII.

An pati quidem secundum commune aliquid diuisum est prius, quoniam potentia quodammodo est intelligibilia intellectus, sed actu nullum, antequam intelligat. Oportet autem sic, vt in tabula, in qua nihil est scriptum actu, quod quidem accidit in ipso intellectu.



SOLVIT hic Aristoteles priorem dubitationem, quam in Textu duodecimo proposuerat. Sed hæc solutio dupliciter exponitur, vno modo à Simplicio, alio modo à cæteris omnibus, alij namque omnes concordantes dicunt, Aristotelem soluere distinguendo passionem

nam in textu quinquagesimo septimo secundum libri de anima dictum est, duplicem esse passionem: Vnam, quæ est corruptio quædam contrarij, alteram quæ est potius salus quædam, dubium igitur valet de passione corruptiva, non valet de perfectiva, qualis est passio ipsius intellectus, quod enim patitur corruptivè ab agente, debet convenire in materia cum illo, & de hoc intellexit Aristoteles in primo libro de generatione, non de patiente perfectivè, qualis est intellectus, hic enim non tenetur convenire in materia cum movensibus, à quibus patitur: Verba autè sic interpretantur: *Pati secundum commune aliquid dicitur est prius, id est pati communiter acceptum diuivum est à nobis prius, id est in textu quinquagesimo septimo secundum libri, ubi dictum est, aliud esse pati corruptivè aliud perfectivè, intellectus autem patitur solum perfectivè, id est non convenit in materia cum alijs rebus, sed est tantummodo in potentia ad actum, & perfectionem.* Solutio igitur in hoc est constituta, ut negetur, quòd intellectus habeat communem materiam cum alijs eo quòd non patitur corruptivè, sed perfectivè Simplicius autem è contrario, & longè melius vult solutionem consistere in concedendo, quòd intellectus habeat aliquam convenientiam cum ijs, à quibus patitur. Quòd autem Communis expositio admitti non possit, manifestum est, tum quia nõ est conveniens ipsi dubitationi in textu duodecimo propositæ, tum quia verbis Aristoteles in hoc textu aptari non potest. Primum hæc expositio supponit, Aristotelem in Textu duodecimo dixisse, quòd patiens debet convenire in materia cum agente, à quo patitur, quòd tamen non dicit, ut ibi demonstravimus, sed solum dicit, quòd patiens debet habere aliquid commune cum agente, & quòd intellectus nihil habet commune cum aliquo, ostendimus enim Aristotelem non significasse communem materiam, sed simpliciter, & generaliter, quòd nihil habet commune cum alijs, cum sit penitus immutabilis. Dubitatio enim illa nitebatur tantum simpliciter intellectus, non eius abstractioni à materia. Præterea, isti concedunt dari aliquod patiens, quòd nullam habeat convenientiam cum agente, ut patiens perfectivè, hoc autè omnino falsum est, quia si patiens nullam cum agente habeat convenientiam, non potest ad illud referri, ut passivum ad activum, quare non patitur ab eo, patet autem convenientiam semper adesse talem, quòd patiens est in potentia ad eandem perfectionem, quam agens habet actu vel formali, vel saltem virtuali: convenit ergo cum agente in illo actu, ad quem suapte natura est in potentia, est enim in potentia, ut fiat simile agenti, quam potentiam nisi haberet, non pateretur ab eo. Hæc autem convenientia pa-

tientis cum agente, non modo in passione corruptiva locum habet, sed etiam in perfectiva, ut Aristoteles clarè testatur in dicto Textu quinquagesimo septimo secundum libri, ubi de passione perfectiva dicit hæc verba: *Substantiam salus magis eius quod est in potentia, ab eo quod est actu, & simile sic, ut potentia se habet ad actum.* Patiens igitur agenti simile esse dicit ratione illius potentia. Propterea notandum est, non esse virum, quòd quomodo Aristoteles in textu duodecimo dicit: *In quantum enim aliquid commune utriusque inest, &c.* accipiat fundamentum ex dictis in primo de generatione, in eo enim libro loquitur de actione, & passione, quæ est inter corpora corruptibilia, quæ inter se mutuo agunt, & patiuntur, in his enim his verè est, quòd non potest agens agere in patiens, & repati ab eo, nisi conveniant in eadem materia, sed de agente, quòd non re patitur à patiente, etiam si corruptivè ager, ea regula non verificatur; Cælum enim agit in hæc inferiora etiam corruptivè, tamen non convenit in materia cum eis, proinde ab eis repati non potest. Patet igitur, quòd non potuit Aristoteles in textu duodecimo accepisse ex primo libro de generatione hanc regulam, quòd patiens debet convenire in materia cum agente; quandoquidem ea regula intellectui aptari non poterat, cum in eo libro prolata sint de corporibus tantum caducus, quæ mutuo agunt & patiuntur inter se, quare non modo de passione perfectiva non verificatur, qualis est passio intellectus (sed neque de omni corruptiva, ut dictum est, & in hoc quoque errarunt adversarij, quòd de omni corruptiva admiserunt, quòd patiens debet convenire in materia cum agente. Quoniam igitur intellectus patitur solum perfectivè, regula primi libri de generatione nullam poterat de ipso intellectu difficultatè facere, cum ipsi aptari non possit, igitur Aristoteles supra in textu duodecimo, non ex primo libro de generatione intellexit fundamentum accepit, sed ut per se notum, quia saltem post modicam considerationem innotescit. Dum enim consideramus, quid significet pati ab aliquo agente, cognoscimus esse quandam convenientiam inter patiens, & agens, quatenus similia effici possunt, cum sint capacia eiusdè actus, & perfectionis existentis actu in agente, potentia verò in patiente, quo fit, ut patiens sit à natura ordinatum ad recipiendam ab illo agente talem perfectionem. Hæc est communitas, & convenientia, quam Aristoteles in Textu duodecimo consideravit inter patiens, & agens, quæ cum per se manifesta sit, dubium oriebatur ex ijs, quæ prius dicta erant, quòd intellectus est penitus immutabilis cum alijs rebus, hoc enim tollere videbatur illam convenientiam, quæ debet semper reperiri in ter patiens, & agens, Solutio igitur dubitationis debet sic intel-

Intelligi secundum Simplicium, ut Aristoteles
 crediderat, quod agens, & patiens debent in ali-
 quo dominum cōuenire, & hoc habet locum
 etiam utriusque intellectui, est enim in potentia,
 ut fiat ipsamet intelligibilia, a quibus patitur,
 licet non sit eis actu committit secundum
 suam naturam. Huc expositioni mirificè con-
 sona: sunt verba Aristotelis, & communi illi
 expositioni refragantur, dicit enim Aristote-
 les: *Diuisum est prius*, id est determinatum est
 prius in textu secundo, & tertio huius tertij li-
 bri, quod *Pati*, scilicet ipfius intellectus: *Est se-
 cundum Commune aliquid*, est secundum quan-
 dam communitatem, & conuenientiam cum
 agente, & hanc conuenientiam subiungit di-
 cens, quod: *Potentia quoddammodo est intelligibilia
 intellectus, sed actu nullum antequam intelligat*, diui-
 sum enim est in textu tertio esse actu tale, &
 esse potentia tale, & dictum est, quod intelle-
 ctus est intelligibilia potentate, sed non actu,
 antequam illa intelligat, & iure dicit: *Quodam-
 modo*, quia intellectus non omnino fit res ipse,
 non enim sit equus realis, dum in telligit equū,
 sed quodammodo fit equus, nempe spiritaliter.
 Hic est planus, & clarus sensus horum ver-
 borum, quæ communi expositioni aptari mi-
 nimè possunt, nam verba illa: *Pati secundum
 commune aliquid*, non possunt significare pati
 sumptum in communi, quia debent eundem
 sensum retinere in solutione, quem prius in
 ipsa dubitatione habuerunt, atqui in textu duo
 decimo hæc dictio: *Commune*, fuit accepta pro
 conditione communi, in qua conueniant pa-
 tiens, & agens, quare non possunt hic signifi-
 care pati acceptum in Communi ad pau-
 corruptivè, & pati perfectivè, esset enim acceptio
 diuersi summi ab illa, quod nullo modo admittenda
 est. Hoc idem ostendit illa particula: *Aliquid*,
 quæ secundum communem expositionem
 nimis in congruè apposita est, ineptissi-
 ma enim est locutio, si significare volentes
 pati sumptum in communi dicamus, pati se-
 cundum commune aliquid, sed secundum
 nostram expositionem est conuenientissima,
 dicit enim Aristoteles, quod pati ipfius intel-
 lectus est secundum commune aliquid, id est
 secundum conuenientiam aliquam cum a-
 gente, videlicet cum obiectis intelligibilibus,
 quam statim exprimit Aristoteles ut declara-
 uimus: in verbis autem animaduertendum,
 quod Aristoteles dicit *Pati*: quæ dictio verten-
 da est, quod, non, quantum, ut in Latinis codi-
 cibus habemus, nullus enim rationem affert
 Aristoteles sed solum exponit diuisionem à
 se prius factam, nempe esse potentia tale, &
 esse actu tale, intellectus enim non est actu ip-
 sa intelligibilia, sed potentia, habet enim po-
 tentiam, ut omnia fiat, & transformetur quod-
 dammodo in ipsamet obiecta intelligibilia,
 quæ est conuenientia ab Aristotele posita in-

ter intellectum patientem, & obiecta agen-
 tia. *Oporet autem sic, ut in tabella, in qua nihil
 est scriptum alia*. Hic Aristoteles declarat exem-
 plo traditam à se, dubij solutionem, & inquit,
 intellectum ita esse in potentia ad intelligibi-
 lia, & nullum eorum habere actu, sicuti tabella,
 in qua nihil descriptum est, nullam habet
 actu scripturam, sed est in potentia ad om-
 nem scripturam. Huc comparatio intellectus
 cum tabella varijs modis intelligitur,
 nam Platonici ut Iamblicus, referentur hic
 Ioanne Grammatico, notabant Aristotelem
 non comparare intellectum, cuius dicitur
 charta, sed cum *γραφικῆς*, hæc autem dicitur
 deriuatur à *γράφω*, quod significat
 literam, & scripturam, id est Aristoteles signi-
 ficare voluit intellectum non penitus carere
 scriptura, quia non appellatur *γραφικῆς*, nisi
 literas aliquas scriptas haberet, intellectus
 autem habet intelligibilia consubstantia-
 lia, sed obscurata, ideo comparatur cum
 tabella, non quidem quæ careat omni scri-
 ptura, sed quæ sunt male scripta, ita ut literæ
 legi non possint, nam dicitur *γραφικῆς*,
 etiam charta, siue tabella scripta, male tam-
 en scripta. Eadem videtur esse sententia
 Simplicij, licet ipse alij verbus utatur. Sed
 dogma hoc de intelligibilibus consubstantia-
 libus, fuit sæpè à nobis refutatum ut ab
 Aristotele alienissimum, ideo diuinitur. Ad
 illam autem considerationem eius vocis *γραφικῆς*,
 dicendum est, quod ea deriuatur quò-
 dem à *γράφω*, non tanquam literas
 actu scriptas haberet, sed quia potentiam
 habet ad recipiendas omnes literas, quæ in-
 scribi possunt. Alio modo interpretatur
 Alexander in primo libro de anima capite
 de intellectu speculativo, & in secundo de
 anima capite de intellectu materiali, ubi di-
 cit, intellectus non esse animatum, sed solum
 potentiam, & facultatem quandam ipsius
 anime, & rectè ab Aristotele comparari
 cum tabella non scripta quia nullum est ex
 eantibus, immò dicit, quod rectè comparatur
 in *γράφω*, quam *γραφικῆς*, quia
 ipse autem intellectus nullum est ex eantibus.
 In Alexandrum inuenitur effcaeiter
 Aueroes in Commentario presenti, & dicit
 licet se mirari, quomodo Alexander tribuit
 Aristoteli, quod voluerit intellectum esse puram
 preparationem, & contra quam ita argu-
 gumentatur. Preparatio & potentia habet
 significationem communem, & ad alia multa
 extenditur, quæ habent potentiam pa-
 tiendi, & recipiendi, ergo si Aristoteles hic
 declarat naturam intellectus summi prepara-
 tionem seu potentiam, ut quoddam cum-
 mune, nihil dicit proprium ipsius intellectus,
 neque eius naturam declarat, si ergo loquitur

præparationem propriè pro solo intellectu humano hæc non potest intelligi, nisi cognoscatur natura præparati, præparatio enim dicitur præparatio privationem, & aptitudinem, quæ non potest cognosci, nisi cognoscatur natura illius rei, cui inest: quare non est credendum, quod Aristoteles velit nos docere naturam solius potentia, & præparationis, sed potius ipsius animæ potentis, & præparatæ. Ego, vt aliàs dixi, non possum hæc in re nisi consentire Auerro, absurdum enim videtur, quod intellectus, cuius naturam Aristoteles inquit, sit pura potentia, & pura præparatio, sed est anima ipsa intellectiva potens, & præparata ad omnium rerum intellectiōnem: ideo si Alexander erit vt opinionis, quam ei attribuit Auerroes, & quam ipse verba sonant, non possum nisi Alexandri sententiam damnare. Sed possum fortasse Alexandri verba ad bonum sensum trahere dicendo ipsum significare voluisse, quod anima intellectiva hic non consideratur vt anima, id est vt actus corporis: dum enim dicimus animam, dicimus formam corporis, sed solum secundum eius aptitudinem, ad operationem, proinde vt potentiam potius quam vt animam, vt enim nomen animæ respicit corpus, ita nomen potentia respicit operationem, licet eadem anima vtroque officio fungatur. Quemadmodum igitur Alexander non negaret, animam, vt animam esse aliquid, & esse formam nobilem, & præstantem: ita vt potentiam, quæ respicit intelligibilia, dicit eam nullum entium esse, quia ad omnium cognitionem dirigitur, & nullus in se naturam includit. Quod autem dicit melius comparari intellectum cum carentia scriptura, quam cum ipsa tabella, non dicit hoc, quia Aristotelem corrigere velit, & dicere intellectum omnino nihil esse, & esse puram privationem, sed vt ethicus exprimat eius naturam respectu intelligibilium, ne credamus eum respectu intelligibilium aliquam habere entitatem: sic enim dicit cum tabella esse potius comparandam animam ipsam, vel corpus ipsum animatum, hoc enim est aliquid, intellectum verò cum carentia intentionis, & aptitudine, quia anima accepta vt potentia, non amplius vt anima, est quædam habitu ad externa intelligibilia, & quidam respectus additus ipsi animæ, qui non respicit species neque punctum, sed est ratio patendi, & recipiendi. Hanc credere possumus Alexander sententiam fuisse, quæ ita intellecta verisimilis est, & maxime consona opinionis nature de tractatione de natura intellectus in hoc tertio libro de anima. Non est hæc sententia prætereundum,

iacobi Zabæ de Anima.

quod Alexander, qui eam sequuntur Alexandri sententiam, quam reprobauius, notant modum loquendi Aristotelis, qui non dicit intellectum esse vt tabellam, sed vt in tabella, quia vult ipsum similem esse non ipsi tabellæ, sed aptitudini, quæ est in tabella, quæ consideratio ridicula est, quia Aristoteles non dicit intellectum esse vt ad, quod est in tabella, sed dicit vt in tabella, ita in intellectu, quare comparat tabellam cum intellectu, & sensus verborum est. Sicut in tabella nihil actu scriptum inest, sed pura potentia ad omnia, ita in intellectu nullum intelligibile inest actu, sed omnia potentia, ideo verba Aristotelis fauent manifestè opinioni nostræ.

T E X T V S X V.

Et ipse etiam intelligibilis est, sicut ipsa intelligibilia. In his enim, quæ sunt sine materia, idem est quod intelligit, & quod intelligitur. Scientia namque speculativa, & ipsum scibile idem est.



SOLVIT Aristoteles secundam dubitationem, quam in contextu tertio decimo proposuerat, & talis erat, cum intellectus sit intelligibilis, est ne secundum eandem rationem, & intelligibilis, & intellectus, an per diuersitas? si per eandem ergo lapis est intellectus, quia est intelligibilis; si per diuersitas, ergo intellectus non est simplex sed est mixtus, ex duabus naturis. Huius dubii solutio, quam Aristoteles in his duobus textibus affert, ita est obscura, vt ex interpretibus alij putent Aristotelem respondere, quod per diuersitas rationes, alij quod per eandem intellectus est intellectus, & intelligibilis. Nos autem breuitati studentes non conteremus tempus in recensendis omnibus aliorum opinionibus, sed veram expositionem afferemus, & eam verbum Aristotelis aptabimus, in quibus aliquos etiam notabimus breuiter aliorum errores: Possumus textum hunc diuidere in duas partes, in quarum prima responsionem proponit; in secunda eam declarat, & ipsius rationem adducit; & qua in hoc textu responsio non habet aliam rationem in sequenti textu eam perficit, & absoluet. Re-

K k k iponso

Iacobi Zabarellæ Patauini

sponsio Aristotelis (vt ego puto) consistit in concedendo illam partem, quod intellectus secundum eandem rationem est intellectus, & intelligibilis, & in ostendendo, quomodo non sequatur, quod lapis sit intellectus. Sed vt sententia in hac responsione intelligatur, sciendum est, quod intellectus noster potest dupliciter considerari, (vt sæpè notauimus) vno modo consideratur, prout refertur ad corpus, cuius est anima, & actus, & hoc modo semper est intellectus actu, etiamsi non operetur, quia est forma hominis etiam dormientis. Secundo modo consideratur, vt refertur ad operationem, & hæc videtur propria significatio huius vocis, intellectus, significat enim propriè potentiam ad intelligendum, hoc autem modo non dicitur verè intellectus, nisi quando actu intelligit, ideoque tunc vocatur intellectus in actu, idest actu intelligens. Antequam autem intelligat, non vocatur simpliciter intellectus, sed intellectus potentia, seu potestate, vel si acquisuerit illam habitatem operandi, quando vult, & sit in potentia propinqua, vocatur intellectus in habitu. Aristoteles igitur in præsentibus dubitatione sumit intellectum propriè, videlicet pro intelligente actu, quia in hoc tertio libro non considerat ipsum nisi secundum habitudinem ad operationem. Quando igitur in textu decimotertio dubitauit, an per eandem rationem sit intelligibilis, & intellectus, dubitauit, an per eandem rationem sit intelligibilis, & intelligens, ad quam dubitationem hic respondit, quod per eandem. Et quia urgebat obiectio ibi facta, ergo lapis etiam intelligens, cum sit intelligibilis, & cum in omnibus intelligibilibus eadem sit ratio intelligibilitatis; respondet Aristoteles, quod intellectus est intelligibilis eodem modo, quo ipsa intelligibilia sunt intelligibilia, & statim declarat modum, quo alix res sunt intelligibiles, quando dicit: *In his enim, que sunt sine materia, que verba referri debent ad intelligibilia, que sunt extra intellectum, & sensus verborum est. Intelligibilia habent esse duobus modis, vno modo habent esse in materia extra intellectum, altero modo habent esse sine materia in intellectu; itaque si accipiantur vt sunt in intellectu abstracta à materia, tunc sunt actu intelligibilia, & ratio valet, quod sunt etiam intellectus, quia intellectus intelligens sit illud, quod intelligitur, quare etiam è conuerso id, quod actu intelligitur, sit ipse intellectus, ergo est verum, quod lapis est intelligens, nempe ille lapis, qui est in anima abstractus à materia, & actu intelligibilis. Si verò al-*

tero modo sumatur lapis, vt extra animam habens esse reale in materia, sic non est actu intelligibilis, ideo non est intelligens, esse enim solum potentia intelligibilis, prout etiam potentia intellectus. Ipse igitur intellectus eodem modo se habet, quo alia intelligibilia, cum enim tunc se intelligat, quando intelligit alia, ideo quando actu ea intelligit, se actu intelligit, & est actu intelligibilis, & actu intelligens, sicut illa, quia est factus res ipsa intellecta. Dum autem non intelligit actu alia, neque se actu intelligit, ideo tunc est potentia intelligibilis, & potentia intelligens, ideo iure vocatur tunc intellectus potentia. Est igitur eodem modo intelligibilis, quo alia intelligibilia, & intelligens eo modo, quo illa. Ad dubium igitur dicimus, quod lapis est intelligens, si sumatur vt actu intelligibilis, idest vt abstractus à materia, sed non est intelligens, si sumatur in materia, quia sic non est actu intelligibilis. Hæc est huius difficultatis solutio, quare manifestum est, quod Aristoteles accipit illam partem, quod intellectus per eandem rationem est intellectus, & intelligibilis, sumit enim intellectum in actu, & intelligibile actu, quemadmodum declarauimus. Sed aduersus hæc dubitaret aliquis, quodnam discrimen erit inter intellectum nostrum & lapidem? nullum enim esse videtur, quia lapis materialis est potentia intelligibilis, & potentia intellectus, sic intellectus antequam operetur, est potentia intelligibilis, & potentia intellectus, ergo non differt à lapide; Dico differentia esse maximam, differunt nanque primo, secundum esse, quia intellectus, est actus primus, & forma, & anima; lapis verò est corpus inanimatum. Differunt præterea in ipsa operatione, quæ dicitur intellectio, quamuis enim similes videntur, quatenus in actu intelligendi concurrunt in idem, quod dicitur & actu intelligibile, & actu intellectus, quia intellectus sit ipsummet intelligibile, tamen differunt, quia lapis per se primò fuit potentia intelligibilis, deinde secundariò, & per hoc quod est potentia intelligibilis, est etiam potentia intelligens. Intellectus autem è contrario, nam per se primò est potentia intelligens, deinde per hoc secundariò est potentia intelligibilis, intelligitur enim à se secundariò, dum intelligit alia. Intellectus igitur per prius dicitur intelligens potentia, per posterius verò dicitur potentia intelligibilis; lapis verò per prius est potentia intelligibilis, per posterius autem dicitur potentia intelligens, & sic sublata est omnis difficultas.

Solutione dubij intellecta eam consideremus in verbis Aristotelis. Dicit in prima

ma parte. *Et ipse etiam intelligibilis est, sicut ipsa intelligibilia*, est enim intelligens actu, & intelligibilis potentia sicut illa. Deinde hanc repositionem declarat adducens rationem, quando dicit: *In his enim qua sunt sine materia*, declarat enim, cur sine vlla absurditate contingat, vt intelligibile sit intellectus, & quod lapis dicatur, intelligens, & dicit, quod: *In his*, id est in intelligibilibus vt in lapide, quando sunt sine materia, hoc est quando sunt intellectu, idem est intelligens, & quod intelligitur, intellectus enim est factus res intellecta, vt est factus lapis spiritalis, quare etiam lapis est factus intellectus. Per hæc autem respondet Aristoteles ad illud, quod tanquam absurdum inferebatur, ergo lapis erit intellectus, hoc enim concedit de lapide abstracto à materia. Patuit autem in textu tertio decimo, quod Aristoteles intulit hoc absurdum ex eius membri positione, quod intellectus per eandem rationem sit intellectus, & intelligibilis, & ad consequentiam deducendam accepit hoc fundamentum, quod eadem est secundum speciem ratio intelligibilitatis in omnibus intelligibilibus, hinc enim sequebatur, ergo omne intelligibile erit intellectus, ergo hic accepit Aristoteles illam partem, quod intellectus per eandem rationem sit intellectus, & intelligibilis, cum respondeat ad absurdum ex eo membro illatum. Et necessarium est nos hoc subintelligere, quia Aristoteles satis breuiter, & concessit loquitur, vt sensus horum verborum clarus sit hic. Concedo fundamentum acceptum in textu decimo tertio, quod eadem est ratio intelligibilitatis in omnibus, proinde intellectus est intelligibilis eo modo, quo cetera intelligibilia; & dico, quod secundum eandem rationem est intellectus, & intelligibilis. Hæc autem eadem intelligibilitatis ratio est hæc, quod quatenus sunt sine materia, sunt actu intelligibiles; quatenus autem sunt in materia, sunt potentia intelligibiles, quia hinc inferebatur, ergo lapis erit intellectus, dico non esse absurdum, quia dum ipsa intelligibilia considerantur, vt abstracta à materia, sunt idem cum ipsomet intellectu intelligente. Hoc autem adhuc declarat Aristoteles, quando subiungit: *Scientia namque speculativa, & ipsum scibile idem est*. Quoniam enim vno intellectu cum intelligibili fit mediante ipsa scientia speculativa, id est intellectione, ideo Aristoteles ad eam vniorem declarandam sumit rationem ab ipsa intellectione, per quam vno illa fit, & dicit. Scientia est actu cum ipso scibili, nempe accepto in

lacobi Zab. de Anima.

anima, & abstracto. Vidit enim Aristoteles de scientia notius esse, quod sit idem cum scibili, quam de ipso intellectu, clarum enim est cuique seuitur consideranti, quod nihil aliud est equus in intellectu, quam ipsa equi intellectio, quoniam igitur intellectus in actu est ipsa intellectio, & hæc est idem cum re intellecta, sequitur quod intellectus actu intelligens est idem cum re actu intellecta. Ex hoc autem loco argumentum validum sumitur contra eos, qui dicunt species seruari in intellectu impressas post intellectionem, aduertant enim Aristoteli dicenti, quod scibile, & scientia idem est, nam scibile nihil aliud est, quam species ipsa intelligibilis in intellectu, & hanc dicit Aristoteles esse idem cum ipsa intellectione, quomodo igitur seruari potest post intellectionem? Hæc est vera, & plana huius textus interpretatio. Simplicius tamen, & Ioannes Grammaticus aliter interpretantur. Putant, Aristotelem dicentem: *Sicut intelligibilia*, per intelligibilia significare substantias separatas, siue ideas ipsas (sunt entia, verè intelligibilia, & per essentiam verè intelligibilia) ideo dicunt Aristotelem innere, quod intellectus est immaterialis, & abstractus, tum sit intelligibilis per essentiam, sicut entia verè intelligibilia, id est abstracta; ad quem sensum trahunt etiam sequentia verba, quando Aristoteles dicit: *In his enim, qua sunt sine materia*, id est in rebus abstractis per essentiam à materia, idem est intelligens, & res intellecta. Sed hæc expositio accipienda non est; oportet enim eam dictionem: *Intelligibilia*, eundem sensum habere in hac dubitationis solutione, quem in ipsa dubitatione habuit; atqui in dubitatione Aristoteles non intellexit per intelligibilia ideas, neque substantias separatas, sed intelligibilia materialia, in quibus locum habet dubitatio præiens. Dicebat enim, si intellectus per eandem rationem est intellectus, & intelligibilis, ergo alia quoque res erunt intellectus, cum sint intelligibiles, quod dubium non cadebat super substantijs abstractis, nam nulli dubium, quod sunt intellectus, sed super materialibus tantum, quæ absque dubio non sunt intellectus, lapis enim non est intellectus. Quando autem Aristoteles dicit: *In his enim, qua sunt sine materia, idem est id, quod intelligitur*, non potest negari hæc verba verissima esse etiam de substantijs abstractis, sed tamen non de illis profertur ab Aristotele, sed de materialibus intelligibilibus, quæ per intellectum à materia abstrahuntur, de his enim erat dubitatio, & ad hæc præcedentia verba

Kkk 2 refe-

Iacobi Zabarellæ Patauini

referuntur, vt modo dicebamus. Sequentia quoque verba hoc idem demonſtrant, quando Ariſtoteles dicit: *Scientia nanque ſpeculatiua, & ipſam ſcibile idem eſt*, ſcientia enim eſt habitus demonſtratiuus, & per diſcuſum acquiſitus, quare non proprie dicitur de cognitione, quæ eſt in ſubſtantijs abſtraſtis, hæc namque ſine vilo dicuriu cont. mplantur, ſed proprie dicitur de humana ſpeculatione, quæcum diſcuſus fit, quare etiam ſcibile hic ſignificat res materiales prout à nobis accipiuntur intellectu ſine materia, quo fit vt idem ſit intelligens, & intellectus, & intellectum. Errat etiam in huius textus expoſitione Recentior, qui dicit, Ariſtotelem ſoluere dubitationem accipiendo ſecundam partem, videlicet quòd intellectus non per eandem rationem eſt intellectus, & intelligibilis, ſed per diuerſas, attamen manifeſtum eſt hoc non eſſe ad mentem Ariſtotelis, qui non ſoluit difficultatem deductam ex hoc ſecundo membro, ſed difficultatem deductam ex primo, vt iam oſtendimus, nam ex ſecundo membro deduxit talem difficultatem. Si intellectus per aliam rationem eſt intellectus, & per aliam eſt intelligibilis, ergo non eſt ſimplex, ſed miſtus ex duabus naturis. Ad hanc tamen nihil reſpondet Ariſtoteles, ſed ad eam, quæ deducta eſt ex primo membro, quare primum membrum accipit in ſolutione non ſecundum, vt adhuc manifeſtis apparebit in textu ſequente, ſolutio enim dubitationis nondum eſt expleta, ſed in textu ſequente abſoluetur patet etiam. Recentiorum ſupradictum vt ſuam ſententiam tueatur, vim magnam inferre verbis Ariſtotelis, quando enim Ariſtoteles dicit: *Et ipſe intelligibilis eſt, vt intelligibilia*, ipſe exponit ſic, ipſe eſt intelligibilis per intelligibilia, nam oſtendimus ſupra in textu octauo, quòd intellectus intelligit ſe per intellectiõnem aliorum, quæ expoſitio nimis violenta eſt, nam vt intelligibilia non poteſt ſignificare per intelligibilia, neque dubitatio Ariſtotelis fuit, quomodo intellectus ſe intelligat, ſed an per eandem rationem ſit intellectus, & intelligibilis, an per diuerſas, quare ſenſus horum verborum non poteſt eſſe alius, quàm quem nos diximus, videlicet intellectus eſt intelligibilis ſecundum eandem rationem, ſecundum quam alix res ſunt intelligibiles. Errat etiam vir ille in illis verbis: *In hi enim que ſunt ſine materia*, ex his enim colligit, quòd intellectus eſt abſtraſtus à materia, & immaterialis, cum tamen Ariſtoteles hic loquitur non de intellectu, ſed de intelligibilibus materialibus, quæ dicuntur ſine materia, quatenus ab intellectu abſtrahuntur. Præ-

terea oſtendimus, hæcenus Ariſtotelem nullibi dixiſſe, quòd intellectus ſit abſtraſtus à materia, quomodo ergo nunc ſumere poteſt, quòd ſit ſine materia? eſt quidem ſine materia ipſe intellectus in ſua operatione, vt vidimus in Textu ſexto, quia in ſua operatione non commiſceretur alicui parti corporis, & ideo vnitur intelligibili abiuncto à materia, & idem ſit intelligens, & intellectum, & intellectio, vt declaratum eſt.

TEXTVS XVI.

Cur autem non ſemper intelligat, cauſa conſideranda eſt. In habentibus autem materiam, potentia ſolum vnumquodque eſt intelligibile. Quare illis quidem non inerit intellectus, ſine materia enim potentia eſt intellectus talium, ille autem intelligibile eſt.



QUOD in principio huius Textus Ariſtoteles quaſtionem quandam proponat, interpretes diſcordes ſunt tum in exponendo ipſo quaſtionis ſenſu, tum quòd alij dicunt quaſtionem ſtatim in hoc Textu ſolui ab Ariſtotele, alij vero dicunt eam proponi quidem, ſed in præſentia non ſolui, quæ Ioannis Grammatici ſententia fuit, quam veram eſſe puto, & eundem ſequendum iudico in declarando quaſtionis ſenſu, quem Auerris quoque rectè interpretatus eſt, licet in hoc errauerit, quòd putauit Ariſtotelem in hoc eodem Textu ſoluere hanc quaſtionem. Dico igitur, Ariſtotelem proponere quaſtionem quandam ex dictis exorientem, & eam inſolutam relinquere, & ſtatim reuertit ad abſoluendam quaſtionem principalem, cuius ſolutio in præcedenti Textu non fuit abſoluta, ideo in hoc errauit Ioannes. quòd putauit hanc eſſe quaſtionem principaliter ab Ariſtotele propoſitam, & eſſe ordine quartam. Vidimus enim duas tantum fuiſſe difficultates principales ab Ariſtotele propoſitas, quæ nunc in ſecundæ ſolutione veſtatur, ex hac autem ſolutione oritur hæc noua quaſitio, quam Ariſtoteles

stoteles obiter proponit, dixit enim, quòd intelligibile ut abinunctum à materia sit idem cum intellectu ipso, & est simul intelligibile, & intellectus, & quòd intellectus est intelligibilis sicut alia intelligibilia. Hinc oritur questio talis, cur intellectus non semper intelligit eum semper habeat intelligibile præsens? nam & intelligibile factum idem cum intellectu, & intellectus ipse est semper sibi ipsi præsens. Huius rei causam dicit Aristoteles consideratione dignam esse, eam tamen hic non adducit. neque hanc questionem solvit, quia manifestum est, ipsum statim sequentibus verbis reuerti ad explendam solutionem iam captam diffinitans principalis. Nam in textu precedenti dicit: *In his enim quæ sunt sine materia idem est intelligens, & intellectum*, relinquenda sunt exprimentum alterum membrum, quod Aristoteles ponit hic, dum dicit: *In habentibus autem materiam*. Modus etiam loquendi significat Aristotelem his verbis non soluere questionem hanc, quam modo proposuit, sed questionem principalem. Nam si hanc soluere vellet, non deberet dicere: *Autem*, sed: *Enim*, quare satis ei fuit questionem hanc obiter occurrentem tangere, & annotare, solutionem autem nobis reliquit considerandam tum ex iis, quæ prius dicta sunt, tum ex dicendis posterius, ut has mox declarabimus. Dicimus itaque, quòd Aristoteles, interposita hac breui questione, reuertitur ad aboluendam solutionem difficultatis prius inceptam. Cum enim dixerit, quod in abstractis à materia idem est intelligibile, & intellectus, prout de lapis abstractus à materia est intelligens, & idem cum intellectu, certum est, quòd solutio imperfecta manebat, nisi docuisset, quomodo se habeat lapis ut materialis, & an sit intellectus, & quomodo sit intelligibilis. Hoc igitur sequentibus verbis declarat, & inquit, quod in habentibus materiam non est intelligibile nisi potestate, lapis enim materialis extra animam existens non est actu intelligibilis, sed potestate solum, prout non est intelligens. Item subiungit: *Quare illis quibus non inest intellectus*, rebus materialibus non inest ratio intellectus, hæc namque non sunt actu intelligibiles, ideo non sunt intellectus, cuius rationem afferit dicens: *Sine materia tam potentia est intellectus, talium, id est ratio intellectus, quæ lapidi, & talibus rebus materialibus attribuitur, est potentia, id est virtus quædam sine materia, tunc enim lapidem vocamus intellectum, quando in animo sine materia recipitur, & est actu intelligibilis: Ne actum intelligibilem*. Melius, & clarius hæc verba iuxta Græcorum Coddicem ita legentem: *Illis autem intelligibile inest*,

prius enim dixerat, quòd lapidi habenti materiam non inest intellectus, postea dixerat, quòd ratio intellectus quæ tribuit lapidi est virtus sine materia, ideo nunc subiungit, quòd huic inest intelligibile, id est huic lapidi sine materia inest verè ratio intelligibilitatis, est enim actu intelligibilis, prout est etiam intellectus ipse. Hæc ergo est clara solutio difficultatis, Lapis realis non est intellectus, quia non est intelligibilis, nisi potestate; quare de hoc neganda est consequentia, sed de lapide mentali, & abstracto concedenda est, hic enim est intelligibilis actu; prout est intellectus intelligens, quia in abstractis à materia idem est intelligens, & intellectum. Qua stante huius loci interpretatione clarum est, vanam esse cuiusdam considerationem, qui ex hoc Textu colligit, quòd intellectus est abstractus à materia, quoniam Aristoteles dixit, intellectus talium est potentia sine materia, sed clarè ostendimus, Aristotelem ea verba proferre non de intellectu, sed de intelligibilibus materialibus, ad quæ etiam præcedentia verba pertinebant; quando enim dicit: *In habentibus autem materiam*, nonne significat ipsa intelligibilia materialia? ergo cum postea dicat: *Illis*, deinde dicat: *Talium*, patet, quòd omnia sequentia verba sunt referenda ad eadem intelligibilia, & eorum sensus est, ratio intellectus, quæ rebus materialibus tribuitur, est virtus quædam sine materia, non enim tribuitur ijs nomen intellectus, quatenus sunt materialia, sed quatenus abstracta. Immo dico, quòd ex hoc loco potius colligitur oppositum, videlicet quòd intellectus humanus est forma materialis, quòd sic ostendo. Dixit Aristoteles, intellectum esse intelligibilem eo modo, quo cætera intelligibilia; postea docuit, quòd alia dupliciter sunt intelligibilia, sunt enim intelligibilia actu, dum abstrahuntur à materia, sunt intelligibilia potestate tantum, dum sumuntur cum materia, ergo etiam intellectui tribuit Aristoteles, ut sit tam potestate, tum actu intelligibilis, sed quicquid est actu intelligibile, est abstractum à materia, & quicquid est potentia intelligibile, est materiale, ergo intellectus ut potentia intelligibilis est forma materialis, nihil enim est potentia intelligibile nisi propter materiam. Et confirmatur, quia si intellectus dicitur intellectus potentia, certum est, quòd est etiam intelligibilis potentia, quòd esse non posset, nisi esset materialis, est enim forma materialis secundum esse, sed secundum operari est modo quodam sine materia, quia sine ministerio corporis recipit species immutabiles, & sic idem erit ens, & ita dicitur ab-

Iacobi Zabarellæ Patauini

tractus à materia, cum tamen secundum suum esse reale sit forma materialis, sicut etiana pars realis est res materialis. Ideo est in hac parte notandum, quòd id, quod hic de intellectu Aristoteles dixit, verum est aliquo modo etiam de sensu; dicit enim in textu centesimo trigefimoprimo, & centesimo trigefimooctauo secundi libri, quòd sensus recipit species sine materia, & addit, quòd sensibile actu, & sensus actu sunt idem, nihil enim aliud est visus in actu, quàm visio, & nihil aliud est visio, quàm color in oculo spiritaliter receptus; cum igitur color ille sit species sine materia (vt dicit Aristoteles) & visus fiat quodammodo res visa, sequitur, quòd modo quodam etiam visus in actu est sine materia, multò tamen minus, & aliter, quàm intellectus, quod ostendo tum ratione ipsius facultatis, tum ratione obiecti. Nam potentia sensitua est organica, ideo in sua operatione est materialis quodammodo, quia in recipiendo vitur corpore; est tamen aliquo modo immaterialis ratione iudicii quia sola ipsa anima iudicat; at intellectus neque in iudicando, neque in recipiendo vitur corpore, ideo est magis immaterialis, quàm sensus, & magis vitur cum intelligibili, quàm sensus cum sensibili. Ipsum quoque actu intelligibile est immaterialius, quàm sensibile actu, nam species sensibilis in sensu dicitur abstracta à materia, quia est sine materia sensibili, id est singulari, & reali, non tamen est sine presentia materie, neque sine conditionibus materie, phantasma vetò existens in phantasia est adhuc immaterialius, & abstractius, quia est abstractum, & à materia reali, & à presentia materie, non tamen à conditionibus materie, quia est, cum hic & nunc, at species intelligibilis in intellectu est abstracta, & à materia reali, & à presentia talis materie, & à conditionibus materie, ideo est magis omnium immaterialis, & propter hoc igitur, & quia non recipitur ipsa species in aliquo organo materiali, ideo sola dicitur actu intelligibilis, cum & obiecta realia, & species sensibiles, & phantasmata sint potestate tantum intelligibilia, cum hoc tamen discrimine, quòd phantasmata sunt intelligibilia in potentia proxima, species sensibiles in potentia remotiore, res autem ipse materiales in potentia remotissima. Consideranda manet ratio, cur Aristoteles insolutam dimiserit illam questionem, quàm in principio huius Textus proposuit, & quæ sit eius solutio. Ratio cur eam non soluerit, fuit, tum, ne interromperet solutionem difficultatis principalis, in qua versabatur, tum quia solutio à nobis colligi facile poterat tum ex dictis, tum ex posterius dicen-

dis. Ex dictis, quoniam iam docuit Aristoteles intellectum possibilem esse in pura potentia, proinde esse intellectum potentia, non actu. Immo, & intellectum adeptum habitus dixit esse in potentia ad operationem, ergo non semper actu intelligit. Ratio autem declarabitur ab Aristotele in sequentibus, docebit enim, quòd intellectus noster non potest intelligere, nisi recipiat obiectum extrinsecus, & patiatur à phantasmate, presentente, quare cum non habeat semper in se ipso obiectum presentem, non semper intelligit, se autem habet quidem sibi ipsi semper presentem, non tamen vt actu intelligibilem, quia dum non intelligit alia, non potest intelligere se, ergo intellectus humanus cum intelligat se secundario, & per intellectionem aliorum, ideo non semper se intelligit, at intellectus, qui est per essentiam abstractus, intelligit se per essentiam, & primario, ideo semper intelligit, vt Aristoteles inferius dicit de intellectu agente.

TEXTVS XVII.

Quoniam autem in omni natura est aliquid, hoc quidem materia vnicuique generi, id autem est, quod potentia omnia illa; alterum autem causa, & factuum, quod faciendo omnia, quod ars ad materiam passa est, necesse & in anima has existere differentias.



In hac parte Aristoteles aggredditur tractationem de intellectu agente, cuius tractationis, & ordinis ab Aristotele sequuti ratio hæc est. In primo contextu proposuit agendum de particula anime, quæ dicitur intellectus possibilis, ibi nanque ostendimus, quòd appellatio particule anime, non comprehenditur intellectus agens, cum enim sit quid abstractum per essentiam, est secundum se alienus à negotio physico, nec alia ratione potuit à naturali philosopho considerari, quàm vt concurrens ad operationem intellectus nostri possibilis, qui sine illius ope non intelligeret. Quoniam igitur, de solo possibili tractatio Aristotelis instituta est, & de us omnibus, quæ eius gratia nos

cogno-

eognoscere oportet, Aristoteles duo theore-
mata declaranda proposuit in illo primo con-
textu de hac particula anime, vnum, quanam
sit eius natura, & essentia, quod in octo primis
textibus absoluit, alterum quomodo fiat intel-
ligere, id est quomodo exeat de potentia ad ac-
tum operandi, quod docere cepit in contex-
tu nono. Ad hanc partem pertinuit tractatio
de intellectu agente, quoniam ipse cognitio
nihil coferebat ad cognoscendam naturam in
intellectus possibilis, sed maximè confert ad
cognoscendam eius operationem, & quomodo
fiat ipsa intellectio. Cum igitur in textu deci-
mo, & vndecimo Aristoteles confusè, & tan-
quam sub nube hunc intellectum agentem nobis
significauerit, conueniens fuit, vt clarè, &
distinctè de eodem loqueretur, quod quidem
facit in his quatuor contextibus, quantum phi-
losopho naturali de eo loqui permititur. Tra-
ctatus iste difficillimus est, & in duas præcipuas
partes diuidi potest, in quarum prima, quæ tex-
tu decimo septimo, & decimo octavo continetur,
ostendit dari intellectum agentem, & eius
officium declarat, simul enim cum eius existè-
tia etiam eius officium in lucem prodit, in se-
cunda, quæ continetur textu decimonono, &
vigesimo, tractatur de eiusdem essentia, & cõ-
ditionibus, leuiter tamen, & cum magna mo-
deratione, quia hæc consideratio (vt diximus)
excedit limites philosophi naturalis. In hoc tex-
tu decimo septimo facit Aristoteles quandam
consequentiam, seu syllogismum, quo probat
dari intellectum agentem. sed in eius forma-
tione difficultas est, ratio enim Aristotelis pin-
gui Minerua prolata hæc esse videtur. Quoniã
in omni natura reperitur aliquid, quod est tan-
quam materia, & patiens, & aliquid, quod se
habet, ut agens respectu illius patientis, neces-
se est in anima intellectua reperiri hæc duas dif-
ferentias, videlicet intellectum patientem, &
intellectum agentem. Sed in hac consequen-
tia deducenda, & perficiendo syllogismo con-
trouersia est, uidelicet in additione proposi-
tionis minoris, quam Aristoteles non expres-
sit. Aliqui nanque ut Sanctus Thomas talem
minorem sunit, in qua anima accipiatur, vt
species natura, ut minor sit hæc, at anima in-
tellectua est quædam natura, ideo Sanctus Tho-
mas per naturam, intelligit omne id, quod est
imperfectum, & ad perfectionem tendit, & exit
de potentia ad actum, nam etiam intellectus
est huiusmodi. Alij verò ut Auerroes, & Græ-
ci omnes, & posteriores philosophi non putat,
Aristotelem accipere animam sub natura tan-
quam speciem, sed a natura argumentari ad
animam a simili, & cū hoc reperatur in ipsa
natura, inferre, quod similiter debet reperiri in
anima; quare secundum hos minor debet su-
mi talis, at in anima id debet reperiri, quod re-
peritur in omni natura. Nomen autem natu-

re alij intelligunt naturam proprie sumptam
quæ est principium motus, vt Simplicius; alij
res omnes naturales, ut Auerroes Themistius,
Ioannes Grammaticus, & Alexander. ut patet
in primo suo libro de Anima in capite de in-
tellectu agente. Quidam Recentior exponit,
Naturam, id est omne incompletum, quod tèn-
dit ad perfectionem, & complementum, sed
cum hoc dicat non uideo, cur refuset forma-
tionem syllogismi positam a Sancto Thoma,
obijciens, quod minor illa, anima est natura
quædam, est ualde dubia, cum Aristoteles in
primo capite primi libri de partibus animalium
dicat intellectum non esse naturam, vnde vir
iste dicit, Aristotelem non argumentari a na-
tura ad animam, ut a genere ad speciem, sed
a simili, quemadmodum Auerroem, & Græ-
cos omnes, & Posteriores diximus censuisse.
Attamen debuit considerare, quod minor est
quidem dubia, dum sumitur natura proprie,
vt sumitur in secundo libro Physicorum, sic
enim dubiū est, an anima sit natura, sed cum ip-
se sumat naturam cum Sancto Thoma pro re
imperfecta, & potentiali, quæ transeat ad ac-
tum, & perfectionem, cessat omne dubium,
& intellectus potest optimè vocari natura, si-
quidem Aristoteles iam docuit ipsum esse iã
pura potentia, & tanquam tabulam rasam, in
qua nihil est descriptum. Omnes autem in
hoc consentire videntur, quod, natura, hic nõ
potest sumi generaliter pro omni substantia,
& essentia rei, quia sic esset falsa maior Aristo-
telis, in omni natura datur materia, & agens,
siquidem in abstractis pro essentiam hæc due
differentiæ non reperiuntur. Hæc sunt quæ
ab alijs dicuntur in huius loci interpretatione.
Est præterea notandum, quod initium huius
cõtextus legitur duobus modis, una lectio est:
Quoniam in omni natura, secundum quam conse-
quentia Aristotelis est completa in hoc textu
decimo septimo, nam antecedens est, quoniã
in omni natura est materia, & agens, unde in-
feritur consequens, ergo necesse est etiam in a-
nima hæc duas differentias reperiri. Altera ve-
rò lectio est: *Quoniam sicut in omni natura*, secun-
dum quam consequentia non potest esse cõ-
pleta in hoc textu, sed animus adhuc suspen-
sus manet, & alij consequens inferendum re-
linquitur, dicit enim Aristoteles, quoniam si-
cut in omni natura est materia, & agens, ita
oportet in anima hæc esse differentias, quare a-
liud aliquid manet inferendum, ideo in princi-
pio textus decimo octauo, assertur huius conse-
quentiæ complementum, uidelicet, ergo erit
vnus intellectus, qui omnia sit, & alter, qui om-
nia facit. Hæc lectionum differentia fuit mi-
hi hoc in loco nouæ speculationis principium,
qua mihi videor uenire, & faciliorem expo-
sitionem inuenisse, quã uideretur hic non igno-
rasse Themulius, & Alexander in primo suo
libro

Iacobi Zabarellæ Patauini

libro de Anima in principio, capitis de intellectu agente; Ego tres habeo Codices Græcos in quibus omnibus legitur ea dictio, *Deus*, quam lectionem si admittamus, ut ego omnino admittendam censéo. tum ob Græcorum Codicum testimonium, tum quia ab omnibus Græcis interpretibus, absque ulla hæsitacione videtur recepta fuisse. tum etiam, quia secundum eas omnes difficultates, quas innox considerabimus, evitantur. tunc non est ita clarum, ut ille Recentior putat, quod secundum eam ferretur idem sensus, qui est secundum alteram lectionem, quoniam prima verba textus decimoctavi non perficiuntur ad modum consequentis illati, debent enim habere particulam illatiam, habent tamen coniunctivam, quare non referunt novum consequens, sed sunt potius repetitio eiusdem consequentis, quod in calce decimoseptimi inferitur, quare absque ullo dubio animus suspensus adhuc manet, & consequentia Aristotelis non est completa, quæ non est levis momenti difficultas, cum minimè cõveniens sit, hanc imperfectiõnem discursui Aristotelis attribueret. Aliis quoque difficultatibus urgemur, si alias dictas expositiones sequamur, nam si per naturam, intelligamus, vel naturam propriè acceptam, vel corpora ipsa naturalia, ratio Aristotelis est a simili a rebus naturalibus, ad animam intellectivam, ut eam format Averroes, & alij coplures, at tamen non apparet, unde hæc consequentia efficacitatem habeat, ita est in natura, ergo etiam in intellectu, nihil enim cogere videtur, ut ita sit in anima intellectiva, quia idè conspicitur in ipsa natura, quare si in hoc cõsisteret vis rationis Aristotelis, certè nulla esset ratio, vel saltem probabilis, innuiri tamen Aristoteles eam esse rationem necessariam, cum concludens dicat: *Necessè est in anima hæc esse differentias*. Quod si nomine nature intelligamus id, quod transit de potentia ad actum, & ab imperfectiõne ad perfectiõnem, ut Sanctus Thomas, & iste Recentior dicunt, tunc in maiores ambages incidimus, est enim nimis extorta, & voluntaria interpretatio, & alienissima ab hac voce, *natura*, siquidem ingenimus sæpè accipi naturã pro cuiuslibet rei essentia, & eam pro essentia diuina, sæpè etiam pro illa, quæ est principium motus, & sæpè pro rebus ipsis naturalibus, sed quod sumatur pro se incompleta, vel transeunte de potentia ad actum, ego nunquam apud philosophos vidi; imo significat potius rem completam, & perfectam, quia unumquodque tunc dicitur habere suã naturam, quando est actum, non quando est potentate, ut docet Aristoteles in principio secundi Physicorum. Præterea, iuxta omnes aliorum expositiones oportet eam dictionem, *omni*, esse signum distributum, ut etiam videtur omnes significasse, quod tamen dicere non

possimus si bene expendamus Græcã uerbã, *Deus* in *ἀνδρῶν ἐστίν*, articulus enim collectionem potius denotat, quam distributionem, & facit ut *ἀνδρῶν*, idem dicat, quod *ἴσθι*, quod noui distributionem, sed integritatem significat, idque in sermone quoque nostro Italico, faciliè considerari potest, cum enim dicimus, in omni natura, distribuimus, cum autem dicimus, in tutta la natura (ut præterea uerba significant) non amplius distribuimus, sed potius colligimus, & integritatem significamus totius ex omnibus partibus simul collectis. Præterea, articulus habet enphasim quandam, & uini significandi rem notam, & manifestam, quam ueluti digito ostendamus, dum dicimus in tutta la natura, quare non potest accipi pro transeunte de potentia ad actum, quæ est nimis noua, & impropria significatio, sed debet hic habere significationem euidentem, & omnibus notam.

Ego igitur puto rationem Aristotelis non ostendere, quod in intellectu detur p. ens, & agens, quia de patiente non est opus probare, nunc enim et nobis cognitus intellectus possibilis, qui patiendõ intelligit, & qui, cum sit pura potentia ad omnia intelligibilia, trahitur postea de potentia ad actum; imò intellectus passiuus est potius medium, quo utitur Aristoteles ad inueniendum intellectum agentem, & est ratio efficacissima. Datur intellectus possibilis, qui naturam habet patientis, & cum careat omnibus intelligibilibus ea omnia recipere potest, & tranfire de potentia ad actum, ergo datur ex necessitate aliquod agens, quod ducat intellectum possibilem de potentia ad actum. Consequentia autem ualidissima est, quia nuntur his fundamentis nostris, & certissimis, Deus, & natura nihil frustra faciunt, & nihil potest trahere seipsum de potentia ad actum; hinc enim fit necessario, ut omni potentia passiuæ correspondeat actiua, & omnis materia habens potentiam ad recipiendum aliquid formarum genus, habeat ipsatum aliquod agens, quod eam ducat a potentia ad actum, frustra enim esset potentia passiuã, quæ nullã haberet actiuam sibi respondentem. Quare tantum abest, ut probet Aristoteles dari in anima intellectum possibilem, & intellectum agentem, ut potius ex intellectu possibili supposito tanquam declarat, & cognito probet dari intellectum agentem. Hęc est tota vis uerborum Aristotelis, quæ hoc modo efficacissima est, & omni difficultate caret. Verborum autem constructionem hæc esse puto, ut illa uerba: *ficitur in omni natura*, per parenthesis sola claudantur, uel saltem a subsequentiõibus seihæc intelligantur, & sic potius legatur: *ficitur in uersa natura*, dein de alia constructione hoc modo, quoniam est aliquid, quod est materia unicuique generi, & alterum quod est actiuum,

actium, quem ego puto esse modum quendam loquendi, quo nō dicat Aristoteles, quod in omni genere sit aliquid, ut materia illi generi, sed dicat, quōd ubi est aliquid, ut materia alicui generi, ibi datur etiam agens. quod illa materia dicat de potentia ad actum, nam si simpliciter intelligamus in unoquoque genere dari materiam, & agens, hoc falsum erit, & in prædictis difficultates incidemus, datur enim aliquid genus entis, in quo non est agere, & pati, at it intelligamus, quod ubi datur materia alicuius generis entis, quæ habeat potentiam, ut fiat omnia illius generis, ibi datur aliquid agens, quod eam materiam ducat de potentia ad actum, dictum uenilimum est generaliter in omnibus, ut datur materia propria humani generis, sanguis mensuraus, datur etiam agens proprium, quod est virile semen, & sic in aliis; quare genus hic significat omnem rem habentem suam naturam completam, nam omne tale, si habet materiam, quæ fuit in potentia ad recipiendum proprium complementum, habet etiam agens a quo illa materia ducta est de potentia ad actum. Declarat autem Aristoteles, quid intelligat per materiam & materiam describit dicens: Intelligo materiam unicuique generi id, quod est in potentia omnia illius generis, ut materia humani generis est illa, quæ est potestate omnes homines, & materia totius generis mistorum est, quæ est potestate omnia milla, & sic de singulis, in unoquoque enim genere entis habentis materiam, ex qua fiat, illa materia est potestate omnia illius generis. Verba autem illa interposita: *Sicut in uniuersæ naturæ*, credo, esse non maioris propositionis partem, sed eius de clarificationem a simili, & denotare materiam primam, quæ est materia omnium rerum naturalium corruptibilium, ut sensus sit, quemadmodum in uniuersa natura, id est in tota rerum naturalium consistentia ostensum est, aliàs dari unam materiam, quæ est potestate res omnes naturales, & ei correspondet agens ducens eam a potentia ad actum, veluti corpus celeste uel eius motus; ita sigillatim in unoquoque genere dicendum est, quōd ubi est materia aliqua, quæ est potestate omnia illius generis, ibi datur aliquid agens, quod eam materiam ducat de potentia ad actum. Hæc certè est significatio illorum uerborum, *ἡ δὲ τῶν τῶν φύσιν*, sicut in ipsa natura uniuersa, sic enim nomen naturæ accipitur (ut hic accipiendū est) in nota, & propria significatione, pro tota collectione rerum naturalium, & pro toto mundo generationi, & intentui obnoxio, ut bene Averroes, Themistius, & Alexander exponit. Non est hic prætereundus error Simplicij in expositione illorum uerborum, *ἡ δὲ τῶν τῶν φύσιν*. Dicit enim, Aristotelem non de sola materia loqui, quam uocant in primo libro Phy-

sicorum, quæ est rerum corporalium materia, sed sumere materiam latè, & secundum quamdam proportionem, ut ad alia præter corpora quoque extēdatur, & illud omne, quod habet naturam in potentia, hic nomine materie comprehendatur, ideoque dixisse Aristotelem, *ἡ δὲ τῶν τῶν φύσιν*, genere, id est genericè, & latè sumptam materiam, non propriè. Sed hæc expositio deterrima est, ut sola dictio, *ἡ δὲ τῶν τῶν φύσιν*, ostendere poterit. Dicit enim Aristoteles, *ἡ δὲ τῶν τῶν φύσιν*, quæ uerba significant unicuique generi, nec possunt significare, ut simpliciter imaginatur, hoc enim si uoluisset Aristoteles debuisset dicere solum, *ἡ δὲ τῶν τῶν φύσιν*, abique illa dictione, *ἡ δὲ τῶν τῶν φύσιν*. Ideo aliam accipiamus expositionem, quam alij omnes secuti sunt, uidemus enim dari unicuique generi propriam subiectam materiam, ex alia enim materia proxima fit homo, ex alia equus & ex aliis res aliæ. *Alteram autem causam, & factiuium*. Vbi est materia illi generi subiecta, quæ est potestate omnia illius generis (hoc enim est officium materie) ibi debet dari etiã alterum, quod fungatur officio agentis. Hoc uocat Aristoteles, *causam*, more Platónico, efficiens enim, & finis a Platonicis nominabatur causæ, sed materiam, & formam concausas uocabant, non causas, ideo Aristoteles de materia locutus, & postea loquens de agente, ipsū uocat causam, ut cõtra distingueret a materia. Deinde clarius hoc exprimens dicit, *& factiuium*, ut intelligeremus, quam causam significaret, significat enim causam efficientem. In sequētibz autem uerbis est error, ubi enim dicitur, *quod faciendo omnia*, delenda est illa dictio, quod, quia Græca uerba, *τὸ ποιοῦν πάντα*, significant faciendo omnia, seu eo quod facit omnia, declarat enim Aristoteles id, quod dixerat, *causam, & factiuium*, & inquit intelligit factiuium respectu illius generis, uidelicet quod facit omnia illius generis, ad quæ potētiam habet propria eius generis materia, dixerat enim quod materia est potestate omnia illa, nunc dicit, quod agens potest facere omnia illa. Hunc respectu agentis declarat Aristoteles quando dicit: *Quod ars ad materiam passa est*, utens exemplo artis, ut enim ars singula se habet ad propriam materiam in artificialibus, ita se habet agens ad propriam cuiusque generis materiam in naturalibus, ut in arte fabrilis ferrum, uel lignum est materia, quæ est potestate artificiatam omnia illius generis: ars autem ipsa fabrilis, quæ est in animo artificis, est principium actuum, a quo fiunt ex illa materia omnia illa artificiatam, materia enim ad actum nō transit, nisi ab aliquo agente trahatur. Hic autem notandum est, quod comparatio, quam Aristoteles facit intellectus agentis cum arte, non est sumenda secundum omnia, sed in hoc tantummodo, quod sicut ars singula ducit propriam materiam de potentia ad actum, ita intellectus

Iacobi Zabarellæ Patauini

Agens est auctor ducendi intellectum possibilem de potentia ad actum, de imperfectio-
ne ad perfectionem. Hæc sola similitudo hic
ab Aristotele consideratur, & hæc sola sufficit
pro occasione præterite, nam Aristoteles hic
nil aliud inquiri, quam aliquod agens, a quo
intellectus noster possibilis ducatur de poten-
tia ad actum. Sed in modo discrimen est, ars
enim imponit in materiam, ut in ferrum for-
mam similem sibi, id est illi, quæ est in animo
artificis; non sic intellectus agens tribuit possi-
bili illam cognitionem, quam ipse habet, sed
alio modo dicitur trahere ipsam de potentia
ad actum. ut inferius declarabimus. Præterea
actio intellectus agens est perpetua, & nun-
quam cessans, ars verò quandoque agit, quan-
doque non agit. Alia quoque multa discrimi-
na inueniremus, quibus differt ab arte intel-
lectus agens, quæ a præteriti loco aliena sunt, sed
est conuenienti in hoc vno quod sicuti ars quæ
libet facit omnia artefacta illius generis, & ma-
teria eiusdem generis fit omnia illa eadem ar-
tefacta; ita etiam intellectus agens facit om-
nia intelligibilia, intellectus autem possibilis
patiendō dicitur fieri omnia intelligibilia. Tan-
dem Aristoteles proposito antecedente, seu
maiore propositione, deducit consequens, siue
conclusionem, quando dicit: *Necessè est, & in
anima has inesse differentias, quæ conclusio non
est ita accipienda, ut verba sonant, sed conso-
na propositioni maioris a nobis declaratæ; non
enim colligere vult Aristoteles, dati tum pos-
sibilem intellectum, tum agentem, sed de solo
agente colligit, quia possibilis supponitur
notus, & quoad existentiam, & quoad essentiam,
quam vidimus Aristotelem declarasse, sed
sensu conclusionis est, quod etiam in anima
debet reperiri præter intellectum possibilem,
agens non ipse possibilis solus.*

TEXTVS XVIII.

Et est quidam talis intellectus,
quia omnia fit; quidam vero, quia
omnia facit, vt habitus quidam,
quale est lumen, quodam enim
modo, & lumen facit potentia exi-
stentes colores, actu colores.



VL T in hoc textu magis de-
clarare conclusionem a se il-
latam in textu precedente, &
simul ostendere odium intel-
lectus agens, non enim pro-
bati potest eius existentia, quin
simul declaratur eius officium, ex officio, nan-

que existentia cognoscitur, quia ex eo quod o-
portet dari agens respondens intellectui possi-
bili, quod ducat ipsum de potentia ad actum,
inuenimus dari intellectum agentem, & simul
cognoscimus eius officium esse creare intelli-
gibilia, id est de potentia intelligibilibus face-
re actu intelligibilia, & agere in intellectu
possibilem, ut postea diligenter declarabimus.
Potest hic textus diuidi in duas partes, in pri-
ma repetit Aristoteles eandem conclusionem
illatam in fine textus decemseptimi sed distin-
ctiorem, & manifestiorem, in secunda decla-
rat exemplo luminis officium intellectus agen-
tis. Quod autem mouit Aristotelem ad repe-
tendam conclusionem prius illatam fuit, quia
illa conclusio habuit sensum consulum, nec
bene expressit id, quod Aristoteles ostendere
volebat, nam uolebat ostendere, quod præter
intellectum possibilem datur etiam intellectus,
agens, & conclusio esse in anima has duas dif-
ferentias patientis, & agentis, per hoc tamen nõ
patebat, quod illud agens esset alter intellectus,
imo dicere aliquis poterat quod agens respon-
dens intellectui possibili est ipsum obiectum,
nempe phantasma, hoc enim sufficere uidentur
ad agendum in intellectu possibilem, & ip-
sum ducendum de potentia ad actum; Aristo-
teles igitur uolens mentem suam clarius signi-
ficare repetit eandem conclusionem manifesti-
orem, in qua exprimit nomen intellectus, &
dicit utrumque esse intellectum, unum qui pa-
tetur, alterum qui agit. In uerbis est error, Græ-
cè enim dicitur, *ἡ δὲ αὐτὴ τὰς τῶν οὐκ*, quæ
uerba non bene sic uertuntur: *Et est quidam ta-
lis intellectus, sed ita legenda sunt: Et est hic qui-
dam talis intellectus, quia omnia fit, hic autem, qui
omnia facit, cum enim dixerit necessarium esse
in anima has duas inesse differentias, profes-
quitur eas declarans, & dicit, & est hic quidem
intellectus passiuus, hic uerò actiuus, & ita ex-
primit has duas differentias esse duos intelle-
ctus. Quidam perpendit eam dictionem, quia,
quam, dicit, reddere rationem, cur intellectus
possibilis sit intellectus, nam ratio cur sit intel-
lectus est, quia omnia fit, hæc enim est tota ei-
us natura, ut Aristoteles dixit in textu quinto,
ea igitur ratione dicitur intellectus, quia est
potentia, ut omnia fiat: Hanc tamen conside-
rationem ego non probō, quoniam non ideo
est intellectus, quia omnia fit, sed potius è con-
uerio omnia fit, quia est intellectus, & talem
habens naturam, quare hæc non potest esse
ratio, cur possibilis intellectus sit intellectus.
Et confirmatur, quia si hæc esset ratio efficiendi
intellectum, sequeretur, quod si agens quoque
deberet esse intellectus, ipsi quoque compere-
ret omnia fieri, quod dicere, non possumus.
Et ut admittamus, quod hoc non sequeretur,
id saltem sequeretur, quod sicut ratio efficiendi
intellectum de illo esset omnia fieri, ita ratio
efficiendi*

effendi intellectum de hoc esset omnia facere, nam Aristoteles de agente utitur eo lem modo loquendi, cum dicat: *Hic autem quia omnia facit*, eadem enim saltem proportionem esse debet ratio vtriusque, id tamen falsum est, quia intellectus agens non ideo est intellectus, quia omnia facit, sed è conuersò omnia facit, quia est talis intellectus, qui potest omnia facere. Præterea, si ex hoc, quod est omnia fieri posset inferri, ergo est intellectus prima quoque materia esset intellectus, quia etiam ipsa sit omnia, Aristoteles enim in præcedenti contextu dixit de materia vniuersiuique generis, quod sit omnia illius generis, quare etiam materia omnium sit simpliciter omnia. Ego igitur puto eam dictionem, *quia*, (si modo causam reddat) non tamen reddere causam, cur sit intellectus, sed cur sit talis, idest passiuus, vel actiuus. Sed potius dicendum est non esse hoc in loco redditum causæ, sed potius declaratum, declarat enim, quomodo sit talis, & sensus verborum est, hic quidem intellectus est talis idest passiuus, & habens locum materiæ, eo quod potest omnia fieri, alter verò est talis, idest actiuus, eo quod potest omnia facere, qui sensus clarior est in Græcis verbis, & eodem modo loquendi vsus est Aristoteles in textu præcedenti, dixit enim dari alterum, quod est causa, & effectuum, idque declarans subiunxit *ἡ αὐτὴ πόρτα*, quasi diceret, intelligo effectiuum eo quod omnia facit, ita hic dicit *ἡ πόρτα αὐτῆς*, est modus loquendi potius declaratiuus, quam probatiuus. Dictione autè illa, *omnia*, est sumenda vniuersaliter, sicut etiam in textu quarto, vt Aristoteles complectatur tam materialia quam immaterialia, omnia enim quæ sunt extra intellectum constituunt obiectum adæquatum ipsius intellectus. Sed huic expositioni ob stare videtur id, quod dicit Aueroes in fine Commentarii præiensis, dicit enim, quod Aristoteles posuit intellectum agentem, quia non posuit vniuersalia extra animam, idest ideas Platonis, nam si ideas rerum essent extra animam, superuacuum esset intellectus agens, quia iam res essent per se actu intelligibiles, nec indigerent intellectu agente, qui faceret eas de potentia intelligibilibus actu intelligibiles. Ex hoc igitur Auerois dicto colligitur, quod si intellectus possibilis potest intelligere substantias abstractas, non eget intellectu agente in earum intellectuione, quia officium intellectus agentis non est aliud, quam facere actu intelligibile id, quod potentia tantum intelligibile erat, igitur potentia passiuia intellectus possibilis est amplior, quam potentia actiua intellectus agentis, ille enim potest omnia fieri tam materialia, quam immaterialia, hic verò non facit omnia intelligibilia, sed sola materialia si quidem immaterialia iam sunt extra actu intelligibilia. Sed hoc

aduerſatur Aristoteli, qui in his duobus textibus significat in omni genere esse æqualis ambitus potentiam passiuam materiæ, & potentiam actiuam agentis, dixit enim, quod vbi datur aliquod habens locum materiæ respectu alicuius generis formarum, ibi datur etiam agens potens omnes illas producere; hoc enim negato sequeretur, quod potentia passiuia patientis aliqua ex parte non haberet agens, à quo duceretur de potentia ad actum. Vt igitur hoc absurdum vitemus dicendum videtur, quod hæc dictione, *omnia*, hic significat omnia materialia, sed non simpliciter omnia tam materialia, quam immaterialia. Discursus hic nihil roboris habet, neque etiam dictum Auerois verum est, nisi benè perpendatur, nam aliud est immaterialia, quæ extra animam sunt, considerare prout intellectui nostro cognoscenda offeruntur, aliud est ea considerare secum iam seipsa; nam secundum se sunt actu intelligibilia, & maximè quidem intelligibilia, nec villo agente egent, à quo fiant actu intelligibilia, sed prout offeruntur nostro intellectui, non sunt actu intelligibilia, offeruntur enim inuoluta phantasmatis effectuum suorum, ac rerum materialium, ideo opus est lumine intellectus agentis, vt separantur, ac sequantur ab ipsis phantasmatis. Ratio autem huius est, quia intellectus noster est forma, qua homo est homo, & forma in materia materiæ, ideo non cognoscit nisi cognitione abstractiua, nihil enim potest ipsi offerri cognoscendum, nisi trahatur per sensum, & phantasmam, quare eget opera intellectus agentis etiam ad intelligenda immaterialia. Quod si posset immaterialia cognoscere cognitione intuitiua, vtique ea cognosceret sine operâ intellectus agentis, sed id non est possibile, quia hic cognoscendi modus est proprius intellectuum abstractorum per essentiam, sed intellectus noster materialis recipit omnia à phantasia, ideo dicitur fieri omnia, tam materialia, quam immaterialia cognitione tantum abstractiua, sed non intuitiua. Ex his patet dictum Auerois verum non esse, quia etiam si darentur vniuersalia realia extra animam, essent quidem secundum se actu intelligibilia, sed non respectu nostri intellectus, quare non esset superuacaneus intellectus agens, hoc enim indigeremus, sicut indigemus ad cognitionem substantiarum abstractarum per essentiam. Aueroes in hac parte habuit literam Aristotelis deprauatam, in qua trum intellectuum mentio fit, videlicet possibilis, & agentis, & speculatiui, quos Aueroes vocat patientem, agentem, & factum, sed reuera Aristoteles non facit mentionem nisi duorum, scilicet possibiliis, & agentis. *Ἔστιν ἄρα ἡ ψυχή* Hæc est secunda particula, in qua Aristoteles exemplo declarat id, quod dixerat de intellectu

tell. Cui agente, & de eius officio, videlicet quod omnia facit, docet enim quomodo omnia faciat & dicit sicuti habitus quidam, quem autem habitum intelligat, declarat postea, dum dicit: *Quale est lumen, ideo falluntur illi, qui dicunt, Aristotelem duplici exemplo illustrare id, quod de intellectu agente dixerat, videlicet exemplo habitus, & exemplo luminis, hoc tamen verum non est, sed vnicum est exemplum Aristotelis, qui comparat intellectum agentem habitu tantum, id est tali habitu quale est lumen, vnde patet non accipi hic habitum pro illo habitu intellectus, per quem dicitur esse habitus ad operandum sed pro forma, & perfectione, vt sit vox contraposita illi voci potentia, per quam fuit declaratus intellectus possibilis, ille enim est pura potentia, hic verò est perfectio quædam, & ita agere dicitur vt perfectio, & forma agentis, quæ facit ipsum esse motiuum actû quod prius sola potentate erat motiuum; sed melius res intelligitur, si declarem quomodo lumen se habeat ad colores, hoc enim (vt dicit Aristoteles,) *Facit potentia existentes colores actû colores*. Lumen non ita perficit oculum, & potentiam visuum, vt immediate illi vniatur, sed iungitur obiecto, scilicet colori, & dat ei, quandam efficaciam, & vim motiuam, quam antea non habebat; & recte dicit Aristoteles, *modo quadam, quia lumen nõ facit omnino colores, cum prius non essent, erant enim antea colores etiam in tenebris, sed facit eos visibiles, & motiuos diaphani, quia sine ipso non erant motiuum, neque visibiles*. Lumen igitur obiecto visus iungitur vt forma, & vt habitus quidam, quo colores ponuntur in actû, qui erant in potentia, id est ponuntur in esse claro, & expresso. Ita intellectus agens est habitus quidam, & perfectio quædam, quæ iuncta phantasmatibus reddit ea actû intelligibilia, quæ non erant nisi potentialiter intelligibilia. Quare hoc exemplo declarat Aristoteles, quod intellectus agens facit omnia in hoc sensu, quia facit obiecta esse actû intelligibilia vt forma, & perfectio, quæ ipsis iuncta facit ea actû intelligibilia, id est actû motiuum intellectus possibilis, sicuti significat exemplum accommodatum simum luminis respectu colorum. Non enim vult Aristoteles, quod intellectus agens iungatur immediate intellectui possibili, & in ipsum immediate agit, in ipsum effundendo lumen suum, sed in phantasmatibus, à quibus modo quodam reflectitur, (vt diximus in textu decimo) & vna cum eis fertur ad intellectum possibilem non tanquã duo mouëtia, sed tanquã vnũ, quemadmodũ color illuminatus mouet oculũ, non tamẽ iuncto duo mouëtia, lumen, & color, sed vnũ, lumen enim est tanquã forma, & perfectio coloris ad hoc, vt fiat actû motiuus, sed hæc de re locuti sumus iustus in libro de Mente agente.*

TEXTVS XIX.

Et hic intellectus separabilis est, & immixtus, & impassibilis, substantia actio existens. Sempet enim honorabilius est agens patiente, & principium materia. Idem autem est secundum actum scientia cum re ipsa.



ROCVM hunc connectens cum precedentibus Ioannes Grammaticus dicit, Aristotelem in hoc tractatu considerare decem attributa intellectus agentis, quorum tria cum iam in duobus precedentibus textibus absoluerit pergit hic ad aliorum septem considerationem. Quæ autem sint hæc attributa, non est opere præcium recensere, quilibet enim ea apud Ioannem legere potest, & videre, quanta Ioannes vtatur confusione, & quantam attribuat Aristoteli. Dum enim hæc attributa consideramus, & ignoramus, quorsum ab Aristotele adducantur, & quisnam sit eorum inter se respectus, & habitudo, nihil penitus scimus.

Auerroes dicit, cum Aristoteles ostenderit dari intellectum agentem, nunc vult facere comparisonem inter ipsum, & intellectum possibilem, sed hæc quoque continuatio reicienda est, quia licet Aristoteles facturus sit comparisonem intellectus agentis, & possibilis, hic tamen non est eius præcipuum icopus, sed dirigitur ad aliu præcipuum, qui ab Auerroë non exprimitur. Simplicius quoque multa dicit, quæ cum ab Aristotele sint alienissima, omittenda sunt. Melior est continuatio S. Thomæ, qui dicit, Aristotelem prius inuenisse dari intellectum agentem, nunc autem transire ad eius naturam, & essentiam declarandam. Hæc est reuera intentio Aristotelis, id autem facit tangendo leuiter quædam ipsius conditiones, quia omnia eius attributa exquisitè considerare ad Metaphysicum pertinet, non ad Philosophum naturalem. Sed in his considerationibus declarandis videtur errasse S. Thomas, & cõ eo Auerroes, & Auerroistæ omnes, qui hanc expositionem secuti sunt. Dicunt enim, Aristoteli in hoc textu decimono afferre quatuor attributa intellectus agentis, tria ipsi communia cum intellectu possibili, & quartum eius proprium, per quod differt à possibili. Ego enim puto tria tantum attributa proponi ab

Aristotele, & ea propria esse intellectus agentis, nec conuenire intellectui possibili, quod luce clarius vna cum aliorum errore demonstrabo. Textus hic cum vigesimo, à quo non potest separari, diuidi possit in multas partes, sed quia in singulari esse maximè controuersam quid agat Aristoteles, ideo dimissa diuisione singulas partes ordinatim interpretabor. In prima parte dicitur S. Thomas, & Auerroës, Aristotelem proponere quatuor conditiones intellectus agentis, quoniam tres sunt ei communes cum possibili, videlicet: *Separabilis, & immixtus, & impassibilis*, quarta verò, quæ est, *Substantia existens actio*, propria est agentis, per quã distinguitur à possibili. Deinde cum Aristoteles dicit: *Semper enim honorabilior est agentis patiente, & principium materia*, dicitur probationem adduci trium dictarum conditionum, & ex eo quod competunt intellectui possibili, Aristotelem probare, quod competunt etiam agentis, nam tribuatur iam Aristoteles has conditiones intellectui possibili in textu tertio, quarto, sexto, septimo, nunc igitur ita argumentatur. Hæc attributa conueniunt possibili, ergo multo magis conueniunt agenti, probat consequentiam sic: omnia quæ simpliciter dicuntur perfectionem, & nobilitatem, si conueniunt rei imperfectiori, debent etiam conuenire perfectioni, quia dato opposito sequeretur implicatio contradictionis, quod enim supponitur esse imperfectius, esse perfectius, sed agens est nobilius patiente, & principium effectuum est nobilius materia, quia actus est nobilior, quàm potentia, ergo si hæc tres conditiones attributæ fuerunt intellectui possibili, multo magis sunt attribuendæ agenti. Hinc sumit Auerroës occasionem exclamandi contra Alexandrum, dicens ò Alexander si intellectus possibilis est sola præparatio, & intellectus agens est Deus, quomodo Aristoteles posset inter eos facere hanc comparationem? quomodo posset attribuire vtrique eisdem conditiones? certè non potuissent inter se comparari in his conditionibus, quia hæc non possent competere vtrique in eadem significatione, sed æquiuocè. Clamant etiam Auerroës contra Alexandrum, quia cum Aristoteles tribuat intellectui agenti hæc prædicata, & dicat esse eadè, quæ etiam intellectui possibili attributa fuerunt, ergo si hæc in ipso agente, dicunt abstractionem à materia, & æternitatem, similiter in intellectu possibili, significant abstractionem, & æternitatem. Considerant etiam singulas conditiones, quomodo conueniunt intellectui agenti, & colligunt, quod in eodem sensu debent attribui intellectui possibili. Intellectus agens hic dicitur ab Aristotele separabilis, quomodo hoc intelligitur tan separatus ab organo? vanum est hoc imaginari de intellectu agente, sed significatur separabilis, eo

Jacobi Zati. de Anima.

modo, quo reuera est, est autem separabilis penitus à corpore, & immortalis, ut ipse quoque Alexander constituit, ergo eodem modo Aristoteles in textu septimo dixit intellectum possibilem esse separabilem non tantum ab organo. Intellectus agens hic vocatur immixtus, sed quomodo? an cum obiectis intelligibilibus? immo è contrario si est Deus) potius in se includit omnia intelligibilia & cum eis est immixtus; sed est penitus immixtus cum materia, ergo hoc eodem modo est immixtus etiam intellectus possibilis. Dicitur etiam hoc in loco intellectus agens impassibilis, non qui dem vt affectione carens, sed quia est impassibilis corruptione, & expers omnis corruptionis ergo eadem impassibilitas in textu tertio, & septimo tributa sunt etiam possibili, secus nulla esset ratio Aristotelis, quando dicit hæc attributa conueniunt possibili, ergo etiam agentis nam æquiuocè attribuerentur huic, & illi. Auerroës autem hoc non contentus nititur ostendere, quod demonstratio ab Aristotele facta in textu quarto ad probandum intellectum possibilem esse immixtum, similiter demonstraret intellectum agentem esse immixtum, quia sicut in textu quarto dictum est, quod intellectus possibilis recipit omnes formas materiales, & ideo non est forma materialis, quia omne recipiens debet carere natura recepti; ita hic dicere possumus, intellectus agens creat omnes formas intelligibiles, facit enim eas actus intelligibiles, quæ cum sint materiales, erant tantum potentia intelligibiles, ergo ipse non est forma materialis, sed est immixtus materię, quia si esset materialis, se iureretur, quod crearet etiam seipsum, quod impossibile est, sicut enim nihil recipit se, ita nihil producit se. Hæc omnia esse ab Aristotele alienissima, & hos maximè recedere à vera huius loci intelligentia, faciliè apparebit, si verum horum verborum sensum declarauerimus. Dico igitur, quod conditiones, quæ hic ab Aristotele attribuitur intellectui agenti, tres sunt tantummodo, videlicet: *Separabilis, & immixtus, & impassibilis*, verba autem illa: *Substantia existens actio*, non sunt quartum attributum, sed probatio illorum trium attributorum, & sensus est iste. Intellectus agens est separabilis, & immixtus, & impassibilis, quia secundum suam substantiam est actio. Hic sensus in verbis Græcis est ita manifestus, vt alius esse non possit; si namque esset quartum attributum, Aristoteles huic quoque conueniens in particulam apposuisset, vt apponit alijs, dixit enim, *Immixtus, & impassibilis*, quare similiter dicendum erat, & secundum substantiam actio, tamen sine conjunctione hæc verba proferuntur.

Vera autè horum verborum interpretatio sumenda est ex his, quæ dicta sunt ab Aristotele in textu quintodecimo, & decimo sexto, nò ibi

L II dictum

Iacobi Zabarellæ Patauini

dictum est, quod res materiales sunt secundum se potentia tantum intelligibiles, non actu, nisi per intellectum abstrahantur à materia, tunc enim sunt actu intelligibiles, immo sunt intellectus ipse; intellectus autem possibilis, ut inquit ibi Aristoteles, est intelligibilis sicut alia intelligibilia, id est tum potentia tum actu; anrequam enim intelligat alia, est potentia intelligens, & potentia intelligibilis, dum verò intelligit alia, est actu intelligens, & actu intelligibilis, quia iam sunt intellectus actu, intelligibile actu & intellectio, ergo intellectus possibilis, quando actu intelligit, est idem cum sua intellectioe. Quare possumus dicere, quod est actio, est enim sua operatio, non est tamen huiusmodi secundum suam substantiam sed quia ab alio factus est talis, & ad hanc perfectionem ductus, ipsius enim essentia nulla alia est quam ut sit pura potentia ad omnia intelligibilia, ut dixit Aristoteles in textu quinto, ideo cum talis sit, eget alio, à quod ducatur ad hanc perfectionem; ut intelligat, & sit sua actio. At intellectus agens ita est sua actio, ut per essentiam sit talis non quia sit factus talis ab alio, ideo dicit Aristoteles, quod secundum suam substantiam est actio, indicans substantiam verè separatam per essentiam à materia, his enim solis convenit ut sint idem cum sua operatione, & per suam essentiam sint huiusmodi non per aliud. Pater igitur, quod Aristoteles per hæc verba optimè declarat naturam intellectus agentis, dicit enim, quod est substantia immaterialis, quia nihil materiale est secundum essentiam sua operatio. Ex his colligere possumus quantum à veritate abiret Ioannes Grammaticus in horum verborum expositione, dicit enim Aristotelem non intelligere, quod intellectus agens sit secundum substantiam actio comodo, quo intelligentiæ, quarum operatio est idem cum earum essentia, sed quod secundum suam substantiam agit, putavit enim Ioannes Grammaticus, intellectum agentem esse ipsummet possibilem, quatenus habet habitus, & scientias, tunc enim agit per scientiam, quam habet, & hæc habet locum formæ, cum substantia ipsa intellectus teneat locum materię; agit ergo per formam quam habet, & quia forma dicitur substantia rei; ideo agit per substantiam suam. Alij quoque hic dicunt, quod *εἰσπραξία* non significat illam actionem, quæ est idem cum substantia, sed potius actum secundum, & distinctum à primo, & à forma, quæ est substantia rei, quare sententiam Aristotelis esse dicunt, quod natura, & substantia intellectus agentis est, ut agat, sicut natura intellectus possibilis est, ut patiat, & hæc actio non est substantia, sed qualitas, quia scientia in animo est qualitas. Sed hæc expositio manifestè adueriatur Aristoteli non enim dicit,

quod secundum substantiam suam sit agens, sed actio, ideo si actio sumatur pro tali operatione, quæ sit accidens distinctum ab essentia, non est verum, quod intellectus agens sit secundum suam substantiam sua operatio, quemadmodum si concedamus, quod ignis secundum suam essentiam operetur, videlicet ascēdat, vel calefaciat, est enim aliquo modo verum, nunquam tamen concederemus, quod secundum suam essentiam sit sua operatio, ascensio, & calefactio. Præterea si mens Aristotelis in his verbis esset illa quam isti dicunt, nulla offerretur conditio propria intellectus agentis ad differentiam possibilem, quod tamen est falsum, & omnium cōsensioni aduersatur, etiam horum ipsorum. Consequentia clara est, quia hæc est communissima omnium rerū conditio, ut per suam formam, id est per suam substantiam operetur, ignis per suam formam operatur, equus per suam formam edit suas proprias operationes, & alix res omnes, sic etiam intellectus possibilis. Si enim aliquam habet operationem propriam, (aliquam enim certè habet, quæcunque illa sit,) per suam essentiam dicitur operari, habet enim etiam ipse vim actiuam, ut alibi diximus, habet namque vim iudicandi, quare vanissima est hæc expositio. Argumentum autem illorum ridiculum est, quando dicunt, *εἰσπραξία* significat actum secundum operationem, non formam, & actum primū. Ego enim dico esse verissimū, quod *εἰσπραξία* significat operari, & *εἰσπραξία* est operatio, sed in abstractis à materia non datur actus secundus distinctus à primo, & vocantur *εἰσπραξίαι* id est actiones, quia sua essentia est sua operatio, ideo de his solis veram esse dicimus prædicationem operationis sumptæ in abstracto, falsam autem de omnibus alijs, in quibus operatio est accidens distinctum ab essentia, in his enim non possumus dicere quod secundum suam essentiam sint sua operatio, ut dicit hic Aristoteles de intellectu agente, ergo negari non potest quod hæc verba significant intellectum agentem esse abstractum à materia, eius operationem esse idem cum eius substantia. Ex hoc tanquam medio termino reddidit Aristoteles rationem illorum trium attributorum intellectus agentis, quia enim per suam essentiam est actio, ideo sequitur necessarium, quod sit: *Separabilis, & immixtus, & impassibilis*, quorum verborum sensum facile cognoscemus ex consideratione medijs terminis, ex quo deducuntur; certum est quod medius terminus fuit acceptus ut conditio, propria intellectus agentis ut à possibili distinguitur, nam intellectus agens est semper sua actio per essentiam suam; at intellectus passibilis non semper. sed quandoque est sua actio, nec per essentiam sed per aliud, quia per suam essentiam est pura potentia,

tentia, sicut intellectus agens per suam essentiam est actus; contrarias autem causas non potest sequi idem effectus, sed diversi, & contrarij, ergo hæc tria attributa non possunt inferri ut communia intellectui possibili, & agenti, sed ut propria solius agentis, quod etiam Themistius, & Simplicius hoc in loco non negant, ut ipse Aristoteles clarè testabitur in textu sequente, ubi dicit solum intellectum agentem esse immortalem, passivum autem intellectum esse corruptibilem, ergo si hic separabilis, & impassibilis dicitur separationem à corpore, & immortalitatem, hæc conditiones secundum Aristotelem non competunt intellectui possibili. Præterea si nunc Aristoteles intellectui agenti attribueret hæc conditiones tanquam antea attributas intellectui possibili, debet dicere, *Et hic quoque intellectus*; inquit tamen, *Et hic intellectus*, quare eas asserit ut novas, & proprias agentis. Videamus igitur quomodo sit verus sensus horum trium attributorum. Primum dicit Aristoteles, quod intellectus agens est, *separabilis*, qua autem separabilitate non est obsecrum perpendicularibus medium terminum, ex quo deducitur, medium terminus fuit quia secundum suam substantiam est actio, hic non convenit intellectui possibili, qui non est sua actio per essentiam suam, sed per aliud, ergo si præstantiori modo convenit intellectui agenti ut dicatur sua actio, quam intellectui possibili (si quidem præstantius est esse tale per essentiam, quam esse tale per aliud) ergo separabilis intellectui agenti convenit alio, & præstantiori modo, quam intellectui possibili. Iste enim est tantum ratione dicitur separabilis, quia est separatus ab organo, at intellectus agens est ab organo, & omnino à corpore est separatus secundum esse; est enim consequentia validissima, habet essentiam suam idem cum sua actione, ergo est penitus à corpore separatus, quia id non est possibile nisi in solis substantijs per essentiam separatis. Si autem talis separatio à corpore convenit agentis; eo quod sua substantia est sua actio, attamen quia ipse quoque quandoque est sua actio per aliud, videlicet cum actu intelligit, ideo ipsi quoque aliqua convenit separatio; non tamen tanta, quanta intellectui agenti; non enim est separatus à corpore secundum esse, siquidem est forma materialis, cum sit & potentia intelligens; & potentia intelligibilis, sicut alix formæ iunctæ materiæ, sed est abstractus solum secundum operationem, videlicet ab organo, cum nullo organo utatur in sua operatione, quo fit, ut quando actu intelligit, fiat idem cum re intellecta, quæ est sine materia quare, & ipse tunc est sine materia. Nec dubitare debemus, quod Aristoteles dicat hic separabilem, nec dicat separatum, sumit enim sæpè separabile pro separabili Jacobi Zab. de Anima.

rato, & quandoque etiam intelligentis vocat separabiles, id est separatas, ut patet in sexto contextu septimi Metaphysicorum, si Græcè is locus legatur. Vocans ergo hic intellectum agentem separabilem non significat solam potentiam ad separationem, sed actualem separationem à corpore, & ab omni materia, quæ est maior separatio, quam illa, quæ competit intellectui possibili, qui est solum separatus ab organo, in sua operatione. Similiter intellectus agens hic appellatur, *immissus*, modo præstantiore, & maiore immisione quam intellectus possibilis. Nam possibilis est immissus solum in operando, quia neque cum obiectis recipiendis est commixtus, ut in textu quarto dictum est, neque cum organo corporeo, ut in sexto. At intellectus agens, quia est abstractus à materia secundum esse, & sua essentia est sua operatio, ideo est etiam secundum esse immixtus penitus cum corpore, talis namque immixtio deducitur ex illo medio termino, quod sua actio sit sua essentia. Cum legitur hic medius terminus intellectui possibili non conveniat, talis quoque commixtio est competere non potest. Dicitur tandem intellectus agens, *impassibilis*, impassibilitate longe maiori, quam quæ fuit attributa intellectui possibili, nam in intellectu possibili significatur solum affectionis earentiam, sed in agente significat, & caritiam passionis, & omnis passibilitatis, id enim quod sine materia est nullo modo pati potest, quia materia est radix omnium passionis, ut docet Aristoteles nono Metaphysicorum, quo fit ut quicquid habeat materiam, patitur, & quicquid patitur, habeat materiam. Sed quod alio modo intellectus agens sit impassibilis, alio modo intellectus possibilis, coguntur ipsi met adversari, velint, nolint, consentire, nam interpretantes tertium textum dicunt intellectum possibilem vocat ubi Aristoteles impassibilem corruptibilem, perfective tamen esse possibilem, at intellectus agens est impassibilis, & corruptivus, & perfectivus; quia non eget perfecti ab alio, & solum agit, non patitur: nam tertia ex illo medio termino talis impassibilitas deducitur, quia si sua actio est sua substantia, est penitus abstractus à materia, quare nullo modo potest pati. Negare igitur non possunt aliam impassibilitatem tribus intellectui possibili, aliam agenti. Præterea, impassibilitas, quæ secundum alios in textu tertio tribuitur intellectui possibili, competere etiam sensui, ut ipsi ibi non negant, ergo non potest significare corruptibilitatem; at impassibilitas quæ hio tribuitur agenti, significat incorruptibilitatem, ut patet in textu sequente, ubi Aristoteles contraponit corruptibile impassibili, & iterum vocat intellectum agentem impassibilem. Ex hæc horum verborum vera interpretatio manifesti sunt aliorum quædam, nam etiam

Iacobi Zabarellæ Patauini

primo, dū dicit Aristotelem afferre quatuor distincta attributa intellectus agentis, id enim ostendimus tria tantum adduci ab Aristotele ut attributa intellectus agentis, quatuor verò non adduci ut ab his distinctum, sed ut eorum probatiui: est enim medius terminus, ex quo illa tria attributa deducuntur. Erant etiam, dū dicunt, tria illa attributa adduci, vt communia intellectui possibili, & agēti; ostēdimus enim, ipsa adduci ut propria agentis. Sed maxime errauerunt in interpretatione illorum sequentium verborum: *Semper enim honorabilis est agēs patienti.* Putarunt, Aristotelem probare, quod tres illę conditiones comperunt intellectui agentis, eo quod comperunt possibili, quod tamen verum non est, quia ipsa verborum series indicat, quod Aristoteles probat id, quod proxime dictum est, non illa, quę remiore; probat enim, quod intellectus agens sit secundum suam substantiam actio, & huic e-
 positio-
 nificē consonant. omnia sequentia verba, cum sententię illorum omnino dissonent, vt mox ostendemus, quare nec præcedentibus, nec sequentibus verbis cōsentanea est hæc e-
 positio. De præcedentibus iam diximus, quod tria illa attributa nō in eodem sensū cōpetunt intellectui possibili, & agenti, quare si Aristoteles ab vno argumentaretur ad alterum, esset ratio æquiuoca, nec interposuisset Aristoteles quatuor attributum proprium agentis, si postea probaturus erat tria præcedentia attributa eōia agentis, & possibili. Hoc autē fundamentum sublatū vana redditur tota eorum exclamatio contra Alexandrum, dum enim negamus, q̄ Aristoteles probet illa tria attributa competere agenti per id, quod comperunt possibili, nō possunt amplius ex hoc loco colligere æternitatem, & abstractionem intellectus possibilis. Delirat etiam Auerroes, dum ostendere nititur, q̄ demonstratio ab Aristotele facta in textu quartō probet similitudinem intellectus agēti, ibi enim ostendimus, quod Auerroes eam demonstrationem non intellexit, & quod ea demonstratio nititur hoc fundamento, q̄ intellectus possibilis intelligendo patitur, quomodo igitur potest aptari agentis, quod nō patitur, sed agit præsertim cum manifestum sit, quod licet patiens debeat carere illa forma, quam recipere debet, tñ agens nō tenetur carere illa forma, quam producit in alio? Dimissis igitur aliorum fabulis, redeamus nos ad afferendam horum verborum veram interpretationem. Dicens Aristoteles: *Semper enim honorabilis est agēs patiente, & principium materia,* vult his verbis probare id, quod proxime dixerat, q̄ intellectus agens est secundū suam substantiam sua actio, & vtur medio proprio, & conuenientissimo his libris de anima, & sumpto ex hac ipsa tractatione de intellectu humano, sumit enim argumentum ex ijs, quę dixit de intellectu pos-

sibili, & ex eius comparatione cum intellectu agente. Dictum est prius in textu quintodecimo, q̄ quandoque intellectus possibilis est sua intellectu, quando enim actū intelligit, idē est intelligens, & intellectum, & intellectio; atqui nō est huiusmodi per essentia, sed quia fit talis ab alio ipsū perficiente, si quidem secundum essentiam suam nil aliud est, quam pura potentia, & fit in actū ab alio, ergo necesse est ipsū fieri talē ab aliquo tali per essentiam, quia q̄ aliquid est tale per aliud, necesse est illud aliud esse tale per seipsum, & per essentia propriam. Quoniam igitur id, a quo perferitur intellectus possibilis est intellectus agens, qui nunc inuenus est, & huius beneficio ipse intellectus possibilis tantā perfectionem acquirit, vt fit quandoque sua actio, ergo ista perfectio debet competere intellectui agenti nobilius, & excellentius quā intellectui possibili, quia agens est nobilius patiente, & principium, id est causa efficiēs est pstantius ipsa materia patienti, agens enim est in actū, & materia est in potentia, & materia fit in actū merito agēns, ergo si intellectus possibilis est q̄nque sua actio per aliud oportet, intellectum agentem esse talem per essentiam, quod enim est per essentiam tale, facit esse tale id, quod est tale per aliud, igitur intellectus agens est secundum suam essentiam sua actio. Hęc est ratio Aristotelis, quę his verbis non absoluit, sed perficitur sequentibus verbis, & capit etiam initiū textus vigesimi. Quando enim dicit Aristoteles, *idem autem est secundum actum scientis cum re ipsa*, hæc dicit de intellectu possibili, & repetit ea, quę docuit in textu decimoquinto & decimosexto, ibi enim dixit, q̄ intellectus possibilis, quando est factus in actū, est idem cum intelligibili, & cum intellectione, id Aristoteles nūc repetit, & dicit, scientia illius intellectus possibilis, quod secundum actū est, idem est cum ipsa re scita, proinde etiam cum ipso intellectu, vt dictum est in illo textu quintodecimo, ibi enim hæc verba eadem ad vnguem leguntur vt dicta de intellectu possibili, quare de eodem ea hic profert, vt etiam ipsa verborū series indicat, prius enim de ipso possibili loquebat, dicens agens esse nobilius patiente, quare profertur loquens de hoc intellectu patiente, & dicit, q̄ eius cognitio, q̄n actū speculatur, est idem cum re cognita, proinde et̄ cū ipso intellectu; sed sequentia quoque verba indicant Aristotelem & hæc & illa continuatō sermone de possibili intellectu proferre, quia enim dixerat *Scientia, qua secundum actum*, ideo vult reddere rationem, cur adiecerit illa verba: *Secundum actum, & subiungit.*

TEXTVS XX.

Quæ verò secundum potentiam tempore prior in vno est, omnino autem neque tempore, sed non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non intelligit. Separatus autem est solum hoc, quod quidem est, & hoc solum immortale, est & perpetuum. Non reminiscimur autem quia hoc quidem impassibile est, passius verò intellectus corruptibilis est, & sine hoc nihil intelligit.



VASI dicat, de scientia, quæ secundum actum est, verificatur, quod est idem cum re scita, sed non de scientia, quæ est in potentia, hæc enim est prior tempore, quam scientia in actu, & distincta ab illa; & à re scita. Addit autem, in vno, id est in vno, & eodem singulari homine, in eo enim prius tempore est scientia in potentia, postea scientia in actu. Deinde subiungit *Omnino autem neque tempore*, sed simpliciter loquendo, & non lumendo aliquem (singularem hominem, scientia in potentia sicut alijs modis non procedit scientiam in actu, videlicet natura, & perfectione, ita neque tempore eam procedit, quia antequam hic homo sciat actu rem aliquam sciat eam alius homo quare licet in vno homine potentia procedat actu, tamen potentiam illam præcedit actus in aliquo alio homine. Patet autem, hæc omnia ab Aristotele dici de intellectu possibili, ac de eius operatione, de ipso namque verum est, quod eius scientia ita est in actu, ut prius fuerit in potentia. Et cum dicat Aristoteles in vno homine significat illam scientiam, quæ in homine est, & attribuit ipsi homini per animam eius, quæ est homo, hæc autem est ipse intellectus possibilis; at intellectus agens est res separata ab homine, & ab omni materia, ut Aristoteles dixit, & eius intellectio non attribuitur homini, non enim dum ipse intelligit homo intelligit, sed intelligendo intellectu possibili homo dicitur intelligens. Patet ergo Aristotelem his verbis significare voluisse, quod intellectus possibilis non semper est sua intellectu, sed tunc solum, quando est actu sciens.

Iacobi Zab. de Anima.

Verigitur omnia, quæ dixit Aristoteles colligamus, sicut primo talem syllogismum, omne, quod secundum substantiam suam, est sua actio; est separabile, immutabile, & impassibile: intellectus agens est secundum suam substantiam actio; ergo est separabilis, immutabilis, & impassibilis. Masosem Aristoteles non probavit, quia est per se manifesta, quod enim per essentiam est sua operatio est ex necessitate abstractum à materia, & incorruptibile. Minorem autem Aristoteles ita probat. Agens est nobilior patiente; ergo quicquid patienti competit, & dicit perfectionem simpliciter, debet et agenti competere; & nobilior modo, præterquam quod patienti competit per illud, sed intellectus possibili per agentem competit ut quodque sit sua actio; ergo hoc idem debet competere et agenti, & præstantiore modo, atque possibili competit non per essentiam suam, sed per aliud, igitur agenti debet competere modo nobilior. Quæ per aliud, ergo per se, & per essentiam suam est actio, non per aliud. Quod aut intellectus possibili comparatur, ut sit sua operatio, & quod, ne ipse non sciat, sed aliquid, declarat Aristoteles repetens ea; quæ dicit in textu quindecim; *Scientia*, quæ est secundum actum, est idem cum re scita, & cum ipso intellectus scienti, sed prius tamen erat scientia in potentia, & non erat idem cum re scita & cum intellectu, quare intellectus possibilis est sua actio tunc scitans, quæ actu est sciens, non quæ potestare. Hæc est argumentatio Aristotelis hoc in loco. Quæ locum hæc aliter interpretantur, certe non ipsum intelligunt, ut Auestones qui putat verba illa, *idem autem est secundum actum scientia cum re scita*, profertur ab Aristotele, de intellectu agente, in illis verbis, *quæ verò secundum potentiam*, Aristotelem comparare intellectum agentem cum possibili, & dicere, quod intellectus possibilis prius ipse iungitur nobis, quam agens, in qua expositione dicit se consentire. Themistio, & Alexandro, non quod Alexandrum viderit ita locum hunc esse interpretatum, sed quia nuntiat totam hanc partem interpretari secundum fundamenta Alexandri, & vult vaticinari, qualis potuerit esse expositio Alexandri, ut eam postea, quantum potest, impugnet. Sed nos iam ostendimus tum locum hunc considerandum cum textu quindecimo, tum secundum se verba Aristotelis considerando, quod Aristoteles in memoratis verbis non loquitur de intellectu agente, sed de solo possibili. Falsum etiam est, quod in illis verbis, *quæ verò secundum potentiam*, Aristoteles faciat comparationem intellectus possibilis cum agente, nec puto Alexandrum inquam dixisse talem fatuitatem, verba namque ipsa Aristotelis clara sunt, quoniam non comparat intellectum possibilem cum agente, sed scientiam in potentia cum scientia in actu, & hæc comparatio recta non esset, si non in eodem intellectu acciperetur

Iacobi Zabarellæ Patauini

scientia in potentia, & scientia in actu similiter errauit Auerroes in expositione sequentium verborum: *Sed non quandoque intelligit, quandoque non intelligit*, reicit enim sententiam Themistii, quam putat etiam Alexandri fuisse, quod hæc verba sint intelligenda de intellectu agente, sed inquit Auerroes esse intelligenda de possibili, voluit enim euitare magnam difficultatem, quæ contra ipsam ex verbis sequentibus oriebatur, de eodem enim intellectu loquitur Aristoteles in verbis sequentibus, de quo loquitur hic, sequentibus autem verbis Aristoteles dicit, hunc solum esse immortalem, quare si intelligatur de intellectu agente possibile erit mortalis apud Aristotelem. Hoc igitur euitare voluit Auerroes, dicens verba hæc non proferri de intellectu agente, sed de possibili, & duas afferit expositiones. Vna est, quod Aristoteles de intellectu possibili loquatur, nõ in vno singulari homine, sed in tota humana specie, quam expositionem recentior quidam sequitur, & dicit eam præcedentibus verbis maximè consentaneam esse, nam dixerat Aristoteles, quod in vno homine scientia prior est, quam scientia in actu, sed simpliciter loquendo, id est in tota humana specie potentia non est prior actu, quia in tota specie perpetuus est actus intelligendi, ideo postea subiungit, quod *non quandoque intelligit, quandoque non*, sed semper intelligit. Sed hæc expositio est alienissima ab Aristotele, quia nullibi apud eum comperimus hanc considerationem intellectus possibili respectu totius speciei humanæ, atamè si considerandus erat respectu totius speciei, id scire oportebat in ipso tractatu de intellectu possibili, in quo tamè ne verbum quidem de hac re legimus, immo contra eum potius dixit Aristoteles in textu sexto decimo, videlicet, quod intellectus possibilis non semper intelligit, quod si idem in tota specie semper intelligit, ibidem dicendū erat. Quare manifestum est, quod Aristoteles tribuit intellectui possibili hanc vt propriam conditionem, quod non semper intelligit, quare hic non potest de eodem dicere, quod semper intelligat, sed hanc tribuit agenti vt propriam conditionem, qua distinguitur à possibili; hic enim non est locus, in quo doceat proprias condiciones intellectus possibilis, sed sermo est de intellectu agente, & de conditionibus, quibus differt à possibili. Præterea secundum illam expositionem Aristoteles non conuenienter vteretur dictione aduersaria non enim debuit dicere: *Sed non, sed potius, & non, siue, neque*, quia sit ista verba essent declaratiua procedentium, vt secundum illam expositionem dicendum est. Videns igitur ipsemet Auerroes hanc expositionem duram esse, & nihil habere verisimilis, ad alteram confugit, quod Aristoteles hoc dicit de intellectu possibili, quatenus intelligit

substantias abstractas. Dicit enim, eum prius intelligere substantias materiales, postea iungi intellectui agenti, & illum intelligere, & per eum etiam substantias abstractas, & tunc vocari intellectum adeptum, & hominem esse in hac vita felicem. Dicit igitur, quod intellectus possibilis vt intelligens materialia non semper intelligit, sed vt intelligens agentem, & immaterialia semper intelligit, idque Aristotelem his verbis significare. Quæ expositio mihi videtur esse deterior priore, & confutatur eadem ratione qua illa; illud autem aduersus hanc addere possunt, quod statim, quod intellectus possibilis fiat eo modo adeptus, & felix, non tamen videtur quomodo in eo statim sit semper intelligens, quia etiam secundum Auerroem talis felicitas si vnuquam acquiratur, breui admodum tempore durat, quare tunc non modo non semper intelligit, sed neque diu, nisi dicamus totum ipsum hominem corporeum immortalem reddi. Sed has ineptias dimittamus. Errauit etiam in horum verborum expositione Sanctus Thomas, qui dicit Aristotelem hic afferre tres intellectus conditiones in actu; primam, quod scientia in actu est eadem cum re scita, secundam, quod in vno, & eodem homine scientia in potentia est tempore prior, quam scientia in actu; Tertiam, quod intellectus in actu quandoque intelligit, quandoque non intelligit, sed semper intelligit, & hoc ad differentiam intellectus possibilis, & in habitu, hi namque non semper intelligunt; sed intellectus in actu semper intelligit, quia quando non intelligit non dicitur in actu; Sed in errore videtur fuisse Sanctus Thomas, quia licet prima, & secunda conditio nihil falsitatis habeant, tamen non videtur arguisse mentem Aristotelis in præcedentibus verbis, neque intentio Aristoteles hic est agere de intellectu in actu, sed de intellectu agente, immo omnia, quæ hic dicuntur a Sancto Thoma de intellectu in actu, manifesta sunt ex tractatu præcedente de intellectu possibili, quare propter cognitionem intellectus in actu huc repetenda non erant. In tertia verò conditione à veritate aberrare videtur Sanctus Thomas, quia in his verbis Aristotelis non loquitur de intellectu passiuo, sed de agente, immo esset in verbis Aristotelis negatio manifesta, dicere enim, quod intellectus in actu non quandoque intelligit, quandoque non intelligit, sed semper intelligit, est dicere, quod quando est in actu, non est in potentia, sed in actu.

Nos igitur dicimus eum Themistio, quod verba hæc dicuntur ab Aristotele de intellectu agente, vt indicat dictio, *Sed*, aduersaria: significat enim, quod nunc loquitur de alio contradistincto ab eo, de quo prius loquebatur, prius autem loquebatur de intellectu possibili.

sibili, & dicebat, quod eius scientia nō est semper in eo actu, sed prius potestate, postea actu, quare non semper intelligit, vt dictum erat etiam antea in Textu sextodecimo, nunc autem subiungit, sed intellectus agens non sic se habet, non enim prius habet scientiam in potentia, postea scientiam in actu, ita vt quandoque intelligat, quandoque non intelligat, sed semper actu intelligit, quia sua essentia est sua operatio. Hęc est mens Aristotelis in his omnibus verbis, quę ad hoc tantum referenda sunt, vt probetur, quod intellectus agens est per essentiam sua actio, quia debet præstantiori modo hanc conditionem habere, quam intellectus possibilis, quia est quidem sua actio, sed non per essentiam, quia quandoque intelligit, quandoque non intelligit. Quod autem hęc postrema verba: *Sed non quandoque intelligit*, profertantur de solo intellectu agente, sequentia verba declarant, quando Aristoteles dicit: *Separatus autem est solum hoc quod est*, his enim de eodem intellectu loquitur Aristoteles, de quo in præcedentibus, sed hęc non possunt intelligi nisi de agente, quia Aristoteles dicit in genere masculino: *Separatus*, sed omnia præcedentia verba sunt generis feminini, vel neutri nisi illa, quę leguntur in initio textus decimononi: *Est hic intellectus*, quare hoc participium: *Separatus*, nō potest ad alia referri quam ad illa, proinde de solo agente hęc dicuntur ab Aristotele, & hoc negare fati hominis esset, & ignorantis Grammaticam. Ad iolum igitur agentem pertinent etiam illa præcedentia: *Sed non quandoque*. Illorum autem verborum: *Separatus autem est solum hoc quod est*, & hoc solum immortale, & perpetuum, facillima est interpretatio, si in solo Aristotele persilamus, & verba hęc cum præcedentibus, & cum sequentibus conferamus, sed difficilissima est, si interpretum, & recentiorum fabulas spectemus, qui locum hunc satis per se clarum multis commentis inuenns perturbarunt, vt propriam de humano intellectu sententiam tuerentur. Sensus itaque horum verborum verus, & facilis est iste. Agens intellectus, dum sumitur vt separatus, nil aliud est, quam id quod est, id est, dum ipse secundum se consideratur, vt abinchtus à relatione ad hominem, & ad intellectum passiuum, id est dum consideratur non vt agens, sed secundum se absolute, & simpliciter, sic est solum id quod est, id est est pura quidditas, est idem penitus cum sua quidditate, hoc autem indicat substantiam penitus à materia separatam, immo omnium supremam, nam in secundis intelligentis est compositio quædam potentie cum actu, quo fit vt non penitus sint idem cum sua quidditate, vt etiam Auerroes dicebat in vltima parte digressionis commentarii quinti huius libri, quod nos ibi, & in Textu nō declarauimus. Dicit

ergo Aristoteles, quod intellectus agens, si secundum se consideretur, & non vt agens, est solum sua quidditas, & purissimus actus. Sic autem pergere videt Aristoteles in declarandis conditionibus intellectus agentis iam enim tres eius conditiones proposuerat, et quę deduxerat ex eo principio, quod secundum substantiam suam est actio, ad cuius principij confirmationem dixit reliqua omnia, quę hæcenus vidimus, nunc prosequitur declarans alias intellectus agentis conditiones, quę ex eodem fonte & ipsę deriuantur, si enim secundum substantiam suam est actio, necesse est vt sit sua quidditas, purus actus, omni materia, omni potentia carens immortalis, & perpetuus, solum autem hunc dicit esse immortalē ad exclusionem aliarum omnium partium; seu potentiarum animę, de quibus hæcenus locutus est. Hic est verus, & planus sensus verborum Aristotelis, qui solus tum his verbis, tum præcedentibus, tum sequentibus contentatus est, alie verò omnes expositiones vanę sunt, & primo ipso aspectu suam vanitatem, & errorem præferant, quod nunc breuiter ostendam.

Auerroes tripliciter hęc verba interpretatur, ita tamen vt semper de intellectu possibili ea velit esse intelligenda. Prima expositio est, quod Aristoteles (umat intellectum possibilem respectu totius speciei humanę, & sensus verborum, sit, si hic intellectus sumatur abstractus ab hoc, & ab illo individuo, id est, prout est in tota specie, non prout in hoc individuo; hoc modo est id, quod est, & est immortalis; quasi dicat, respectu huius hominis corrupturatur respectu totius speciei est incorruptibilis. Et quia Aristoteles dicit: *Hoc solum immortale est*, dicit Auerroes illam dictionem, *solum*, non pertinere ad exclusionem agentis, nam etiam agens est immortalis, sed significare hanc tantum considerationem intellectus possibilis respectu totius speciei cum exclusionem alterius considerationis, vt in hoc homine. Secunda expositio Auerrois est, quod Aristoteles loquatur de intellectu possibili, quatenus post cognitionem rerum materialium conuertitur se ad cognoscendum intellectum agentem, & substantias immateriales, vt sensus sit. Intellectus possibilis, quando cognitis materialibus ad superiora conuertitur, tunc est id, quod est, est pura quidditas, quia vnitur agentis, & hoc modo est immortalis. Tertia expositio est, quod Aristoteles loquatur de intellectu possibili secundum primam eius copulationem cum homine, quę est per naturam, ad excludendum eundem secundum eius secundam copulationem cum homine per operationem, & per habitus acquisitos medijs phantasmibus, nam secundum primam copulationem est semper nobis copulatus, quia per naturam est

etiam

plam in pncro, & in infante, & hac tantum ratione est id, quod est, & est immortalis, cum ratione alterius copulationis sit corruptibilis, quia hoc modo non est in infante, hic enim dicitur intellectus speculativus, qui corruptibilis est ad corruptionem phantasmatum, vt docet ipse Auerroes in digressionem commentarii quinti huius libri, sic igitur illa dictio, *solum*, excludit intellectum ratione secundae copulationis. Hæ sunt expositiones Auerrois, quæ omnes vnico argumento confutari possunt, quod referunt hæc verba ad intellectum possibilem, cum tamen Aristoteles loquatur de agente, vt supra demonstrauimus. Præterea Aristoteles comparat intellectum cum alijs partibus animæ, non cum seipso alijs modis considerato, non enim hoc modo solum est immortale, sed dicit hoc solum esse immortale, & ita rem considerat, non modum, ergo si hæc verba de intellectu possibili prolata intelligantur, excludunt intellectum agentem, quoniam Aristoteles dicit esse mortalem, quod nullo modo dicendum est. Possimus etiam singulas has expositiones seorsum refellere. Prima existeret non potest etiam secundum fundamenta ipsius Auerrois, ipse enim exponit sic, intellectus quando separatur ab hoc indiuiduo est id, quod est, sed peto ab Auerro, quando intellectus erat in hoc indiuiduo, erat ne forma materialis, an abstracta? secundum Auerroem certè non erat materialis, sed abstracta à materia, quia non dat esse materiæ, sicut intelligentia licet semper assistat orbi, tamen semper dicitur abstracta à materia, ergo etiam sumptus in hoc indiuiduo est id, quod est, Præterea intellectus, quando ab hoc homine separatur, quem nam nouum essendi modum acquirit secundum Auerroem? certè, nulum, non enim remanet extra omnem hominem, sed remanet in alijs hominibus, in alijs autem inest eodem modo, quo inerat in illo, quare vel semper est id, quod est, & pura quædam vel nunquam. Secunda quoque expositio vana est, quando enim dicit, intellectum vt intelligentem abstracta esse immortalem, quoniam modo vocat immortalem? secundum substantiam, an secundum illam operationem? si secundum substantiam non est verum, quod eo modo solo sit immortalis, quia apud Auerroem eius substantia est immortalis, siue intelligat materialia, siue immaterialia, si vero secundum operationem illam, falsum dicit, quia dicitur intellectum esse æternum ratione illius operationis, est dicere operationem illam esse perpetuam, quod tamen nullo modo dici potest, quia rarissima est secundum Auerroem hæc operatio, & si quando contingat, paruo tempore durat, diutius enim pericurat homo in intellectione materialium, quam immaterialium etiam apud Auerroem, quomodo et

go dicitur intellectus possibilis æternus, vt intelligens immaterialis? Tertia vero expositio est omnium deterrima, habet enim sententiam contrariam ipsi verbis Aristotelis, & ea potius subuertit, quam interpretetur, Aristoteles enim dicit, quod intellectus, quando est separatus, est solum id, quod est, & immortalis, Auerroes autem exponit quatenus est nobis iunctus per primam copulationem; nam si vt nobis iunctus, quomodo dicit Aristoteles vt separatus? Præterea ostendit secundum fundamenta Auerrois in hoc nullum esse discrimen inter primam, & secundam copulationem intellectus cum homine; nam vel ambe sumuntur in hoc homine singulari, vel ambe in tota specie, & vtroque modo eadem est ratio, de vtraque, nam si in vno indiuiduo sumatur et copulatio per naturam, & copulatio per operationem, neutra est æterna, quia ratione illius indiuidui vtraque desinit, desinit illo, eo namque homine corrupto desinit intellectus esse illi copulatus tam per operationem, quam per naturam, si vero vtraque sumatur vt in tota specie, vtraque secundum Auerroem æterna est, quia operatio intellectus possibilis semper est actu in tota humana specie, vt Auerroes dixit in digressionem Commentarii quinti, & in hoc etiam contextu in declaratione illorum verborum: *Sed non quandoque intelligit, quandoque non intelligit*, ergo ille intellectus ratione vtriusque copulationis. si vel similiter corruptibilis, vel similiter æternus apud Auerroem, quomodo potest hic dicitur, ipsum esse æternum secundum primam tantum copulationem, non secundum secundam? nulla igitur Auerrois expositio admitti potest. In eo tamè rectè sensit Auerroes, quod in hac propositione Aristotelis cognouit illam dictionem: *Separatus*, stare ex parte subiecti, non ex parte predicati, sed non potuit aliter interpretari, quia textum habuit manifestum pro hac expositione; multi autem in hoc errauerunt putantes Aristotelem prædicare de intellectu, quod sit separatus; Aristoteles tamen hoc non dicit, sed dicit, quod intellectus, quatenus est separatus, & secundum se sumitur, est solum id, quod est.

Sanctus Thomas, & alij plures dicunt, Aristotelem his verbis non de solo intellectu agente loqui, neque de solo possibili, sed de vtroque simul, & communes vtraque simul conditiones ponere, nempe conditiones totius partis intellectiue, quæ conuenit, & possibilem intellectum, & agentem. Hanc sententiam Recetior quidam inquirunt, immò dicit, quod Aristoteles ab ijs verbis: *Idem autem est, quæ secundum actum scientia*, vtique ad præteritum loqui omnia protulit, vt communia vtrique intellectui. Cum enim Aristoteles antea tam intellectui possibili, quam agenti tribuerit, vt sit separabilis, non potest hæc solum agentem vocare.

vocare separatum; & cum superius tam possibilem, quam agentem dixerit, esse impassibilem, & immortalem, non potest hic solum agentem vocare immortalem ad exclusionem possibilem. Addit etiam rationem, quia intellectus agens non distinguitur secundum substantiam à possibili, ergo quod de vno dicitur alteri quoque competere debet. Aristoteles igitur vtrunque simul complexus dicit, quod est id, quod est, & hæc sola pars animæ, scilicet tota pars intellectiua est immortalis, ad differentiam aliarum partium animæ, quare per illam dictionem: *Solum*, non excluditur intellectus possibilis, sed aliæ omnes partes animæ præter intellectiuam, videlicet vegetalis, & sensitiua. Hæc est communis multorum sententia in horum verborum interpretatione, quæ vt ab Aristotele alienissima nullo pacto admittenda est, quia iam diximus, quod illud participium: *Separatus*, non potest referri nisi ad prima verba textus decimonomi, quando Aristoteles dicebat, *Et hic intellectus separabilis*, ille autem erat solus intellectus agens, quare de solo agente, non de possibili loquitur hic Aristoteles. Præterea, quomodo potest Aristoteles de duobus simul in intellectibus loqui, cum vtrique numero singulari quod verò dicunt illi, agentem, & possibilem esse vnam substantiam, ideo Aristotelem dicere, *Separatus*, in singulari numero, id est vtrique intellectus vt substantiam vna, certè hoc vanissimum est, quia si vna est vtriusque intellectus substantia, debuit Aristoteles hoc docere, maximi nanque momenti est, vbi nam id fecerit certè nullibi, immò exijs, quæ hæcenus habuimus, colligimus potius oppositum. In Textu enim decimo septimo, & decimo octavo probauit, necesse esse dari vnum intellectum agentem, quia datur alter intellectus patiens, & dixit esse duos intellectus, re vera enim agens debet esse distinctum à patiente, quia in omnibus ita esse vidimus, & exempla, quibus Aristoteles ibi vsus est, hoc idem demonstrant. Ars enim est principium actiuum maxime distinctum, & separatum à materia patiente, lumen diuersum est à coloribus, & ab oculo, cum extrinsecus adueniat, & in omnibus rebus naturalibus videmus, quod agens est essentialiter distinctum à patiente. Hinc igitur nisi aliud possumus colligere, nisi quod intellectus agens est secundum substantiam distinctus à possibili. In Textu autem decimonono manifestum est, Aristotelem loqui cepisse de solo agente, & ipsum vocasse separabilem immittum, & impassibilem, dixit enim: *Et hic intellectus*, quare hunc solum accipit ex duobus, quos antea nominauerat. Postea probare volens, quod hic intellectus sit secundum substantiam actiuo, dixit agens esse honorabilius patiente, quæ verba denotant intellectum agentem diuersum à possibili. Vbi

nam igitur Aristoteles hos duos in vnum colligit? certè si in intellectu hoc miraculum reperiretur, quod agens esset idem cum patiente, exprimentum alicubi fuisset, immò efficaciter comprobandum quoniam in alijs omnibus rebus videtur oppositum. In reliquis autem sequentibus verbis quid egent Aristoteles, iam exposuimus, locus est enim de scientia intellectus possibilis, & dixit, quod prius est in potentia, postea in actu, & quando est in actu, est idem cum re icita; atqui scientia intellectus agens non est prius in potentia, postea in actu, sed semper in actu; quare per hæc non habemus nisi distinctionem intellectus agentis à possibili, præsertim si ea omnia verba ita intelligamus, vt re vera intelligenda esse ostendimus. Sed quamuis etiam aliter quomodoque exponatur, vt dicant conuenientiam aliquam intellectus possibilis cum agente, non propterea habemus, quod sint vna substantia, & vna forma, multa nanque similitudinem inter se habent, quæ secundum substantiam sunt maxime distincta. Præterea perpendo vim huius participij: *Separatus*, Aristoteles enim non amplius dicit, *χωριστός*, sed *χωρισθῆναι*, quare significat actualem separationem, hæc enim est vis participij passiuo, vt significet tempore quodam factam separationem, ergo si intellectui possibili conuenit, vt dicatur separari, quomodo fit ista separatio: fit ne quia de se destructo vno homine remaneat in alijs hominibus, & ita ab illo dicatur separatus, an quia penitus sine vilo corpore maneat si primus, ergo vige ratio, quam contra Auerroem superius attulimus, intellectus enim non magis est id, quod est, dum sumitur vt in alijs hominibus, quam vt in hoc homine, est enim æquè abstractus respectu omnium hominum, quare est id, quod est etiam antequam ab hoc homine separaretur. Si verò dicatur secundum, facimus Aristotelem loqui de humano intellectu existente extra omne corpus, quod communi omnium consensio aduertitur, omnes enim consentiunt in hoc, quod etiam si intellectus dicatur penitus à corpore separabilis, de illo tamen Aristoteles ne verbum quidem facit, nec vnquam considerat, quid agat intellectus, quando est extra corpus, sed semper dicit intellectum non posse intelligere sine phantasmate. Quod verò Sanctus Thomas, & alij complures eam dictionem: *Separatus*, statuant ex parte predicati, manifestè decipiuntur, quia vis locutionis Græcæ non patitur, vt sit prædicitum, vt patet cuilibet etiam leuiter in Græca lingua erudito. Græci enim non prædicarent participium dicendo *ἡ ψυχή χωρισθῆναι*, sed prædicarent verbum dicen tes *ἡ ψυχή χωρίζεται*. Præterea si hoc participium esset prædicatum, duo prædicata essent, quare coniunctione opus erat hoc modo, *separatus autem est, & est solum*

Iacobi Zabarellæ Patauini

Iam id, quod est, at sine coniunctione non potest esse nisi subiectum. Quod verò dicunt, Aristotelem superius etiam possibili intellectui tribuisse immortalitatem, hoc omnino negandum est, ipsum quidem vocavit impassibilem, sed eandem impassibilitatem tribuit etiam sensui, quem non putauit esse immortalem. Inimò considerare debemus, quod tres ad summum res sunt apud Aristotelem in corruptibiles, & æternæ, totum genus substantiarum separatarum, corpus cælestis, & prima materia. De his singulis loquens Aristoteles semper apertè docuit eorū æternitatem, est enim magni momenti conditio, quæ expressè pronuntianda est, vt nunc Aristoteles de intellectu agente facit, sed in toto tractatu de intellectu possibili nihil huiusmodi pronuntiavit Aristoteles, quare vanum est id velle ex alijs attributis colligere, quia id expressisset Aristoteles, si hæc fuisset eius sententia.

Restat igitur, vt hæc verba de solo intellectu agente prolata intelligantur, & pro ipiorū declaratione non est ignorandum discrimen inter has duas. Græcæ voces, *χωριστός*, & *χωριστός*, hoc enim ad assequendam Aristotelis mentem plurimum conferet. Alterum quid est nomen verbale, alterum verò est participiū passiuum temporis præteriti. Participium autem in hoc verbi naturam rennet, quod significat cum tempore, cum nomen significet sine tempore; apud nos tamen quandoque sunt in vsu participia accepta loco nominum, & tunc non significant amplius tempus, vt si dicamus aliquem esse doctum virum, solum eruditionem sine tempore significamus. Quod si doctum vt participium sumeremus, significarem eruditionem cum tempore præterito. Sed apud Græcos non admodum in vsu est, vt participia pro nominibus sumantur, quia Græci frequentissimum habent vsum nominum verbalium, vt eis opus non sit participia pro nominibus sumere. Ab hoc igitur verbo *χωριστός*, quod est separo, deriuatur nomen verbale, *χωριστός*, quo sepius videtur Aristoteles, quod licet verti soleat, separabilis, tamen non modo separabilem significat, sed etiam actū separatum, dum videlicet separatiū vt nomen sumitur, non vt participium, nam sine temporis consignificatione significat id, quod ab alio, vel actū sciunctum est, vel sciunctū potest. Ideo nomen hoc tribuit Aristoteles etiam substantijs abstractis, vt septimo Metaphysicorum textu sexto, vbi eas vocat *χωριστά*, cum sint actū ab omni materia separate. Similiter in textu septimo huius tertij libri intellectum possibilem vocat separabilem respectu organi, cum sit actū separatus ab organo, & in 7 textu decimonono intellectum agentem vocat separabilem, id est actū separatiū, & à corpore non pendentem, dum Latinum

participium pro nomine sumitur. Hoc autem in loco habemus participium *χωριστός*, quod vt nomen sumi non potest, sed vt participium, & significat separationem præterito tempore factam, cum prius non fuerit. Vnde patet, quod Deo, & substantijs abstractis non conuenit appellatio separati pro participio, sed pro nomine solum, non enim possumus Deum vocare *χωριστός*, nunquam enim contingit, vt cum non esset separatus, separaretur ab alio, sed semper fuit sine materia, vt nunc est. Quoniam igitur intellectus agens hic ab Aristotele vocatur *χωριστός*, certum est, quod non potest significare realem separationem à materia, quia sensus esset, quod aliquando fuit in materia, & postea aliquis eum separauit, significat ergo Aristoteles mentalem tantum, & à nobis animo factam separationem, quia de reali eius separatione, qua semper fuit abstractus, locus est Aristoteles in 7 textu decimonono, quare significare vult, quod si nos animo eum adiungamus ab hoc respectu, quem habet ad patens, id est ad intellectum humanum, & ipsum secundum se consideremus, non amplius vt agentem, tunc nihil aliud est, quam id, quod est, quia est pura quidditas, vbi non est distinctio vlla quidditatis ab habente quidditatem. Nec sine ratione voluit nos admonere Aristoteles, quia dum illum noscimus respectu, & vt agentem, animus non conquisit, sed adhuc quaerit quidnam secum dum se, & simpliciter sit, ideo Aristoteles licet non ignoret, quod ad hunc librum non pertinet considerare naturam intellectus agentis secundum se, sed solum quatenus est agens, à quo humanus intellectus perficitur, tamen ne animi nostri hac in re suspensi manerent; attingere saltem leuiter voluit eius naturam, innuere potius, quam declarare, & solum talis quibusdam prædicatis metaphysicis posita sine vlla declaratione ea ad altorem scientiam remittere. Propterea prius dixit, quod secundum suam substantiam est actio, nunc dicit, quod si nos mente adiungamus eum ab hoc respectu, secundum quem dicitur agens, & velimus cognoscere quidnam sit simpliciter, satis est pro præsentis occasione, si cognoscamus, quod nihil aliud est, quam id, quod est. Considerare autem, quid hæc importent, dicit Philo sophi munus est, ideo Aristoteles id dimittit. Hæc est tota mens Aristotelis in his verbis, & vera ipsorum intelligentia in hoc consistit, quod illam dictionem: *Separatus*, subiectum ponamus, non prædicatum, & illam dictionem, *solum*, adiungamus prædicato, & dicamus, est solum id quod est, delendo partem, *quam, quidem*, quæ Græcè non legitur. Quando autem Aristoteles dicit: *Et hoc solum immortale, & perpetuum*, si præcedente verba ad solum intellectum agentem pertinuerunt, certum

est, hæc quoque ad agentem solum pertinere & Aristotelem clarè hic sententiam suam proferre, & dicere, quòd nihil est aliud in anima immortale nisi intellectus agens. Conueniens enim fuit, vt satisficeret illi tritæ, & optatæ quæstioni, an anima sit mortalis, an immortalis, qua de re sub dubio aliàs locutus erat in primo de anima, & in Textu vndecimo, vigesimoprimo, & Trigésimosecundo secundi, idque faciendum fuit in hoc tractatu de intellectu, quod quidem in hoc Textu facit. Concedens enim aliquid esse in anima humana æternum, & immortale, illud quidnam sit exponit, & dicit solum intellectum agentem immortalem, & perpetuum esse. Loquitur autem in neutro genere, quia refert hæc verba ad proximè dicta, dixerat enim in genere neutro: *Id quod est*, nunc subiungit in neutro genere: *Et hoc solum immortale, & perpetuum*. Quarum duarum diuisionum si, propriam significationem spectemus, perpetuum latius patet, quàm immortale, hoc enim de solis viuentibus dicitur, quia mors est priuatio vitæ, illud verò, & de viuentibus, & de non viuentibus. Credo tamen, Aristotelem hic ad maiorem efficaciam has duas voces ponere vt idem significantes. Sed Ioannes Grammaticus dicit, quòd antiquitus appellabatur mortale omne id, quod est capax vitæ, & mortis, ideo solum compositum animarum dicebatur mortale; anima verò non vocabatur mortalis, quia non est capax vitæ, & mortis, sed est vita ipsa, & contrarium non recipit suum contrarium, quare hoc modo omnis anima est immortalis, ideo considerans hoc Aristoteles, ne hoc modo acciperemus mortale, adiecit, *perpetuum*. Quæ expositio non omnino spernenda est, sed alijs fortasse, quas nunc referam, præferenda. Alij enim dixerunt Aristotelem per, *immortale*, respicere tempus futurum, quia, *perpetuum*, respicit tempus præteritum, & ita significasse æternitatem intellectus ex vtraque parte. Alij etiam dicunt, intellectum dici immortalem, quatenus est intellectus, & vita, & dici perpetuum, quatenus est substantia. Quarum duarum interpretationum neutra mihi probatur; potius enim credo Aristotelem has duas voces confundere vt antea dixi. Sanctus Thomas refertens hæc verba ad totam animam intellectuam inquit, Aristotelem dicere eam perpetuum solum à parte post, non à parte ante, quod quidem verissimè dicitur, at non ad mentem Aristotelis, qui non concederet aliquid esse æternum à parte post, & non à parte ante, nam in fine primi libri de Cælo hoc impossibile esse demonstrauit. Alij perpendunt illam dictionem, *solum*, quæ cum sit exclusiua, excludit, vel tem, vel modum. Vel enim excludit omnes alias animæ partes tanquam mortales, videlicet sensus, phantasiam, memoriam, & omnes poten-

rias sensitiuas, & intellectum possibilem, quod videntur verba ipsa significare, cum dicat Aristoteles, *hoc solum*, hoc enim significat rem. Vel excludit alios modos considerandi intellectum agentem, videlicet quod est immortalis hoc modo tantum, quatenus consideratur, vt separatus ab hac relatione ad patiens, & quatenus est sua quidditas, quod videtur significare ipsa Aristotelis locutio in genere neutro, quæ respicit illa verba, *Id quod est* quasi dicat, hæc sua quidditas est immortalis. Putant ipsi, vtraque excludi, & solum inter partes anime intellectum agentem dici immortalem, & hoc solo modo consideratum quatenus est id, quod est. Sed hæc sententia mihi non probatur, puto enim Aristotelem rem solum respicere, & alias tantum animæ partes excludere vt mortales, quia reuera dicens, *hoc solum* solum respicit, quam omnibus modis dicit esse immortalem, quod enim intellectus agens, quatenus est agens, sit mortalis, nemo vnquam expositorum dixit, quemcunque putauerunt esse ipsum intellectum agentem; sed immortalem omnes esse pronuntiarunt, vt possumus de Auerroee videre in Commentario quinto huius libri, nam nulla ipsi mutatio, nulla corruptio tribuenda est, semper enim & incessanter est id quod est, & agit diffundens per omnia lumen suum immutabiliter, mutatio autem tota ipsi homini, & alijs animæ partibus tribuenda est. Hoc autem Aristoteles ipse sequentibus verbis significare videtur, inquit enim: *Hoc quidem impassibile est, passius autem intellectus corruptibilis est*, quare intellectum agentem dicit esse incorruptibilem etiam vt actuum, cum dicat hunc esse impassibilem, intellectum autem passium corruptibilem esse.

Non reminiscimur autem, certum est, Aristotelè sequentibus verbis occurrere tacitè obiectioni, sed & quænam obiectio sit, & quæ responsio, non est clarum, erat enim hac de re apud Philosophos maxima controversia. Dubitatio hæc tripliciter intelligitur, prima expositio est Auerrois; Themistii, Sancti Thomæ, & omnium ferè expositorum, quòd quæstio Aristotelis sit, quare post mortem non recordamur eorum, quæ in vita gessimus, si intellectus est immortalis, & post mortem hominis remanet, est tamen delictum quoddam inter Themistium, & Sanctum Thomam, quia Sanctus Thomas sumit occasionem huius dubij à toto intellectu, quia præcedentia verba (vt diximus) exposuit de toto intellectu, non de solo possibili. Themistius autem à solo agente sumit huius dubij occasionem, quia de solo agente dicta putauit præcedentia verba, vt apud eos legere possumus. Secunda expositio est Simplicij, quòd quæstio Aristotelis sit, quare dum in hac vita sumus, non recordamur eorum, quæ intellectu cognouit, antequam

Iacobi Zabarellæ Patavini

pati effemus, cum intellectus noster sit immortalis, & præcesserit hominis generationem. Inter istas duas expositiones magna est altercatio, nam qui primâ tuentur, hoc argumêto videntur, quia reddens Aristoteles rationem, cur non recordamur, dicit, quia impassibile est, passivus autem intellectus corruptibilis est, at passibile, & impassibile, corruptibile, & incorruptibile respiciunt futurum, sicuti genitum, & ingenitum respiciunt præteritum, reddidit ergo rationem, cur post mortem non recordemur, quia, si rationem reddere vellet, cur nunc non recordemur eorum, quæ ante vitam animam nouit, deberet potius dicere, quia hoc quidem ingenitum, sed passivus intellectus est genitus simul cum homine, nec præcessit hominem. Qui verò secundam expositionem defendunt, considerant Aristotelem loqui in persona prima, cur nos homines non recordamur, sed homo post mortem non est amplius homo, quare tunc non potest nobis attribui, quod recordemur, vel non recordemur, quia non sumus amplius nos. Præterea vanum est querere propter quid, ubi ignoramus quod, ut docet Aristoteles in principio secundi libri posteriorum, sed nullus homo scire vnquam potuit, quod post mortem recordemur, ergo huius causam hic non potest querere Aristoteles, immò significat, se querere causam effectus noti, & supponit notum esse, quod non recordamur, & querit propter quid; notum est autem, quod in hac vita nihil recordamur eorum, quæ acta sunt ante vitam, quare huius causam querit Aristoteles. Adde quod optimam habuit causam huius questionis, quia Plato dixit omnem nostram scientiam, quam in hac vita acquisimus, esse reminisceniam eorum, quæ ante hanc vitam acta sunt. Alia quoque fuit huius loci tertia interpretatio, cuius hic mentionem facit Ioannes Grammaticus, qui eam refert ut sententiam Plutarchi, eiusdem etiam mentionem hic facit Vicomercatus. Dixit, questionem Aristotelis non respicere ea, quæ ante vitam, neque ea, quæ post mortem hominis faciunt intellectus, sed in istis solis consistere, quæ in hac vita homo speculatur, & agit, multa enim dicimus, & agimus, quorum postea obliuiscimur, & præterea in discendo multi errores, & multæ deceptiones nobis contingunt, huius ergo nostre imperfectionis rationem querit Aristoteles, cum enim intellectus agens sit author, & dux omnis nostre cognitionis, & sit immortalis, & semper in sua perfectione maneat, videtur, quod non deberent nobis contingere istæ imperfectiones, sed deberemus semper tenere ea, quæ sequei apprehendimus, & nunquam decipi cum intellectum agentem semper habeamus presentem, qui author est omnis cognitionis, & omnia veritatis. Ad hanc expositionem nititur

quidam trahere etiam verba Theophrasti, relata hic à Themistio in calce siue digressionis. Vitur etiam hac ratione, quia Aristoteles non dicit autem ortum, neque dicit post mortem, sed simpliciter querit, cur non recordamur, intelligit ergo questionem in hac vita tantum. In hac controuersia non leui, dicam ego quid sentiam. Credo in primis, tertiam hanc expositionem admitti non posse, quia non bene aptatur verbis Aristotelis, qui querit causam, cur non reminiscimur, querit causam rei vniuersalis, negationis vniuersalis, non negationis particularis, at secundum hanc sententiam questio esset, cur quandoque non recordemur, reuera enim quandoque recordamur, quandoque obliuiscimur, attamen Aristoteles non querit, cur quandoque non recordamur, quare significat, quod nunquam recordamur. Præterea secundum hanc expositionem querendum potius erat, cur obliuiscimur, quare cur non recordemur, sic enim questio Aristotelis melius trahi posset ad rem particularem, esset enim questio, cur homini contingat obliuio, & querere cur reminiscimur, est querere, cur nobis non contingat recordatio, quæ est negatio vniuersalis. Præterea ex ipsa Aristotelis solutione colligitur argumentum contra hanc expositionem, dicit enim Aristoteles: *Quia hoc quidem impassibile est, passivus autem intellectus corruptibilis est*, non dicit Aristoteles, passivum intellectum esse variabilem, & mutabilem, sed dicit esse corruptibilem hoc autem significat interitum substantiæ, non solum mutationem in accidentibus, quare solutio Aristotelis non esset conueniens ipsi questionis, questio enim est de mutatione accidentali, quæ nobis in hac vita contingit, responsio autem esset de interitu totius substantiæ intellectus passiuus, qui fit in morte hominis, potest autem substantia intellectus passiuus post mortem interire, durante tamen hominis vita credi, quod non possit pati has obliuiones propter perpetuam presentiam intellectus agentis, & sic responsio Aristotelis non esset ad propositum. Quod si quis confugiat ad intellectum in habitu, & dicat, hunc esse corruptibilem propter corruptionem habituum etiam viuente homine, habitus enim tenent locum formæ, ideo ex eorum corruptione dicitur corrumpi ipse intellectus in habitu, qui etiam vocatur speculatiuus; hoc nullo pacto dici potest, quia Aristoteles dicit intellectum passiuum, quare non potest significare intellectum in habitu. Immo si loqueretur de intellectu in habitu, faceret negationem, sentius enim solutionis esset iste, non recordamur, quia cognitionem amittimus, at nihil aliud est obliuisci, quam scientiam amittere, subungit etiam Aristoteles: *Et sine hoc nihil intelligi*, in quibus verbis esset alia negatio; dicere eum, quod

sint

sine intellectu in habitu nihil intelligimus, est dicere, quod sine intellectu homo non intelligit, quae est negatio manifesta. Quod verò ad alias duas expositiones attinet, prima mihi videtur alienissima ab Aristotele, tum propter argumenta iam adducta pro secunda expositione, tum etiam quia non videtur vlllo in loco esse Aristotelem attribuendum, vt consideret, quid humanae animae euentat post hominis mortem, nam si ea sit mortalis vt putant Aristoteles quantum coniectre possumus ex his de anima libris, vna certe quæstio esset, si verò sit iam mortalis, vt multum cum Aristoteles existimarent: & sicut fides catholica docet, omnes tamen in hoc fundamento conenserunt, quod Aristoteles in his saltem libris de anima, nunquam considerat ipsam extra humanum corpus, sed semper in humano corpore. Non est igitur Aristoteli tribuendum, quod consideret, quis post hominis mortem aliquid animae humane contingat, vel non contingat. Multo etiã maior est hæc expositio secundum opinionem Themistij & Auerrois de vnitae intellectus possibilis, hæc enim posita, quæstio hæc non habet locum, quia non ita intellectus est immortalis, vt post huius hominis mortem tunc eat sine vilo corpore, sed quæ remanet idem in alijs hominibus, cum nihil seruetur, quod illius mortui hominis proprium fuerit, quomodo igitur potest quæri cur homo post mortem non recorderet, cum nihil eius proprium seruetur post mortem? pater igitur, quod secundum hanc opinionem nulla oriretur quæstio. Ego igitur credo veriore esse illam secundam expositionem, quod Aristoteles querat, cur in hac vita non reminiscamur eorum, quæ intellectus nouit ante ingressum corporis. Aristoteles enim dixerat, quod intellectus agens semper intelligit, & est immortalis, & perpetuus, & in nobis ipsum posuerat, dicens esse in anima has duas differentias possibilis, & agentis, idco poteramus credere, quod intellectus intellectus agens sit in intellectu nostra, & quod illo intelligente dicamur intelligere, quare videretur, quod nos deberemus recordari eorum, quæ intellectus agens ante nos nouit, cum ipse nobis iugiter, & si semper intelligat. Quod verò obiebat Aristoteli non dicere ante ortum, neque post mortem, sed simpliciter dicere non recordamur, hoc certe nullum momenti est contra nostram expositionem, sed fortasse contra primam, quia si Aristoteles voluisset significare, quod post mortem non recordamur, debuisset addere post mortem, quia non sumus amplius nos, sicut non significatur cadaver dicendo hominem simpliciter, sed dicendo hominem mortuum. At significando, quod in hac vita non recordamur eorum, quæ intellectus ante vitam hominis gessit, vel nouit, aliud addendum fuit, præsertim quia nota, & vulgata erat sententia Platonicorum: Jacobi Zab. de Anima.

tonis de reminiscencia, quare iuxta illam clara erat horum verborum significatio. Et reuera debuit Aristoteles in libris de anima aliqd dicere contra istam insam Platonis: sed enim ea alijs in locis reprobaauerit, debuit etiam conueniēter adducere iuxta opinionem, & errorem Platonis, quod nullo alio in loco conuenienti facere potuit, nisi in libris de anima, & in ea parte, in qua agitur de intellectu humano, & de eius mortalitate, vel immortalitate. Hæc igitur est mea insua de sensu quæstionis Aristotelis, qui postea ea soluens affert rationem cur non reminiscamur dicens, quia hoc quidem impossibile, id est hic intellectus agens impossibilis est, proinde immortalis, quia quod nullo modo pati potest id non potest corrumpi. Passus autem intellectus corruptibilis est, alter autem intellectus, qui patitur, corruptibilis est. Et sine hoc, passio intellectus, nihil intelligit, aliqui textus habent, nihil intelligit anima, quare possumus ad animæ verba hæc referre, licet in textu Græco non legatur ea dictio, anima, & sic erit idem sensus, quod in primo contextu habuimus, quod Aristoteles dixit, De particula animæ, quæ cognoscit anima, vt Aristoteles dicit, quod sine intellectu passio nulla sit intellectus in anima nostra, sed multo melius est, vt hæc verba referantur ad intellectum agentem, vt sensus sit iste, agens quod est immortalis, & sicut ante hominem, sed possibilis non sic, hic enim corruptibilis est, & simul cum corpore ortum habuit, agens aut sine possibili nihil intelligit, quare non possumus reminisci eorum, quæ intellectus agens nouit, antequam nasceretur. Pro huius autem responsionis Aristotelis intelligentia duo annotare oportet, primum quod licet corruptibile, & incorruptibile respiciant futurum, tamen per necessariam sequelam possunt etiam referri ad præteritum, reuera enim Aristoteles dicere potius debuisset, hoc quidem est ingenitum, passus autem intellectus agens est, sed quia maior in eis efficacitas in his vocibus, corruptibile, & incorruptibile, ideo Aristoteles his vt maluit, quia in cateo primi libri de celo docuit omne corruptibile esse genitum, & e converso, & omnino incorruptibile esse ingenitum, & e converso. Maluit igitur Aristoteles his vocibus vt, quia significantius expriment mentem suam de animæ eternitate. Alterum notandum est, quod intellectus agens dicitur duobus modis intelligere, vno modo secundum se, & hæc intellectus non attribuitur homini, intellectus enim agens intelligit eorum non de intelligens, sic enim intellectus hic intelligit non vt agens, sed vt intellectus, & sine vlla relatione consideratur. Altero modo dicitur intelligere non formaliter, sed effectiue, quæ effectus in homine intellectus, & tunc homo dicitur intelligere, non ipse intellectus agens, quod producit in homine intellectum, potius vt intelligibilis, quoniam vt intellectus,

Jacobi Zabarellæ Patauini

intellectus, sicuti sol non est videns, sed efficit in oculo visionem. Hoc significat hic Aristoteles, quando dicit: *sive hoc nihil intelligit*, id est sine intellectu possibili nullam humanam intellectiorem producit intellectus agens, quare non negat Aristoteles intellectum agentem secundum se consideratum intelligere immo supra dixi, cum semper intelligere, & suam essentiam esse suam actionem, quare perpetuam esse voluit eius intellectiorem primo modo acceptam, hic verò negat perpetuam esse illam intellectiorem, quam intellectus agens huic homini tribuit, hæc enim non fit sine intellectu possibili, qui est forma hominis, & quo intelligente homo dicitur intelligens. Cum enim hic simul cum corpore oriatur, & intereat, nulla humana cognitio ortum hominis præcedit, quare non possumus aliquid recordari, quia intellectus agens erat quidem, antequam nasceremur, & intelligebat tamen nobis natis non communicat suam propriam intellectiorem. Sed concurrit ad producendam intellectiorem humanam in intellectu possibili, sine quo nulla datur humana intellectio. Hæc est tota Aristotelis sententia hoc in loco à me breuiter exposita. Sed quia scèdum hanc expositionem Aristoteles dicit intellectum possibilem corruptibilem esse, quod Auerroes, & Lariani, & Græci omnes excepto Alexandro negant, ideo nituntur omnes aliam adinuenire expositionem, secundum quam non dicat Aristoteles intellectum nostrum possibilem mortale esse. Auerroes, & Latini, & Iohanes Grammaticus, & posteriorum magna pars in hoc conserunt, quod Aristoteles dicens, *hoc quidem impassibile est*, non de solo intellectu agente hoc proferat, de tota natura intellectuali, quæ completatur & intellectum possibilem, & agentem, ita vt utrinque dicat Aristoteles esse impassibilem, & immortalem, quando autem subiungit, *Passivus autem intellectus corruptibilis est*, dicunt verba hæc non esse referenda ad intellectum possibilem, sed ad imaginatiuam, quam vocat Aristoteles passivum intellectum, quia etiam in textu centesimoquinquagesimo quinto secundi libri, hæc appellavit intellectum, idque confirmat ex verbis sequentibus, quando Aristoteles dicit, *sive hoc nihil intelligit*, simili enim loquendi modo vsus est Aristoteles in textu duodecimo primi libri, & in trigésimo, & trigésimonono huius libri, dicendo intelligere non esse sine phantasia, applicauit enim verba hæc, non sine, ad phantasiam, sicut etiam hic, quia solent significare causam instrumentalem, non causam principalem, quare sententia Aristotelis secundum eos est ista, non recordamur, quia licet intellectus totus sit immortalis, tamen phantasia corruptibilis est, sine qua non potest intellectus nosse aliquid intelligere. Hæc expositio quam violenta, &

remota sit ab Aristotelis mente quisque iudiciosus videre potest. Primum quidem verba illa, *quia hoc quidem est impassibile*, non possunt nisi solum agentem intellectum significare, quia iam ostendimus, quod præcedentia verba ad solum agentem pertinuerunt, quare si intellectus possibilis his verbis non comprehenditur, necesse est ad eum pertinere sequentia verba, & hunc ab Aristotele vocari passivum intellectum. Præterea, secundum hæc expositionem non iouitur questio Aristotelis, nec ratio idonea asseritur, cur non reminiscamur, nam si intelligamus reminiscentiam in hac vita eorum, quæ ante nos nouit intellectus, nil refert dicere, quod intellectus sine phantasia non intelligit, dicam enim, quod saltem auxilio phantasia debet recordari eorum, quæ prius nouit, nam si præcessit hominem, certe aliqua nouit siue sine phantasia, siue per phantasiam; si in alijs hominibus præcessit. Si verò exponamus de recordatione post mortem, idem est, nam si intellectus sine nullo corpore maneat, debet omnium scientiam retigere, nec in tali statu eget phantasia, quia secundum aduersarios etiam in hac vita, si perueniat ad statum felicitatis, nullo eget ministerio phantasia, sed ipsa eum insequitur vt membra corpus. Si verò in alijs hominibus maneat, debet in eis recordari eorum, quæ nouit in alio homine præmortuo, videlicet per auxilium phantasia, quare stante etiam, quod sine phantasia non intelligat, deberet posse reminisci. Quod autem in textu duodecimo primi libri dixerit phantasia esse intellectum, falsum est, sub dubio enim, & sub conditione locutus est, dicens, *si intelligere est imaginatio quædam, vel non sine imaginatione*. Cum autem dicunt in textu centesimoquinquagesimo quinto secundi libri Aristotelem vocare imaginatiuam intellectum, hoc nihil est, quia Aristoteles ibi secundum apparatus loquitur, non secundum veritatem, non enim dixit eam esse intellectum, sed videri intellectum. Quod autem quidam dicit, illam dictionem, sine, solere ab Aristotele apponi ipsi imaginatiuæ, ridiculum argumentum est, alijs enim quibuscumque potest apponi hæc præpositio, dicimus enim sine materia, sine scientia, sine arte, sine dubio. Quod autem dicit hanc dictionem significare solere causam instrumentalem, non est verum, cum possit etiam significare causam principalem, vt si dicamus, manus non potest sine anima mouere baculum. Sed hoc dato, falsum etiam est, quod phantasia sit instrumentum intellectus, cum intellectus patiatur ab ea. Non est etiam à nostra expositione alienum, quod hæc dictio significat causam instrumentalem, quia docet Alexander in secundo libro de anima, quod intellectus possibilis est quodammodo organum intellectus agentis. Has omnes difficultates confide-

considerans Auerroes, alteram quoque a se
 expositionem, quod Aristoteles fortasse signi-
 ficat intellectum speculatiuum, hic enim cor-
 ruptibilis est. Sed hanc quoque expositionem
 supra constituitur intellectus enim specula-
 tiuus non vocatur passiuus, sed passiuus est ille
 qui patitur, & recipit, qui est solus possibilis vt
 in toto hoc capite manifestum est. Præterea,
 non afferret Aristoteles rationem idoneam,
 cur non reminiscamur, quia si corruptatur
 intellectus speculatiuus, id est intellectio actualis,
 cur non potest iterum renouari? hæc autem
 dicitur recordatio, immo reminiscencia præ-
 supponit obliuionem. Simplicius vero, quem
 Ianua sequitur, exponit quidem de intellectu
 possibili, sed inquit, Aristoteles in dicens ipsum
 esse corruptibilem ratione suæ imperfectionis,
 non ratione suæ substantiali; corrumpitur
 enim in eo illa possibilitas, & imperfectio,
 quando est iterum ductus ad perfectionem.
 Itæc expositio non minus quam illæ, aliena
 est ab Aristotele, quia non idoneam causam
 adduceret, cur non recordemur, sed potius af-
 ferret causam, cur debemus recordari eorum,
 quæ prius nouimus, quia si intellectus amittit
 imperfectiorem, dum corrumpitur in eo pos-
 sibilitas, & potentia, debet potius scientiam re-
 tinere, quam obliuisci. Ex his omnibus mani-
 festum est, illam solam sententiam esse ad men-
 tem Aristotelis quam supra declarauimus, &
 alias omnes esse fabulas nisi sensu, quas
 re vanum opus aggrediuntur, qui hic defende-
 re nituntur Aristotelis impietatem, cum ipse
 clara uoce sententiam suam protulerit. Distin-
 xit enim in principio huius capitis intellectum
 agentem ab intellectu patiente, & nunc clarè
 dicit solum agentem esse æternum, patientem
 uero esse corruptibilem. Nituntur autem
 multi ex hoc contextu uigesimo sumere va-
 ria argumenta contra opinionem Alexandri
 de intellectu agente; quæ in libro de intelle-
 ctu agente considerauimus, illud in hac parte
 notandum remanet, quod aliqui considerantes
 Aristotelem hic declarare, an intellectus
 recordetur, necne dubitant, quia sic uidetur
 innuere dari memoriam intellectiuam, quam
 aliàs cum Aristotele reprobauimus in libro de
 speciebus intelligibilibus. Ad hoc dicunt ali-
 qui, quod Aristoteles loquens de recordatione
 intellectus, non significat illam memoriam

proprie acceptam, de qua loquitur in libello
 de memoria, & reminiscencia, quæ est propria
 partis sensitiuæ, sed latè memoriam sumit pro
 omni conseruatione cognitionis. Hæc respon-
 sio mihi non probatur, quia si aliud est me-
 moria, quàm uis conseruatiua speciei, ergo
 si talem eam concedit Aristoteles intellectui,
 ponit abique dubio memoriam intellectu-
 uam, quæ sit proprie dicta memoria, & distin-
 cta à memoria sensitiua, quod dicendum non
 est. Mihi uidetur dubium hoc parum opportu-
 num esse, cum enim Aristoteles hic negat in-
 tellectum recordari, quomodo memoriam in-
 tellectiuam ponit? cerè hoc potius est negare
 memoriam, quàm ponere, nullum igitur hanc
 dubium omni potest. Dico præterea, quod
 etiam si Aristoteles concederet in intellectu
 talem recordationem, quam hic negat, non
 propterea poneret memoriam intellectiuam
 distinctam à sensitiua, sed diceret fieri talem
 recordationem pro memoriis sensitiuam,
 cum enim in intellectu nulla species impre-
 feretur, non potest intellectus recordari al-
 quid, quod antea vel in hac uita, vel ante uitam
 secundum alios non erit, nisi per oblationem
 obiecti factam à phantasi. Vel igitur sine illa
 conseruatione recordaretur, vel per illam so-
 lam, quæ sit in parte sensitiua. Postremo loco
 notandum est, quod hæc posita particula
 huius textus reuera non est sumenda ut solu-
 to dubitationis, sed potius ut ratio adducta ip-
 sus uentus; cur non datur in nobis remini-
 scencia illa Platonica, cum enim alibi hanc ne-
 gauent Aristoteles, uult nunc ex proximè di-
 ctis colligere illæ sententiæ rationem; nam di-
 xit solum intellectum agentem esse immor-
 talem, quare dictio illa, solum, significauit in-
 tellectum possibilem esse corruptibilem. Ex hoc
 igitur sumit rationem, cur non reminiscamur,
 quia per hunc homo est formaliter intelli-
 gens, ergo si hic hominem non præterit, null-
 la datur reminiscencia, sed omnis nostra cog-
 nitio noua est. Ideo dicendum potius uidetur,
 quod Aristoteles ex corruptibilitate intelle-
 ctus possibilis rationem reddit, cur non remi-
 niscamur, quàm quod ex æternitate agentis
 dubitet, quod uideatur dari reminiscencia,
 quia per hanc homo non est formaliter intelli-
 gens, sed solum effectiue, quare sine intelle-
 ctu possibili nulla datur humana intellectio.

IACOBI
ZABARELLAE
PATAVINI

Liber

DE MENTE AGENTE.



Propositio ac dispositio dicendum. Cap. I.



RAETER huma-
nam mentem quæ pa-
tibilis dicitur, censuit
Aristot. necessariam esse
alteram mentem a-
gentem sine qua no-
queat ab homine intel-
lectuo fieri, ea ductus ra-
tione, quod ubi est ali-

quod patiens, quod in aliquo genere omnia recipere & omnia fieri aptum sit, necesse est ut illi respondeat agens, quod illius generis omnia facere possit. Quoniam igitur humana mens, patiendi intelligit, & apta est omnia intelligere, proinde omnia pati, & omnia fieri; necesse est aliquod illi agens respondere, quod omnia intelligibilia faciat, idque non esse nisi mentem: quo fit ut duæ in humana intellectiōne mentes considerandæ sint, una patiens, de qua nos in alijs libris egimus; altera verò agens, de qua in hoc libro agendum nobis proposuimus; etenim tum ob eius dignitatem tum ob summam difficultatem, tum etiam ob ipsius in humana intellectiōne necessitatem dignissima res est quæ accurate tractetur ac declaratur. Duo autem sunt in quibus tota est huiusce rei difficultas constituta: vnum, quid sit hæc mens agens, an sit pars aliqua animæ nostræ necne, & quæ sit eius natura; alterum verò quæ nam sint eius officia in nostrâ intel-

lectiōne, nam ipse quoque Aristot. hæc vtraque de mente Agente in 3. de Anima libro tractasse comperitur: & quamvis ordine naturæ dicendum prius esset de ipsius essentia, postea verò de officijs, tamen in hoc quoque Aristot. imitati; de officijs prius agemus, deinde verò de eius natura; progrediendū enim semper est à facilioribus, & ab ijs, quorum cognitio ducere nos facilius in aliorum notitiam possit, cognitis enim huius intellectus officijs, facilius quid ipse sit indagare atque innentire poterimus, quod etiam Aristot. movit ut prius de ipsius in humana intellectiōne officijs, postea verò de essentia loqueretur. Id tamen ante omnia protestari velim, me hac de re secundum principia tantum philosophiæ. Aristot. esse disputaturum, quum non aliud in his omnibus libris consilium meum sit, quàm quid senserit Aristoteles inuestigare, & eius sententiam quantum in me est planam, & manifestam reddere.

De officijs intellectus agentis varijs opinionet. Cap. II.

Certum est officium mentis agentis esse agere, hoc est, trahere de potestate ad actum, sed in quodnam agere dicatur, & quomodo obscurissima res est, & maxime controversa; alij namque dicunt ipsam agere in phantasmata, non in mentem patibilem; alij in mentem patibilem, non in phantasmata, alij verò in ambo simul. Prima
scilicet

sententia Latinorum fuit præsertim D. Thomæ, qui in libro 1. de Anima & in 1. parte Sum. quæst. 79. artic. 1. & 4. & in quæstionibus disputatis de spiritualibus creaturis, artic. 10 & de anima artic. 4. & 5. quibus in locis fusillimè de hac re loquitur, asserit rationem agentis in hoc esse constituta, ut agat phantasmata eiusdem sententia est Ioann. Baccotius in 1. sentent. quæst. 2. prologi. ubi dicit officium intellectus agentis esse propter phantasmata, & totam eius actionem in phantasmibus terminari, neque ulterius progredi. Pro hac opinione videtur argumentum sumi ex verbis Aristot. in contex. 18. lib. 3. de Anima, ubi declarat officium intellectus agentis inquit ipsum esse sicut lumen; nam lumen facit colores, qui potestate sunt, esse actum colores: quemadmodum igitur lumen non agit in oculum, sed in obiectum colorem, & ipsum ducit de potestate ad actum; ita intellectus agens, agit in phantasmata, non intellectum patibilem, ideo potest inde colligi argumentum tale officium omnis agentis est trahere de potestate ad actum, sed Aristot. hoc officium tribuit intellectui agenti ratione obiectorum, facit enim de intellectus potestate actum intellectum, ergo in phantasmata agit, non intellectum patibilem; contra verò Simplicius videtur et totam actionem tribuere respectu intellectus patibilis: putat enim vtræque esse unam & eandem substantiam, & unum intellectum, qui ut in se manens dicitur agens, & ut progressus dicitur patibilis, quoniam ipse ut in se manens seipsum ut progressum dicit de potestate ad actum, de imperfectione ad perfectionem. Hanc sententiam Averroes in Comment. 5. lib. 3. de Anima Themistio attribuit, atramen non satis liquer Themistum fuisse huius opinionis. Hanc eandem sequitur Ioannes Gandauensis in quæst. 24. & 25. lib. 3. de Anima ubi totam actionem intellectus agentis inquit esse in intellectum patibilem, non in phantasmata, & ipsum in intellectu patibili producere actum intelligendi. Pro hac sententia sumitur argumentum ex Aristot. in contex. 17. eiusdem libri, ubi ex eo quod datur intellectus patiens, inferat dari etiam intellectum agentem, propterea quod omni patienti responder aliquod agens: vult igitur Aristot. intellectum agentem dari propter intellectum patientem, & ut agar in eum; ratio namque illa vana esset, nisi agens ageret in illud rei patientis cui responderi debet, hoc idem Aristot. exempla declarant, inquit enim intellectum agentem ita se habere ad intellectum patibilem, ut ars ad materiam se habet, ars autem in materiam agit; ita materia prima est patiens, in quod agunt omnia agentia naturalia; quare etiam intellectus patibilis dicitur patiens respectu intellectus agentis & loacobi Zab. de Anima.

nomen quoque ipsum hoc ostendit, nisi enim phantasmata vocavit patientem, sed ipsi patibilem intellectum, in hunc itaque voluit agere intellectum agentem: Averroes autem varius fuisse videtur, quandoque enim asserit actionem intellectus agentis requirit propter intellectum patibilem, ut ipsum ad actum ducatur, at hoc perficitur quandoque propter phantasmata; ut ea transferat de gradu in gradum; hoc est, de materialibus faciat immaterialia, & de intellectis potestate ad actum intellectus: quare videtur Averroes exultimasse officium intellectus agentis requirit propter vtramque actionem, ductus fortasse vtriusque argumentis ex verbis Aristot. simplicis, quibus duas priores sectas vix esse diximus, nam Aristot. in contex. 17. lib. 3. de Anima dicitur videtur intellectum agentem agere in intellectum patibilem, deinde in 18. videtur asserere ipsum agere etiam in phantasmata. Ideo sententiam hanc nonnulli recentiores sequuti sunt, qui etiam magis declarantes dixerunt intellectum agentem esse idem re cum intellectu patibili, & esse cognoscentem, & creantem in illum agere, quatenus tribuit illi cognitionem, ut hac ratione dicitur intellectum nem producere, quia intellectui patibili tribuit cognitionem, quam ipse agens prius habebat. Hæc sunt, quæ ab alijs dicuntur, à me brevissimè collecta.

Dissertum opinionum confutatio.

Cap. III.

NOS verò aliorum errores patefaciendo simul ipsam rei veritatem iuxta Aristot. mentem declarabimus. In primis à veritate profus aberrant illi, qui dicunt intellectum agentem agere in phantasmata: quoniam, ut modo alios considerasse dicebamus, Aristot. intellectum agentem inuenit propter intellectum patibilem, & ut in eum ageret tanquam patientem. Sed ob stare nobis videntur verba Aristot. in contex. 18. quando intellectum agentem cum lumine comparat, & significat ipsum agere in phantasmata: ijs tamè verbis bene intellectus rolletur omnis difficultas, & ipsa rei veritas manifesta fiet. Sciendum igitur est, quando dicimus aliquid facere de tali potestate tale actum, verbum illud (*facere*) ambiguum esse, & posse intelligi duobus modis, potest enim facere ut forma, potest etiam facere ut agens; forma enim humana adueniens materia, facit de homine potestate hominem actum, neque ob id est agens, quia facit hominem ad modum formæ, non ad modum agentis; homo verò generans alterum hominem dicitur facere hominem tanquam agens: differentia igitur est in hoc constituta, quod ignis generat alterum ignem, &

M m 3 facit

Iacobi Zabarellæ Patavini

facit ac ignē potest esse ignem actū, producendo in illa materia alteram formam ignis sibi similem; illa verō altera forma producta facit de igne potestate ignem actū, non tamen producendo aliam formā, sed, vt forma ipsa, quia nō id facit, vt agens, iungitur enim ipsi rei, at agēs, coniciens externus est, neque cum materia coniungitur. Quando igitur Arist. dicit in tellectum agentē facere phantasmata actū intelligibilia de intelligibilibus potestate, non ob id declarat ratione agentis, quia non id præstat vt agens, sed vt forma; iungitur enim phantasmatis lumen intellectus agentis tanquam forma, qua redduntur actū motua, & actū intelligibilia, sicut lumen iungitur colori tanquam forma, & perfectio, qua redditur actū visibilis, & actū thorsius visus, neque dicitur lumen esse agens respectu colorum; quia nihil in eis producit vt agens, sed eis iungitur vt forma, per quam totum hoc coniunctum, color illuminatus, constituitur in esse obiectivo, & fit actū motuum visus: hoc significauit Arist. in eo ipso loco, dum dixit intellectum agentē facere omnia tanquam habitum quendam; habitus enim formam denotat, non causam effectricem, quia efficiens est à patiente distinctum, forma verō iungitur materię recipienti, & habitus rei, habenti habitum; sic lumen coloribus hæret vt forma, & perfectio, neque ad eos se habet vt agens ad patientem. Non est igitur verum id, quod prima secta dicit, intellectum agentem agere in phantasmata, & argumentum eorum nullius roboris est. Decepti etiam sunt illi qui putarūt intellectum agentem agere in intellectu patientem tanquam agens distinctū à phantasmatis, quod extra phantasmata agendo perficiat intellectum patientem; & ipsi tribuat in tellectionem; hoc enim dato, sequeretur intellectum patientem posse etiam sine phantasmatis intelligere, nempe sumendo cognitionē immediatē à solo agente; id tamen Aristot. aduersatur, qui in contex. 30. & 39. lib. 1. de Anima aperte dicit, si enim nunquam posse vt in tellectu dicitur, nisi phantasma aliquod speculando: quare secundum Arist. omnis nostra intellectio fit ex motione facta à phantasmatis. Immo non solum falsum est id, quod dicunt intellectum agentem tribuere patienti suam cognitionem, sed neque ratione, quæ est agens, est intelligens: quamuis enim necessario consequatur vt sit mens aliqua, & actū intelligens, tamen ea ratione, qua est agens, nihil formæ aliter intelligit, sed solum effectiue, quatenus in homine intellectionē producit: quomodo autem id faciat, postea declarabimus, & ostendemus intellectum agentem esse quidem semper intelligentem, agere tamen non vt intelligentem, sed vt intelligibilem: falsum id quoque est, quod Gandauensis dicit, intellectum agentem in intellectu pa-

liente producere actum intelligendi; postea enim ostendemus intellectum patibilem sufficientem sibi esse ad promouendam intellectionem sine ope intellectus agentis. Quocumque igitur modo dicatur intellectum patibilem pati ab intellectu agente, tanquam ab agente distincto à phantasmatis, & itaque à cognoscente, falsum est, & ab Arist. alienum. Quum autem vtraque hæc secta errauerit, errauit etiā tertia, quæ vnum cum altero errorem coniunxit, vt considerantibus manifestum est.

¶ Vera sententia de actione intellectus agentis. Cap. IIII.

DE actione igitur mentis agentis ego hæc esse puro veritatem iuxta Aristot. opinionem, vt agere dicatur in intellectum patibilem, non in phantasmata, sed phantasmatis iungatur vt forma constituens obiectum motuum intellectus patibilis; clarū hoc est considerantibus argumentum. Quis in contex. 17. eius libri, ibi namque constituto intellectu patiente colligit mentis agentis necessitatē, quia nihil imperfectum, & tale potestate vult in sua imperfectione manere, sed ad perfectionem ducatur necesse est; non potest autem semetipsum pericere; ergo requirit agens, à quo periciatur, ducaturque; de pericitate ad actum; agit ergo mens agens in mentē patientem, non in phantasmata, sed eis iungitur vt forma. Vn de colligimus, quomodo agit in intellectu patibilem: non enim agit vt solus, & vt agens distinctum à phantasmatis, tum quia sequeretur posse abique phantasmate intellectionem fieri, tum etiam quia agit vt habitus, & forma phantasmata: agit igitur vt iunctus phantasmatis; ita vt ex vtriusque vnum constituat obiectū perfectum, & potens in intellectu patibili speciem producere: quare vnum tantū est agens, ipsum phantasma, lumen verō intellectus agētis non est agens separatū, sed est perfectio phantasmatis, quæ constituit obiectum perfectum, & potens mouere intellectū patibilem. Ideo recta est illorum sententia, qui dicunt intellectū agentem esse agētē vt intelligibilem potius, quam vt intelligentem; quia si deberet reddere phantasma actū intelligibile, oportet ipsum per se esse actū intelligibilem, quæ madmodū etiā lumen, quatenus est per se visibile, non quatenus videns, reddit colorem actū visibilem: est quidem necessarium, vt ipse quoque sit intellectus aliquid, quia omne actū intelligibile est intellectus; non in hoc tamē consistit ratio agētis, sed in eo quod sit actū intelligibilis: hoc autem non ita accipiendum est, vt dicamus ipsum ita intelligibilem esse, vt à nostro intellectu intelligatur secundum propriam naturam, & quatenus est quædam substantia abunda à materia, hoc enim fortasse est vnum,

mum, quod à nobis cognoscitur: sed eatenus dicitur agere ut intelligibilis, quatenus est ratio intelligibilitatis aliorum, id est, quatenus est actus, & perfectio, qua cetera redduntur intelligibilia: proinde dicitur intelligibilis, non quod ipse intelligatur, sed quod per ipsum alia intelligantur: sic enim & lumen una cum colore locum habet vnus obiecti visibilis, & mouentis; non enim quod ipse Solus eius lumen videri separatim dicatur, sed quia est ratio, qua colores sunt actui visibiles. Facultas igitur passiva intellectus patibilis non respicit aliud agens, quod obiectum phantasmatis, hoc non potest agere, nisi ab intellectu agente perficiatur, & fiat obiectum actui mouenti: quare intellectus agens est forma, qua obiectum fit actui obiecti, proinde respicit obiectum ut formam patibilem vel ratio intellectum vegetes, non quidem agens separatum, sed vt factam constitutum agentis. Hec est abique dubio sententia Arist. quam ipse magno cum artificio significauit: nam in contex. illo 17. docuit rationem propter est respectu intellectus patibilis, deinde in 18. modum actionis declarauit, ne intelligeremus esse agens distinctum ab obiecto; comparauit enim vtrunque intellectum cum obiectis dicentis, hic fit omnia, ille vero omnia facit, id est, facit esse actui intelligibilia: facit autem ut habitus quidam id est, vt forma & perfectio, quae obiectum iuncta constituit obiectum actui, & perfectum, quemadmodum declarauimus:

An intellectus agens iungatur phantasmatis in phantasia existens, an in intellectu patibili receptis. Cap. V.

Quaestio explicata digna hic oritur, quia intellectus agens iungatur phantasmatis vt forma, in eis iungatur in phantasia, an postquam in intellectu patibili recepta sunt. Dicunt aliqui non in phantasia hanc coniunctionem fieri, sed lumen agentis phantasmatis iungi, & ea perficere in ipso intellectu patibili: quod probant argumento. Cum officium intellectus agentis requiritur propter quidditates, quae in phantasmatis latent, has enim facit actui intelligibiles; ergo si in phantasia phantasmatis iungatur, phantasia cognosceret quidditates, & vnuerſalia, quod nemo vnquam dicit; non potest igitur intellectus agens minus hoc exercere, nisi in phantasmatis iam in intellectu patibili receptis. Confirmant per illa, quae ab Aristot. dicuntur in contex. 10. li. 3. de Anima; ibi enim inquit, intellectus à solo sensitiuo recipere carnem, id est, totum compositionem singulare, abique vilo auxilio intellectus agentis; ergo phantasmata sunt per se ipsa sufficienter praesentia intellectui patibili: vt ab eo apprehendantur tanquam confusae quaedam conceptiones singularium, per eas tamen non

apprehenduntur quidditates, quia non apparent, sed illis confusis conceptionibus adueniens lumen intellectus agentis resoluit eas in quidditatem. & quidditate à quidditate distinguit, & facit quidditates de intellectu potestare actui intellectus, quae sunt verum obiectum intellectus patibilis, quod igitur requiritur intellectus agens propter obiectum, h. e. propter quidditates, vt gas appareat faciat, & lux non cognoscatur nisi ab intellectu, oportet hunc agens iungi phantasmatis in intellectu, non in phantasia. Vtrunq; etiam ad hoc declarandum exemplotali: si velimus in statu cernece aliquas minutissimas lucas, apponimus statim lumina, vt illustraret, nec quiritur, vt illuminentur oculi, quoniam oculi non egent lumine, sed obiecto illuminato, vt illa, quae confusa erant, appareant, quae ab ipso lumine videntur quidem oculis statim, at minutissimas illas lucas, non cernece: statim igitur potest per se imprimere in oculo speciem confusam, neque lumen illud requirit, sed solum requiritur propter hinc illas, quibus proportione responderet quidditates latentes in phantasmatis. Hae quidditates probari nulla ratione potest, quam per eam tollatur tota ratio agentis: si enim intellectus agens iungit illis confusis conceptionibus, iam receptis in intellectu patibili, iungitur potius vt forma, quam vt agens, quod et si hoc esse videntur, fatentur enim intellectu agentem respectu obiectorum non habere idem agentis, sed formae tantum modum: tamen neque respectu intellectus patibilis potest habere locum agentis, hoc enim non potest esse alio modo, nisi quod illae conceptiones ita illuminatae agant in intellectu patibilem: quod nullo pacto dici potest, iam enim inhaerent ipsi intellectui tanquam formae: quare etiam intellectus agens illis iunctis habet locum formae vna cum illis, at forma non agit in subiectum, in quo recepta est, quare intellectus agens nulla ratione haberet locum agentis iuxta illorum opinionem. Miror etiam, quomodo hoc dicere poterint, quum omnino negauerint species in intellectu imprimi, id enim si verum est, quomodo possunt phantasmata & confusae illae conceptiones in intellectu recipi? sic enim reciperentur in intellectu tanquam species distinctae à phantasmatis, quod ipsi negant, dum negat species impressas. Ego igitur cogor multorum sententiam sequi, qui dicunt intellectu agentem iungi obiectis non dum in intellectu patibili receptis, sed in phantasia existentibus, quia hoc modo seruetur vera ratio agentis; phantasmata enim, sine lumine agentis essent quidem apta ad imprimendam in intellectu patibili conceptionem rei singularis, at non imprimerent speciem quidditatis, nisi essent illuminata ab intellectu agente, qui dat eis vim motuam, & productiuam speciei quidditatis, scilicet,

Iacobi Zabarella Patavini

tis, facit enim ut in phantasmatibus distincte
apparent omnes naturae, & quidditates, sicuti
lumen Solis in statua facit ut appareant distin-
cte omnes minutissime linee, & ut statua sit
apta ad imprimendum in oculo non solum to-
tam imaginem confusam, sed etiam omnes
partes, & omnia eamdem lineamenta: nec simi-
ludo ab illis adducta manifeste contra ipso-
s facit, nam minutissime illae lineae in statua non
indigent lumine eadem illustrante, quando iam
in oculo receptae sunt, sed extra oculum, & in
ipsa statua; ipsi edini stentur oportere statua
illuminari, non oculum: sic igitur optime de se-
quatur ratio agentis, nam agens debet esse exterio-
rum, ut possit agere in patiens, id verò, quod
in ipso patiente recipitur, non est vocandum
agens, sed forma. Ad argumenta autem istorū
facile est responderi. Primum erat, si iungere-
tur phantasma nobis in phantasia, ergo phan-
tasia esset intelligibilis & apprehenderet unive-
rsalia, & quidditates ad hoc negandum est con-
sequendum, & ratio negationis luminatur à phan-
tasia, tum ab obiecto ipso: à phantasia, quoniam
ipsa non est apta cognoscere univērsale, & quid-
ditate, quare etiam si haberet in se ipsa speciem
univērsalem, non eam cognosceret, quia non
est talis facultas, quae ad hanc operationem ido-
nea sit: non potest enim abstrahere univērsa-
le, & ipsum transferre de gradu in gradu: hoc
possimus confirmare exemplo coloris. & lu-
minis: lumē enim facit ut color parietis sit actu
visibilis, paries tamen habens colorem illum
illuminatum non est videns, quia vim cogno-
scendi non habet: quare est quidem color illa
visibilis, non tamen à pariete, in quo inest, sed
ab oculo, cuius motus est: sic etiam in phan-
tasia sunt quidditates in phantasmatibus illu-
minatae, proinde intelligibiles, non tamen à
phantasia, quoniam ipsa hanc vim non habet.
Idem ostenditur ratione obiecti: phantasma
enim quantumvis ab intellectu agente illumi-
natum non est formaliter intelligibile, ideo si
fieri posset ut idem formaliter acceptum ad in-
tellectum possibilem transferretur, non intel-
ligeretur ab eo, quia phantasma illuminatum
vocatur quidem actu intelligibile, non tamen
formaliter, sed obiectivè, nam si ipsummet in
intellectu poneretur, non fieret intellectio, sed
ideo vocatur intelligibile, quia potest produ-
cere in intellectu possibilem speciem intelligibi-
lem, quae dicitur intelligibilis formaliter, quia
ipsamet recipitur in intellectu. Hoc quoque con-
firmatur eodem exemplo luminis, & coloris:
nam color realis, qui in pariete est, licet sit actu
illuminatus, & ita actu visibilis, non est tamen
visibilis formaliter, sed solum obiectivè: quia
si idemmet realis color illuminatus posset in
oculo poni, non videretur ab eo: ideo actu vi-
sibilis solum potest duobus modis, nam coloris
species spiritualis in oculo recepta dicitur visi-

bilis formaliter, sed color realis illuminatus visi-
bilis dicitur obiectivè, sed non formaliter. Le-
gitas igitur argumentum manifeste est, quia nec
phantasia est actu intelligere quidditates, nec
phantasma illuminatum: in phantasia est actu
intelligibile formaliter, sed est formaliter ima-
ginabile, intelligibile autem obiectivè, quatenus
est obiectum potens extra phantasia produ-
cere in intellectu speciem intelligibilem.
Alterum arguerunt sumebatur ex contextu. hoc
lib. 1. de Anima, ubi Aristoteles dicit intellectum re-
cipere compositum confusum à solo sensu: sic
ne operaretur agens, vult igitur phantasma
in phantasia existens non egerit lumine
agentis, ut fiat actu motus, sed esse per se mo-
tus ab ipso illo, proinde lumen agentis non re-
quiri nisi postquam illud confusum in intelle-
ctu patibilis receptum est, non per se in eo quid-
ditate luceat. Ad hoc dicitur obiectum illud
posse duobus rationibus dici actu mobilium:
hæc per se ita motuum, ut totius tantum con-
fusi speciem imprimat: vel ita motuum, ut im-
primat etiam speciem quidditatis latentis in
eo confuso: prior quidem modo inquit ibi
Aristoteles phantasma esse per se motuum
intellectus nostri ab ipso lumine intellectus
agentis, sed non secundo modo, non est enim
ex se ita motuum, ut possit quidditate im-
primere, nisi illuminet ab intellectu agente: vult
igitur Aristoteles phantasma illuminari in phan-
tasia, & ita illuminatum imprimere in intelle-
ctu speciem quidditatis: quare pro hoc argumen-
tum non ostendit obiectum illuminari in in-
tellectu, sed potius in phantasia: hoc enim de-
monstrat comparatio, quae ibi Aristoteles facit, cum
linea flexa; dicit enim cognitionem quiddita-
tis similem esse lineae flexae: quatenus lumen
agentis fertur prius ad obiectum in phan-
tasia, deinde cum eo ad intellectum refertur.

*De abstractione, an fiat ab intellectu patibili,
an ab agente, in Cap. 1. 1.*

Dignum consideratione hic est, à quonam
sive abstractio, an ab intellectu patibili, an
ab agente, hoc enim cognitio, est plenè cogni-
tum officium intellectus agentis: plurimum ten-
tentia est abstractione fieri ab intellectu agen-
te, nam Latini plures hoc dicunt, & Auctores
quoque aperte ad afferunt in Comment. 18.
lib. 1. de Anima, & in eadem 20. ubi dicit Aristoteles
fuisse coactum ponere intellectum agentem
propter abstractionem, quia eius actus est ab-
stractio, abstractio enim à phantasmatibus uni-
versalis, & ipsum denudat omni materiali con-
ditione, ideoque intellectio in intellectu patibilis
nil aliud est, quam receptio huius univērsalis
ita abstractio ab agente, & actio ipsius agentis
nil aliud est, quam abstractio univērsalium ab
omni conditione materialis, ut mouere possit
intellectum.

intellectum patientem: illud igitur, quod vocant solet, facere de intellectu potestate actu intellecta apud Aueroem est abstrahere, proinde abstrahere officium solius agentis: citat etiam Auerr. dictum Alexandri, quod apud eum legimus in l. 2. de Anima, in capite de intellectu agente; ibi enim Alexander dicit, non solum esse necessariam in anima intellectiua utramque vim, vnam agendi, alteram patiendi, sed etiam melius declarari naturam intellectus peragere, quam per pati: quod declarat Aueroes dicit intellectum per pati non differre a sensu, sed solum per agere, quia non datur sensus agens, sed datur intellectus agens, qui fabricat intelligibilia, quod dicitur abstrahere. Hæc sententia recipienda non est, & impugnat efficacissimè argumentum Ioannis Gandauensis, licet ipse ad aliud demonstrandum abutatur, nam probatè volens intellectum agentem non agere in phantasma, & eis nihil tribuere, ita argumentatur: intellectus agens, si phantasmata illuminat, æquè omnia in eis existentia illuminat, æquè omnia intelligibilia facit, nec potest vnum expoliare alijs. & ab eis separare, & facere vt vnum sine alio intelligatur; quemadmodum lumen picturam aliquam feriens facit æquè omnes eius colores esse visibiles, æquè omnes illustrat, nec facit vt vnum videatur sine alio; ergo intellectus agens nihil phantasmatis tribuit, & nihil in eis operatur. Sed hæc consequentia reuera inefficax est, & Ioannes fallaciam committit à secundum quid, ad simpliciter; quia hoc argumentum probat quidem intellectum agentem non separare, seu abstrahere vnum ab alio, quoniam æquè illuminat totum phantasma, & omnia, quæ in eo sunt; proinde est efficacissimum ad probandum quod intellectus agens non possit facere abstractionem; quia nihil aliud sit abstractio, quam separatio vnius ab alijs, & acceptio vnius non acceptio alijs: ar non probat intellectum agerem nil priorius in phantasmatis operari; operatur enim aliquid necessarium pro abstractione, licet non faciat ipse abstractionem, vt mox declambemus: quando enim rem aliquam ab alia re abstrahere volumus, & eam formete non sumpta illa alia, certum est necessarium esse vt vnam ab alia distinctam habeamus; quia si confusa, & commixta sint, id facere minime possumus; vt si nobis offeratur aqua vino commixta, non est in nostra facultate accipere vinum non accepta aqua, quod dicitur abstrahere, quod si quispiam aliquo artificio vinum ab aqua separaret; ita vt vtraque distincta inspicerentur, factum nobis esset vnum accipere relicto altero: duo igitur actus considerandi sunt; vnus est actus, ut sanguendi rem à re, vt distincte appareant; alter est actus accipiendi vnam dimissis alia; qui duo actus ad eundem intellectum pertinent, non possunt, sed vnus ad agerem, alter

ad patientem: quia si abstrahere est accipere vnum dimissis alijs, certè non intellectus agens officium est sed patientis, hoc enim quidditatem intelligit in phantasmate emicantem, & eam accipit absque conditionibus materis, & absque alijs, quæ in eo phantasmate sunt, & sic eam ab alijs abstrahere dicitur: ar facere id non potest, nisi prius omnia in phantasmate distincta appareant, quæ distinctio est opus intellectus agentis, huius enim lumen phantasmate adueniens, omnia quæ in eo sunt, æquè illuminat, & facit vt distinctè omnia appareant, vt in phantasmate equi facit vt distinctè appareant natura corporis, natura viuens, natura animalis, natura equi, natura quantitas & natura qualitates, & sic aliorum accidentium; hæc enim omnia in eo phantasmate confusa, & indistincta erant, sed ab agente illustrata offeruntur patibili intellectui clara, atque distincta, vt ipse ea omnia intuentis possit contemplari id, quod vult, tam rotum confusum, quam singularem quidditatem in eo emicantem, & eam omnis alijs in telligere: hoc idem in coloribus queritur, quando enim debile est in aere lumen, videmus confusè picturam totam, sed colorum distinctionem non videmus; adueniente autè Solis lumine, distinctè apparent omnes colores, & omnes tenuissimæ lineæ, nosque liberi sumus, & apti ad intuentum in ea pictura quicquid volumus dimissis alijs: nam primo loco rotum confusum in inspicimus, postea ad singulas particulas conuertimur, & intuemur modo hæc sine illa, modo illam sine hac, & hoc visus ipse facit, non lumen, siquidem lumen illustrat solum, atque distinguit, visus verò inspicit hanc partem sine illa, & illam sine hac: ea tamen à philosophis abstractio non appellatur, quia vt dicitur propriè abstractio, non satis est si vna res sine alia accipitur sed oportet etiam vt de ordine in ordinem transferatur: quod in visione non cuenit, oculus enim rem hanc accipiens videndam sine alijs, non ob id eam transfert ad alium ordinem rei cognoscibilis, quia ibi omnia sensibilia sunt, tam rotum, quam partes, ar intelligens abstrahens transfert rem de ordine in ordinem, seu potius talem translationem factam præsupponit, fit enim vera translatio hæc ab agere, qui illustrans facit rem è sensibili intellectualem, deinde patibilis intellectus eam accipit, & ita abstrahere dicitur; in hoc igitur differt intellectus agens à lumine, quod lumen non transfert colores ad alium gradum cognoscibilitatis, ar intellectus agens facit è sensibili intellectualem. Ex his igitur patet error Auerois, qui putauit abstractionem esse minus intellectus agentis patet etiam error Ioannis Gandauensis, qui ex hoc colligebat intellectum agentem nil tribuere phantasmatis, tribuit enim reuera lumen distinguens, sed nullam electionem facit, hæc enim

fit ab

Iacobi Zabarellæ Patavinī

fit ab intellectu patiente, diciturque formaliter abstractio, quum actio intellectus agentis non sit abstractio, nisi antecedenter, quia necessario præcedit abstractionem.

Solutio dubij aduersus ea que dicta sunt. Cap. VII.

Sed aduersus hæc dubium oritur, si enim abstractare esset munus intellectus patibilis ergo esset pati, quia officium intellectus patibilis est pati, id tamen videtur esse falsum, & repugnare propriæ huius vocis significationi, nã abstractio actionem potius, quã passionem significat: quod argumentum mihi videtur Auerroem mouisse ad dicendum abstractione esse operationem intellectus agentis. Ad hoc dicimus, verum quidem illud esse, quod ex vi vocabuli sumitur, abstractione esse actionem, sed negandum esse, patibilis intellectus officium esse solum pati, quia licet Aristot. dixerit intelligere esse pati, quia secundum originem est pati, & facilius ad cognoscendam eius naturam ducimur per pati, quã per agere, tamen intelligere est etiam agere, nam cognoscere non in sola specierum receptione, quæ passio est, consistit, sed etiam in receptarum iudicatione, quæ est actio, quare patibilis intellectus speciem quidem recipiendo patitur, sed eam iudicando agit, & ita agendo dicitur abstractare, quo fit, vt intellectus dicatur actio immanens, quia fit ab ipso patibili intellectu, & in ipsomet recipitur. Hoc significare voluit Alexander in loco ab Auerro citato, quando dixit intellectum humanum magis declarari per agere, quã per pati, hoc est, eius naturam ratione operationis magis in actione, quã in passione esse constitutam: quẽ locum non intelligens Auerroes traxit ea verba ad intellectum agentem, quasi Alexander dicere voluerit, intellectum agentem obtinere in anima humana præcipuum locum & patibili intellectui antecellere, non quidem tempore, sed dignitate, quia nobilitus est agere, quã pati. At tamen Alexander ibi non de illa actione loquitur, quæ attribuitur intellectui agenti, sed de illa, quæ est propria intellectus patibilis, & est speciei receptæ iudicatio; vult enim ijs verbis significare cognitionem magis in iudicatione, quã in receptione consistere: nam si recepto tempore iudicationem præcederet, vtique clarum esset intellectionem esse formaliter iudicationem, non receptionem, nisi antecedenter, sed quum simul tempore receptio, & iudicatio fiant, dicimus intellectionem esse simul passionem, & actionem, sed magis in actione, quã in passione consistere. Ex his colligimus errorem illorum, qui dicunt officium esse intellectus agentis produere in intellectu patibili actum intelligendi, hoc enim falsum

est; quoniam actus intelligendi productus ab ipsomet intellectu patibili, dum receptam speciem iudicat, agens verò nõ iudicat, neque iudicium producit, sed id solum præstat, quod antea diximus, iunctus enim phantasma, ipsũ aptum reddidit ad speciem quidditatis in intellectu patibili imprimendam: propterea si intellectione esset sola receptio in intellectu patibili, abique dubio dicendum esset ab intellectu agente vna cum phantasmate produci actum intelligendi in intellectu nostro, quum species impressa idem sit, quod intellectione: sed quoniam intellectione non est sola receptio, sed etiam iudicatio, imò est præcipue iudicatio, & hæc fit à solo intellectu patiente, siquidem ipse ad iudicandam speciem est sibi iustificans ex propria sua natura sine ope intellectus agentis, ideo non dicimus intellectum agentem producere intellectionem in intellectu patiente; hoc enim neque solus facit, neque phantasmatis iunctus, nisi vt causa remota, & antecedens, causa enim proxima, & æquata est ipsomet patibilis intellectus, qui ex sua natura speciem receptam iudicat.

Collectio officiorum intellectus agentis, septem propositionibus. Cap. VIII.

Quæ igitur sint officia intellectus agentis in nostra intellectione, iatis ex ijs, quæ diximus, manifestum est: vt autem omnia, quæ hæctenus declarauimus, breuiter colligamus, tota rei veritas iuxta Aristot. tententiam in his septem assertionibus iam à nobis satis (superq; demonstratis) constituta est. Prima assertio est: intellectus agens respectu obiectorum nõ est agens, sed perfectio, & forma, quæ ipfis phantasmatis iuncta perficit ipsa, & facit vt sint obiectum actui, hoc est, idoneum ad mouendum intellectum patibilem. Secunda est: intellectus agens iungitur obiectis extra intellectum patibile, videlicet vt in phantasia existentibus. Tertia est: intellectus agens dicitur agens respectu intellectus patientis, quia in ipsũ solum agit. Quarta est: hic intellectus non ita agit in intellectu patibilem, vt sit agens distinctum, & seium cum à phantasmatis, sed vt actus phantasmatum, ita vt ex phantasmatis, & intellectu agente constitutur vnum agens imprimens in intellectu patibili speciem vniuersalis, & quidditatis, quia phantasmata proprijs viribus non essent apta ad imprimendam aliam speciem, quã singularis confusi. Quinta, quæ ex hac quarta deducitur, est: intellectus agens est agens vt intelligibilis, non vt intellectus, & agit ad modum obiecti, quare quatenus est agens, non est formaliter intelligens; quanquam ex hoc inferitur necessario ipsum esse alterum intellectum, quia omne actum intellige est intellectus. Sexta est: intellectus

agens

agens non producit in intellectu patibili actum intelligendi, sed ipsemet patibilis intellectus hunc actum producit, dum receptam speciem iudicat. Septima est officium abstrahendi non est intellectus agens, sed est proprium intellectus patibilis ita tamen, ut abstrahendo ex necessitate præsupponat operam intellectus agētis, qui phantasmata illi uret, & clara, atque conspicua esse faciat omnes naturas, & quidditates, quæ in phantasmatibus insunt, ut postea patibilis intellectus accipere possit id, quod vult, & alia dimittere, quod vocatur abstrahere: quare abstrahendo formaliter sumpta est opus solius intellectus patientis, sed antecedenter est opus etiam intellectus agētis, cuius operam abstrahendo præcedere necessarium est.

Quid sit intellectus agens, varie aliorum sententia. Cap. IX.

Cognitis officiis intellectus agētis est quoque eius natura consideranda, quod etiam Arist. fecit, sed ita breuiter, & obscure, ut per eius dicta non satis liquere videatur, quinam sit apud eum intellectus agens; quo factum est ut interpretes ad varios, & inter se contrarios sensus verba Aristot. traxerint: nos igitur aliorum sententias summa breuitate complectendo ratione duce peruestigabimus, quinam sit apud Aristot. intellectus agens. Necessarium est intellectum agentem vel esse eundem secundum substantiam cum intellectu patiente, ut multi arbitrantur, adeo ut non sint duo intellectus essentialiter distincti, sed vnus, qui sola ratione distinguitur; vel distinctum esse essentialiter ab intellectu patiente, & duas esse formas, non vnā, quæ etiam plurimam sententia fuit. Qui dicunt intellectum agētē, & intellectum patientem non esse duas formas, sed vnā, quæ sola ratione distinguitur in duas, variis modis id afferunt: Simplicius dicit vnā esse humanæ mentis substantiam, quæ dicitur possibilis quatenus est progressa in corpus, & dicitur agens quatenus in se manet, quam eandem sententiam Themistius quoque & Aueroi multi posteriores attribuunt; ego tamen puto Themistium & Aueroem statuisse intellectum agentem distinctum essentialiter à patiente, ita ut sint due forme, & due intelligentiæ distinctæ, & ambæ humanæ; hæc enim sententiam legere apud Themistium possumus in context. 10. lib. 1. de Anima. & apud Aueroem in Comment. 4. 5. 18. 10. eiusdem libri, ubi hos duos intellectus vocat duas substantias æternas, & alia multa dicit, quæ significant ipsam existimasse duas esse substantias, non vnā: quod si Themistius & Auero. quandoque dicere videntur vnū esse intellectum, consideranda sunt vtriusque verba: nam vnū appellat id, quod ex eis tanquam ex materia, & forma

constatur: nunquam enim dixerunt eos esse essentialiter vnū eo modo, quo Simplicius existimauit. Alij fuerunt, eaque fuit antiqua opinio relata, & confutata à Themistio in loco prædicto, qui dixerunt vnū esse intellectum secundum substantiam; qui dum est in mera potestate, & omni cognitione caret, possibilis dicitur; dum autem habet habitus dignitatum, quæ sunt prima principia per se nota, vocatur agens, quia horum principiorum cognitio est actuum principium scientiæ conclusionum: in quam sententiam ducti sunt ob Aristot. verba in context. 18. lib. 3. de Anima, quando dicit intellectum agentem esse habitum quædam; videtur enim non potuisse alium habitum significare, quam habitum principiorum. Ab hac sententia parum recessit Ioannes Grammaticus, quæ putauit eundem patibilem intellectum, quatenus habet habitus non modo principiorum, sed etiam conclusionum, vocari agētē; quoniam dum habet scientiarum habitus acquisitos, potest agere, quando vult, quemadmodum Aristot. dicit, ideoque vocatur intellectus agens, quia potest arbitrato suo exire in actum; & in hæc opinio est ipse quoque Ioannes incidit ob illa Aristotelis verba, quibus intellectum agentem dicit esse habitum quædam. Demum D. Thom. putauit intellectum agentem, & intellectum patientem non duas formas esse, sed duas facultates eiusdem anime rationalis, quæ ratione potentie passivæ dicitur intellectus passivus, & ratione potentie actiue dicitur intellectus agens: quare apud eum non sunt due partes anime, nisi prout nomen partis pro facultate, seu potentia sumitur, adeo eius sententia iure numeratur in opinionibus illorum, qui dicunt intellectum agentem, & intellectum patientem non esse duas substantias distinctas, sed vnā, quæ sola ratione distinguitur.

Confutatio omnium opinionum eorum, qui dicunt intellectum agentem, & intellectum patientem esse vnā, & eandem substantiam. Cap. X.

Hæc omnes sententiæ, quibus statuitur hos duos intellectus vnā esse substantiam, falsæ sunt, & cum principiis Aristotelis minime conueniunt: quod prius communiter aduersus omnes ostendemus, postea verò etiam singulariter eas considerando proprios cuiusque errores patefaciemus. In primis certum est, Aristot. existimasse nullum simplex posse mouere seipsum, sed quicquid mouetur, ab alio moueri, hoc enim legimus ab eo fusè demonstratum in 7. & 8. Physic. idque in ipsa quoque anima impossibile esse docuit in 1. lib. de Anima, quando confutauit illorum sententiam, qui dicebāt animā mouere seipsam: non potest igitur eadem humanæ mentis substantia, quam sit forma simplex, esse simul agens, & pa-

Iacobi Zabarella Patauini.

& patiens respectu sui ipsius, nec satis est distin-
ctio secundum rationem, quia si hoc suffice-
ret, de omni re simplici hoc idem dicere pos-
semus, eam habere facultatem agendi, & facul-
tatem patendi, & ita agere in seipsum ratione
diuersarum virtutum; hoc tamen absurdum est,
nec secundum Aristotelem concedendum: er-
go similiter in intellectu est absurdum, qui
quum sit simplex, non potest simul esse perfe-
ctus, & imperfectus, potestate & actu, & in se-
ipsum agere, & in seipsum ducere de potestate
ad actum, de imperfectione ad perfectionem:
patet autem Aristotelem in cōtextu 17. libri 3.
de Anima, inuenisse intellectum agentem pro-
pter patientem, & ut in ipsum agat, sicut an-
tea demonstrauimus, ergo non possunt esse
vnus & idem intellectus secundum substan-
tiam: potest quidem eadem res habere & agē-
di, & patiendi facultatem respectu diuerso-
rum, ita ut ab vno patiatur, & in aliud agat, sed
non respectu sui ipsius, nempe ut in se agat, &
a se patiatur, nisi habeat in seipsa partes secun-
dum substantiā distinctas, quibus hæc duæ con-
trariæ vires attribuuntur. Exempla quoque ab
Aristotele adducta in context. 17. & 18. libri 3.
de Anima hoc idem demonstrant, in tota enim
natura videmus semper agens distinctum esse
secundum substantiam a patiente; sic omnis
ars agens distincta est essentialiter a materia
patientis; Aristoteles autem dixit intellectum
agentem ita se habere ad intellectum patientem,
ut ars se habet ad materiam, ergo voluit
eos secundum substantiam esse distinctos: hoc
idem significat exemplum luminis; lumen
enim est essentialiter distinctum & a colore,
cui iungitur, & a visu, in quem agit putauit au-
tem Arist. quem locum habet lumen in visio-
ne, eundem habere intellectum agentem in
intellectione; censuit igitur hunc esse distin-
ctum essentialiter & ab intellectu patiente, &
ab obiectis intelligibilibus. Ipsa quoque ra-
tio, qua Aristoteles ad ostendendum intelle-
ctum agentem vius est, hoc idem demonstrat;
probat enim dari intellectum agentem, eo quod
datur intellectus patiens, eos igitur statuit tan-
quam duos, non tanquam vnam substantiam;
quoniam argumentum illo hoc non ostenditur;
nam si Aristoteles id, quod ibi comminiscun-
tur, ostendere voluisset, probare non debuisset
dari intellectum agentem, quia datur intelle-
ctus patiens, sed solum ostendere eundem in-
tellectum patientem, de quo antea loquutus
erat, actiuam quoque vim habere, ratione cui-
us dicitur etiam agens; hoc tamen nequæ dixit,
neque significauit modo illo Aristot. sed
omnia, quæ ibi dicit, contrarium indicant, ut
modo dicebamus. Hoc idem declarant illa,
quæ ibidem dēuntur postea ab Aristotele in
context. 19. & 20. inquit enim agens esse hono-
rabilius patiente, inquit intellectum agentem

esse actionem secundum substantiam, inquit
ipsum nil aliud esse, quam id, quod est, nempe
puram quidditatem, & purum actum, imo ip-
sum nec esse, at in contextu 5. dixerat intelle-
ctum patibilem nihil esse, nisi puram potesta-
tem; quomodo igitur sunt essentialiter idem,
si alterius natura & essentia est actus purus, ita
ut sit idem essentialiter cum sua operatione,
alterius verò est pura potestas? dixit etiam in-
tellectum agentem semper intelligere, pati-
entem verò non semper, quod manifestè deno-
tauit eos esse duas distinctas substantias, nam
eandem substantiā dici non potest simul intelli-
gens, & non intelligens. Quoniam igitur
Aristot. nihil vnquam dixit, quod significare
potuerit vnam esse horum duorum intelle-
ctuum substantiam, immo omnia eius verba
denotant, eorum differentiam substantialem,
& ratio quoque Aristotelis hoc demonstrat;
vanæ & falsæ sunt omnes sententia, quibus
quouis modo statuitur vnam & eandem ho-
rum duorum intellectuum esse substantiam.
Si verò singulas prædictas opiniones seorsim
considerare velimus, opinio simpliciter ab Ari-
stotele alienissima est vnam secundum Simp-
licium non est essentialiter intellectus esse potes-
tate, sed id per accidens contingit, nempe
quatenus progreditur in corpus; Aristot. ta-
men vult illud est essentialiter esse, inquit enim
nullam esse aliam eius naturam, nisi meram
potestatem, at si sequatur simplicium, intelle-
ctus essentialiter est purus actus, per accidens
verò est pura potestas; igitur hæc sententia est
contraria opinioni Aristotelis, & est potius
Platonica, quam Peripatetica, vnde colligere
possumus, eam nec Themistio, nec Auerro
adscribendam esse; hi namque in Aristotele
interpretando non solent vni dogmatibus Pla-
tonicorum, quod Simplicius vbi que fecit. Alia
quoque opinio eorum, qui dicunt intelle-
ctum agentem esse ipsummet intellectum pa-
tibilem, ut habentem principiorum habitus,
vel etiam habitus conclusionum, ut Ioannes
Grammaticus existimat, non est opinio Ari-
stotelis; quoniam Aristoteles intellectum in
habitu manifestè distinctum ab intellectu agen-
te, quum de vtriusque separatum egerit, & in-
tellectum in habitu considerauit in ipso tra-
ctatu, qui est de intellectu patibile; dixit etiam
intellectum in habitu non semper esse actum
intelligentem, sed quandoque etiam potesta-
te, agentem verò dixit semper esse intelligen-
tem; denique si illa omnia, quæ de intellectu
agente in context. 19. & 20. dicuntur, conside-
remus, manifestissimum est ea non posse ac-
commodari intellectui in habitu, illud præfer-
tum, quod dixit, intellectum agentem esse per
essentiam suam actionem; nam intellectus in
habitu, quum quandoque non intelligat actum,
non est per essentiam sua operatio: alia quo-

que multa in ea parte dicuntur ab Aristot. ex quibus hoc ostenditur, que missa facio vt in re manifesta. Neque suffragantur huic sententia verba Aristotelis in contextu 18. dicentis intellectum agetem esse habitum quendam: non enim quemlibet habitum significauit, ne que illum. quem isti respexerunt, sed talem, quale est lumen: lumen vero non est habitus ipse videndi. neque est species coloris in oculo recepta, sed est quoddam externum, ab externo principio adueniens, distinctum & a visione, & ab obiectis, & a facultate visua, & ab ipsa habilitate videndi: talis igitur habitus est intellectus agens, qui extrinsecus accedens producit in intellectu patibili scientiarum habitus, à quibus ipse patibilis intellectus vocatur in habitu: quare intellectus agens non est talis habitus, à quo dicitur intellectus in habitu. Opinatio quoque D Thomæ non est Aristoteli consentanea, & proprias patitur difficultates: nam quum in intellectu patibili cognouerit & vim patiendi, & vim agendi, in ambiguitate lapsus est, credens vim actiuam, quam patibilis intellectus habet, esse intellectum agentem: quod minimè verum est, quia intellectus agens debet agere in intellectum patibilem, vt antea demonstrauius; igitur si esset vis illa actiuam, quam habet intellectus patibilis, idem ageret in seipsum, quod minimè dicendum est. Nos verò iam diximus; que sit vis actiuam, quam habet intellectus patibilis, est enim vis indicatiua obiecti recepti: que non est dicenda intellectus agens: quia non est vis agendi in ipsummet intellectum patibilem, sed potius in obiecta quodammodo, dum ea iudicat. Thomas igitur non in hoc errauit, quòd posuerit in intellectu patibili vim passiuam, & vim actiuam, hoc est, & vim recipiendi, & vim iudicandi, etenim nos quoque vtramque concedimus; sed in eo errauit, quòd putauit vim hanc actiuam ab Aristotele vocari intellectum agentem: sed mox ostendemus D. Thomam proximè omnium ad mentem Aristotelis accessisse, neque in ipsa re, sed in sola sermè appellatione aberrasse.

Quod necessarium sit, intellectum agentem esse formam abiunctam à materia per se essentiam. Cap. XI.

Quoniam igitur nullum dogma secundum Aristotelem defendi potest, quo dicatur intellectum patientem, & intellectum agentem esse vnam & eandem substantiam; restat vt sint due substantia essentialiter distincta, que absque dubio sententia Aristotelis sunt. Hoc autem si ita est, sequitur necessario intellectum agentem esse formam immaterialem, & à materia prorsus abiunctam, quod facile ostendo argumento sumpto ab intellectu pa-

nentis enim vel est forma separata à materia, nec dans esse homini, vt Auerroes existimauit, vel est forma materiam informans, & hominem constituens, vt Alexander, & Latini omnes arbitrantur: si est forma abiuncta à materia, multo magis oportet intellectum agentem esse à materia separatum, quum sit nobilior patiente: si verò intellectus patibilis est forma constituens hominem, agens qui patiente præstantior est, non potest esse forma informans materiam; quia si intellectus patibilis est forma specifica, qua homo est homo, ergo omne illi superueniens in homine, & excellentius ipso, excedit humanam naturam, nec potest esse forma informans, quia nulla forma informans nobilior potest vltimè ac specificè differentia superuenire, sed ita superueniet, vt naua superuenit nauam constituta, & formata: omnibus igitur modis fateri oportet intellectum agentem non esse aliquid corporis formam, sed esse substantiam penitus immaterialem. Hoc etiam significarunt omnes conditiones intellectui agenti ab Aristot. attributa in 3. lib. de Anima: nam in contextu 19. dixit ipsum esse separatum, & immixtum, & impatibile, & has conditiones probauit ex eo, quòd est secundum suam substantiam actio, id est, quoniam per essentiam est sua operatio: hæc enim non est quarta conditio, vt multi Græci linguæ ignari arbitrantur, sed est probatio, & medius terminus, per quem tres illæ conditiones ostenduntur, vt in Græcis verbis manifestum est, que sunt hæc (τὸ αὐτὸ ἐστὶν ἔργον) hic enim loquendi modus apud Græcos probatus est, vt etià notare possumus in context. 4. lib. 4. Meteor. & pluribus alijs in locis, & significat, quum secundum substantiam suam sit actio, & in seipsum est operatio, & in omnibus formis materialibus est distincta ab essentia, in formis verò à materia abiunctis est idè quod essentia, sicut in lib. de Mente humana declarauimus: quoniam igitur secundum suam essentiam est sua operatio, Arist. inde colligit esse à materia separatum, non commixtum corpori modo vilo, & prorsus impatibilem; nam pati est propter materiam, quare omne carens materia expert est omnis passionis: quòd autem secundum essentiam sit actio, satis habet ibi ostendere Aristoteles à posteriori, argumèto sumpto ab intellectu patiente, nam ipse quoque, dum actu intelligit, sit idem quod res intellecta, & quod sua operatio: quia ergo hoc notet perfectionem, & competat intellectui patienti, debet etiam agenti competere, imò & modo præstantiore, quum agens sit patiente nobilior: quoniam igitur patienti intellectui competit vt sit sua operatio; quia aliquando solum, nõ semper est sua operatio, nempe tunc, quando actu intelligit, sed ei cõpetit per aliud, à quo perficitur, necesse est vt agenti compe-

N n n tar per

Iacobi Zabarella Patavini

tat per essentiam, id enim, per quod aliud tale
 est, per se tale esse debet: hæc est illius loci ve-
 ra interpretatio, non quam multi putant, qui
 dicunt verba illa (*honorabilis enim est agens pa-
 tiens*) & alia quæ sequuntur, dirigi ad probandum
 quòd intellectui agenti competat tres
 illæ conditiones, separatus, immixtus, & impa-
 tibilis, probationem autem talem esse, compe-
 tunt intellectui patiēti, ergo etiam agenti, qui
 honorabilior est: sed deiciuntur, quoniam
 verba illa pertinet ad probanda proximè præ-
 eedentia, non illa, quæ remotiora sunt, non
 enim probat Aristot. tres illas conditiones, sed
 probat medium, quo illas ostēderat, quemad-
 modum series verborum manifeste demon-
 strat: imò neque ostendere poterat tres illas
 conditiones agenti competere ex eoꝝ compe-
 tant patienti, sicut illi comminiscitur, quia
 ratio esset fallax, & æquiuoca, quum illæ con-
 ditiones alio modo agenti competant, alio pa-
 tiēti, neq; de utroq; in eadem significatione
 accipiuntur. nam in context. 7. Aristot. intellē-
 ctum patientem vocauerat separatum, scilicet
 ab organo, vt præcedentia verba à contrario
 sensu demonstrant, at in 19. agentem vocat se-
 paratum penitus à materia: & intellectum pa-
 tientem vocauerat in context. 4. non mixtum
 cum obiectis, & in 6. non mixtum cum parte
 aliqua corporis in recipiendo species, at in 19.
 agentem vocat non mixtum cum corpore, aut
 cum vlla alia re vlllo modo, tam secundum esse,
 quam secundum operari, quum in eo operatio
 ab essentia non distinguitur: & in con-
 text. 3. intellectum patiētem vocauerat *ἀσθητόν*
 hoc est, non affectū naturis suorum obiectōꝝ;
 eamq; conditionem abique dubio addidit, vt
 communem intellectui cum sensu: quoniam
 id, quod aliqua est recepturum, non debet illa
 habere actū in sua essentia; sed potestatem sol-
 lum recipiendi, at in 19. intellectum agentem
 vocat *ἀσθητόν*, hoc est, impassibilem penitus; pa-
 ter enim Græcū nomen *ἀσθητόν* æquè vtriusq;
 significare, & in context. 3. non posse signifi-
 care impassibile, sed affectione carens, in 19. autē
 sumi pro impassibile; nec mirum, si in alio, &
 alio sensu hæc illis tribuantur, quū ex diuersis
 medijs ab Aristot. colligatur, neque eadem
 ratione vtriusque intellectui competant: nam
 patienti competunt, quatenus eis inera pote-
 stas, & inferuntur ex eo quòd patiēdo intellē-
 git; agenti autem competunt, quatenus est
 purus actus, & infersuntur ex eo quòd agit, &
 est per essentiam sua actio: quomodo igitur
 possunt hæ conditiones de utroque intellectu
 idē significare, si ex oppositis medijs de utroq;
 colliguntur? igitur de intellectu agente signifi-
 cant separationem à materia, quum ex hoc
 medio deducantur, quòd secundum essentiam
 est sua operatio, quæ conditio intellectui pa-
 tiēti non competet, sicut prout in humano

corpore sumitur, siquidem non alio modo ab
 Aristot. vnumq; consideratum fuisse mani-
 festum est. Præterea in context. 10. inquit Arist.
 intellectum agentem esse semper intelligen-
 tem, & esse id quod est, hoc est, esse actum pu-
 rum, & ipsam et entitatem, vt in sequentib.
 declarabimus: quæ omnia significat mentem
 à materia abiunctam per essentiam. Adde q̄
 si in context. 19. tria illa attributa adducerentur
 vt eadem, quæ prius intellectui patienti
 ascripta erant, debuissent Aristot. coniunctio-
 ne vti dicendo (*& hic quoque intellectus separe-
 tus, immixtus, & impassibilis*) at tamen inquit ab-
 solutè (*& hic intellectus*) qui loquendi modus
 denotat ea deduci vt propria agentis.

*Quòd intellectus agens non possit esse vlla intelligen-
 tia, præter illas, quæ mouent caelestes
 orbis. Cap. XII.*

QUum igitur intellectus agens sit substan-
 tia abiuncta à materia per essentiam, &
 nomine intelligentiæ appellanda, necesse est,
 vt vel sit aliqua ex intelligentijs superioribus,
 quæ cæcos mouent, vel aliqua aia illis inferior
 forma, quæ vel Angelus, vel Dæmon, vel In-
 telligentia appellanda esse dicatur, & sit homi-
 nis propria, & ad perficiendā humanam men-
 tem peculiariter applicata, & illi copulabilis,
 vt forma iungitur materia; quæ fuit Auerois,
 ac Themistij sententia, quam etiam Marino
 Plomus attribuit. Quodnam igitur horum
 aspendum sit, ratione duce muetigemus. In
 primis id nobis firmum, & indubitatum fun-
 damentum statuendum est de substantijs
 per essentiam à materia abiunctis loqui, non
 esse munus Philosophi naturalis, sed solum
 metaphysici: testatur hoc Arist. in 1. cap. 1. lib.
 de Partibus animalium dicens non esse officium
 Philosophi naturalis agere de intellectu, &
 hanc rationem adducens, quia ad Naturalem
 Philosophum non atinet loqui de rebus à
 materia abiunctis, intellectus autem à mate-
 ria abiunctus est: Auerois ita efficacie reuer-
 tendunt Aristot. ibi loqui de intellectu
 humano, quod quidem nos eis condonamus:
 quicquid igitur est in anima humana abiun-
 ctum à materia, siue sit patibilis intellectus,
 qui dicatur non esse forma corporis, siue in-
 tellectus agens, certum est illud non posse à
 Philosopho naturali secundum essentiam cog-
 nosci; sed solum respectu humani corporis,
 quod quidem Auerois ita non negant, id enim
 est munus solum Metaphysici, vt asserit Arist.
 in loco. Quoniam igitur intellectus agens
 est substantia separata, certum est declaratio-
 nem essentia ipsius non ad Naturalem perti-
 nere, sed ad Metaphysicū. Naturalis enim es-
 sificare ipsum non potest, nisi prout est agens
 respectu humani intellectus. At obicit aliq;

quomodo

quomodo igitur potuit Aristot. in context. 19. & 20. lib. 1. de Anima, considerare eius conditiones ad essentiam ipsius absolute sumptam pertinentes? ex his dubii solutione artificium Aristotelis, & eius de intellectu agente sententia manifesta fieri pertinet quidem ad naturalem Philosophum sola consideratio officiorum intellectus agentis, quoniam hæc respectum notat ad intellectum humanum: sed videtur Aristot. nos in hæc acquiescere non fuisse, & se animos nostros dubios, & suspensos reliquisse, nisi de ipso intellectu agente quidnam fecerim dum se sit, aliqua ibi subiunxisset, ideo dicere aliqua breviter voluit ad eius essentiam attinentiam, sed ita breviter, & obscure, ut satis aperte significauerit se ea tangere tanquam alia a naturali philosophia: solet enim vbi que Aristot. quando ex professo alicuius rei definitionem, seu essentialis conditiones proponit, eas diligentissime declarare, ut in plurimis locis quique notare potest, ibi tamen de præstantissima, atque nobilissima loquens, quidam essentialis eius conditiones in mediis profert, abique vlla earum declaratione, ut eas leuiter tangendo, nec declarando, significauerit earum, & ipsius intellectus agentis considerationem ad eum locum non pertinere: ideo notare eo in loco, & in alijs quoque possumus, non esse absurdum, si in disciplina aliqua quandoque tangatur id, quod ad aliam disciplinam pertinet: in illud interdum necessarium esse: quum enim res omnes magno inter se ordine, & nexu coniunctæ sint, scientias quoque contemplatas ita inter se coniunctas esse oportuit, ut vna attingeret aliquando ea, quæ sunt alterius, hoc enim non est absurdum, si leuiter, & cum moderatione fiat, quemadmodum eo in loco facit Aristoteles: quod etiam alijs notauimus de postremo cap. lib. 8. Physic. in quo agit de primi motoris impartibilitate; quæ ad Metaphysicum potius, quam ad Naturalem Philosophum pertinebat. Ex ea igitur obicitura, & imperfecta consideratione conditionum intellectus agentis manifestè colligimus, ipsum tanquam substantiam à materia abiunctam per essentiam non ad Naturalem Philosophum, sed ad Metaphysicum pertinere, idque etiam alio Aristot. testimonio comprobatur; nam in 7. Metaphysic. contextu 6. inquit esse posterius considerandum, an præter sensibiles substantias aliqua alia detur abiuncta à materia, an non detur, idem etiam in context. 19. li. 12. inquirendum proponit, is enim proprius locus est, in quo Aristot. ex professo de talibus substantijs accuratè tractat: hoc igitur proponens in dictis locis Aristot. denotat non esse ante libros Metaphysicos nobis cognitam aliquam substantiam à materia separata. Videmus igitur, quas substantias à materia abiunctas consideret Aristot. in eo 12. lib. certè nullas

Iacobi Zab. de Anima.

aliàs considerat præter illas, quæ Cælos mouent, docet enim tot esse intelligentias, quod sunt orbès moti: nec dicere aliquis potest, intelligentiam humanam vna cum cælestibus igitur Aristotele sumi, & in orbibus motis suis merari etiam spheram humanam, ut alij dicere ausi sunt nam legendus contextu 47. & 48. illius 12. lib. patet Aristot. dicere tot esse substantias à materia separatas, quoniam sunt orbès, quor autem sint orbès, secundum esse ex Astrologia, atque Astrologus non considerat orbem humanum, sed solos cælestes, ergo Aristot. ibi nullam aliam intelligentiam considerat, præter illas, quæ mouet orbès cælestes. Hoc igitur de Aristot. certissimè est, ipsum nec demones cognouisse, neque formam vllam à materia abiunctam inferiorem intelligentijs; quæ mouent cælos, quare si intellectus agens est forma separata, non potest secundum Aristot. esse demon aliquis, neque intelligentia peculiariter homini applicata inferior cælestibus, & superueniens formæ informanti, quæ homo est homo. Restat igitur, ut non possit esse alia substantia abiuncta à materia, quam vna ex eis, quæ mouent spheras cælestes, quæ præter eas nullam aliam substantiam separata Aristot. in huius Metaphysicis considerauerit. Aliqui tamen dicere ausi sunt, solas quidem cælestes intelligentias: expressè ibi ab Aristot. nominatas fuisse, implicite tam eadem tractatione comprehensionem esse etiam humanam intelligentiam, quum enim eiuſdem generis sint, id, quod de illis dicitur. de humana quoque dictum intelligitur. Sed hoc vanè est; non enim obiectionem nostram effugiunt, quum Aristot. de solis illis intelligentijs, quæ mouent orbès, se agere affirmet: adde, quod huic humane intelligentiæ non competunt conditiones ab Aristot. cælestibus attributæ, eas enim primo loco inuenit ex æterno motu, & eas primum cognouit ut semper mouentes vno continuo motu; humana verò, si datur, non semper orbem suum vno continuo motu mouet, quare sub eam tractationem reduci minime potest, non est igitur verum id, quod illi dicunt, de intelligentia humana esse intelligenda illa omnia, quæ de cælestibus ab Aristotele declarantur proinde de hæc quoque ibi agere voluisset, eam abique dubio nominare scitum, & eius proprias conditiones, per quas à cælestibus discrepat, expressè declarare debuisset. Manifestum igitur est, nullas alias substantias à materia abiunctas Aristoteli cognitæ fuisse præter intelligentias cælorum motrices, quas dari ex æterno motu demonstrauit, & hæc omnia ita firmis nituntur fundamentis, ut nullum certè subterfugiendum, aut causa illi locum relinquant: igitur Themistij & Auerris sententia de intellectu agente non est Aristotelis; neque vlla ratione defendi potest.

N n n 2 Quod

Jacobi Zabarellæ Patavini

Quod intellectus agens non possit esse alia intelligentia, nisi omnium prima. Cap. XIII.

QUUM igitur mens agens non possit esse nisi aliqua celestium mentium, quæ coelos mouent, quænam ex eis erit intellectus agens? an suprema, quæ Deus est, an aliqua ex aliis quæ secundæ intelligentiæ appellatur? ratio nos cogit ut solam primam hoc munere fungi posse fateamur: etenim reliquæ omnes sunt virtutes particulares, & ad mouendos singulæ proprios orbis peculiariter applicatæ, neque habent vim vniuersalem, quæ ad rerum omnium regimen extendatur: sola prima est eiusmodi; quia non solum primum orbem mouet, sed totum simul celestem globum, imo & mundum vniuersum & est prima omnium rerum causa, omnia gubernans, omnia perficiens, omnia consensu virtutis sua diffusa per omnia, hæc enim quamuis vbique sit, & omnibus rebus ad sit, non omnibus tamen intelligendi facultatem præbet, sed homini soliquod optime declaratur ab Alexandro in 3. suo lib. de Anima, cap. 4. inquit enim humanus intellectus, qui possibilis dicitur, esse veluti instrumentum intellectus diuini ad intellectiorem in homine producendam; solus enim humanus intellectus aptus est recipere lumen intellectus diuini, & fieri intelligens: res autem aliæ talem naturam non habent, ut possint instrumenta fieri diuini intellectus ad producendam intellectiorem; sicut etiam videmus lumen Solis, quum idem sit, penetrare vitrum, ad non parietem, propter diuersas horum corporum naturas; sic calor Solis lurum indurat, ceram verò non indurat, sed molliat, agens enim non agit, nisi in parietem idoneum ad recipiendum: in hoc igitur mundo inferiore nulla est natura susceptiua intellectiõnis, nisi natura intellectus nostri patibilis, q. forma hominis est, quo fit, ut eo intelligente homo dicatur intelligens. Ad hoc comprobandum habemus argumentum doctissimum, & verè Peripateticum ab Alexandro adductum in 2. suo lib. de Anima, ca. de intellectu agente: inquit ibi Alexander, in omni genere, in quo sit aliquid per se, ac primo tale, & aliqua secundario talia, necessarium esse vt illa, quæ secundario talia sunt, ab alio primo habeant vt sint talia, proinde sint talia propter illud: hoc possumus inducere in rebus omnibus comprobare; nam substantia est primum ens, & maximè ens, accidentia verò sunt secundario entia; sic inter omnia visibilia primum visibile est lux, & maximè omnium visibile est Solis lux, ab hac igitur alia fiunt visibilia: sic etiam omnia bona dicitur bona per primi boni participationem. Quum igitur res potestate intelligibiles debeant ab intellectu agente reddi actum intelligibiles, non potest intelle-

ctus agens esse aliud, quàm illud solum, quod primum intelligibile, & maximè omnium intelligibile est ab hoc enim, & a nullo alio, possunt alia reddi intelligibilia, maximè autè omnium intelligibilis Deus est, & est primum in genere intelligibilem, ergo nisi aliud statui potest intellectus agens, nisi solus Deus: hoc fuit argumentum ethicissimum Alexandri. Sed hoc idem argumentum ego apud Platonè notauit in fine 6. libri de Republica, & mox q. alij hanc sententiam sequentes locum, illi non animaduertent: Plato ibi hanc sententiam differentiam considerat, quod præter visum alio, vt sentiant, satis habent obiecto præsentem, at visus, vt videat, non satis habet præsentia coloris, sed alio quodam seget diuerso, & à coloris, & à visu, & ab oculo, quæ est. lumen, deinde querens quàm potissimum alligare luminis originem debeamus, inquit eam esse illud, quod maximè omnium lucidum est, hic autem est Sol, qui neque est color, neque visus, neque oculus, sed diuersigen quiddam, à quo habet color, & vt sit, & vt visibilis sit, & visus ab eodem habet vt sit, & vt videat, est enim Sol tanquam parens, & genitor omnium rerum corporalium, à quo & visus, & color recipiunt esse, & ab eodem vt primo visibilis visibilitatem adipiscuntur: deinde subiungit Plato Solem esse spiritus boni situm, nempe Dei, qui ipsum in mundo sensibili principem statuit, vt in eo teneret eandem locum, quem ipse obtinet in mundo intelligibili, ipse namque est primum intelligibile, Sol verò est primum sensibile: quo fit, vt quem admodum in mundo intelligibili Deus ad intellectuam, & ad intelligibilia se habet, ita in mundo sensibili se habeat Sol ad visum, & ad visibilia, luc enim est causa generationis visus, & rerum visibilium, & est causa vt visus videat, & vt visibilia sint visibilia, quum faciat ea & absolute esse, & visibilia esse, ille verò est causa vt intellectus sit, & vt res oēs sint, & vt intellectus sit intelligens, & vt res omnes sint intelligibiles: manifestum igitur est, Platonem existimasse Deum esse intellectuam agentem, & cum lumine comparasse, ita vt credi possit Aristotelem id à Platone accepisse: hoc de Platone testari vñ etiam Ioannes Grammaticus, qui interpretans primum contextum tertij libri de Anima, attribuit Plutarcho, q. iuxta Platonis opinionem dixerit scitiam nostram esse remissentiam, & quod dixerit intellectum agentem esse Deum: deinde inquit Ammonius reprehendisse Plutarchum de remissentia, quod Platonica dogmata Arist. attribuerit: vñ itaque etiã in altero Plutarchus adhæsisse Platoni, nempe, quod Deus sit intellectus agens. Hæc absque dubio sententia Arist. fuit, qui, etsi satis breuiter, & obscure tenigit intellectus agens naturam, tales tñ conclusiones illi attribuit, ex quibus colligi possit, ipsum

ipsum non esse nisi Deum; hoc enim denotat eius comparatio cum lumine, qua etiam Plato usus est: nam si recta esse comparatio debeat, oportet, sicut lumen est primum visibile, ita intellectum agentem esse primum intelligibile, ut arguitur ab Alexandro, & à Platone adductum demonstrat: ita ut, sicut illuminatio colorum nil aliud esse, quam coniunctio rei secundo visibilis, & per participationem cum visibili per se, & primo visibili; colores enim sunt participata lumina, quia constant ex luminoso & opaco, quare, ut visum motuant, inungi debent lumini puro, à quo perficiuntur & vim motricem recipiunt. Et ita phantasmatum illuminatio nil aliud fit, quam coniunctio rei secundo intelligibilis cum primo intelligibili, & rei potestate intelligibilis eum per se intelligibili actu. Hoc idem significat id, quod de intellectu agente in contextu 20. illius lib. Atiloreus dicit, nēpe ipsum esse id quod est; sic enim denotat eum esse entitatem ipsā, & ipsummetesse; hæc autem est propria Dei essentia, ut D. Thomas ostendit in 1. part. Summ. quæst. 2. art. 4. in omnibus enim alijs rebus esse dicitur abesse, sola, solus autem Dei est ipsummetesse suum esse.

*Prædicta sententia confirmatio testimonio
D. Thomæ. Cap. XIV.*

AD huius sententiæ confirmationem libet illa considerare, quæ à D. Thomæ hac de re dicuntur, tum in 1. parte Summæ, quæst. 79. art. 4. tum in quæstionibus disputatis de Spiritibus creaturis, art. 10. & de Anima, artic. 5. Ipse in dictis locis considerandam sumit illorum sententiam, qui dixerunt intellectum agentem esse substantiam aliquam separatam, quæ non sit forma hominis, sed eā diuidit in duas, & utræque separatam impugnat: inquit enim aliquos dixisse intellectum agentem esse quandam substantiam à materia abiunctam inferiori Deo, aliquos verò existimasse Deum ipsum esse intellectum agentem. Priorem sententiam inquit esse Catholicæ fidei repugnantem, & magnum eam sequi absurdum: quum enim cuiusq. rei perfectio in nobilissima eius operatione consistat; nobilissima autem nostra operatio sit coniunctio animæ nostræ cum illo, à quo lumen recipit, et est perfectio nostra constituta in coniunctione cum alio præter Deum, quod absurdum atque impium est: in hoc igitur Thomæ nobis consentit. Alteram verò sententiam, quod Deus sit intellectus agens, non dicit esse Catholicæ fidei repugnantem, imo aiserit quorundam Catholicorum sententiam fuisse; Catholicos enim cerè nominaret, si impiam & Catholicæ fidei aduersantem esse eorum opinionem arbitraretur. Thomæ autem verba sunt hæc: *quæ fides Catholica Deum, Iacobi Zab. de Anima.*

non aliquam aliam substantiam separatam in natura, & animabus nostris operantem ponit, id est quidam Catholicæ posuerunt Deum intellectum agentem, qui est lux vera, quæ illuminationem hominem venientem in hunc mundum iuxta tantum abest, ut opinionem hanc repugnantem Catholicæ fidei esse dicat, ut etiam aliqua ex parte eam approbet; inquit enim esse necessarium, ut supra humanam animam sit aliquid, à quo eius in intellectu pederat, & quum id non possit esse alia intelligentia præter Deum, omnino dicendum esse illud esse Deum: & ad hoc probandum vitur argumento Alexandri, quod validissimum esse diximus, nempe, quia id, quod est tale per participationem, necessariò pendet ab alio per se tali, & fit tale per illud. Sed in eo solum ab illis Thomæ dissentit, quòd negat Deum ob id esse vocandum intellectum agentem, hæc utens ratione, quia Deus est causa vniuersalis, non adæquata humanæ intelligentiæ, de qua loquimur, quocirca requiritur præter Deum alia causa particularis, quæ sit hominis propria, & pars, seu facultas quedam animæ humanæ, dicaturque in homine intellectus agens: ad quod confirmandum vitur Thomæ exemplis naturalibus. Sol enim generat animal tanquam causa vniuersalis, sed non sine causa particulari, quæ est vis insita in semine illius animalis; accomodat etiam huic sententiæ comparisonem, qua Aristot. vitur, intellectus agentis cum lumine, & inquit lumen referri ad Solem, tanquam effectum ad causam, Aristot. autem comparare intellectum agentem, nõ cum Sole, sed cum lumine, ad denotandum ipsum esse aliquid à Deo creatum in homine, non esse Deum ipsum, quemadmodum lumen nõ est Sol ipse, sed effectus à Sole productus: idèò concludens dicit, illud, quod in nobis facit intelligibilia actu ad modum luminis creati, esse aliquid animæ nostræ, & esse multiplicatum iuxta numerum animarum, & hominum, & vocatum esse ab Aristot. intellectum agentem, illud verò, quod facit intelligibilia ad modum Solis illuminantis esse vnum tantum, & separatam, quod est solus Deus, nec vocari intellectum agentem. Hæc sunt, quæ à Thomæ dicitur: in quibus eorum, quæ vera sunt, confessionem eius accipio, quæ puto sententiam nostram maximè comprobari, in reliquis facile ostendam eum à mente Aristotelis aberrasse. In primis ipse fatetur Deum tanquam causam primam facere omnia intelligibilia, quod quidem verum est, imo etiam necessarium, quum enim sit primum intelligibile, ab eo solo possunt alia reddi actu intelligibilia. concedit etiam in nostro intellectu præter vim passivam etiam vim actiuam, tanq. eius facultatē, quam nos quoque diximus fieri necessarium esse, eamque Alexandri fuisse sententiam. Sed in eo à nobis dissentit, quod putat vim actiuam non

Iacobi Zabarellæ Patauini

stri intellectus esse intellectum agentem, & tanquam causam secundam à Deo creatam facere phantasmata actu intelligibilia; hoc enim nos negamus, & falsum esse iam ostendimus, quia facultas actiua humanæ mentis non potest facere actu intelligibilia, proinde non eam vocauit Aristoteles intellectum agentem, neque cum lumine comparauit: hoc ostenditur argumentis superius adductis; primum enim falsus est id, quod Thomas sumit, actionem intellectus agentis esse in phantasmata; iam enim ostendimus ipsum agere in intellectum patibilem, non in phantasmata, neque est quod in te manifesta eandem demonstrationem repetamus, hoc autem si verum est, & intellectus agens iuxta ipsum Thomæ sententiam est facultas quædam animæ nostræ rationalis, neque secundum substantiam distinguitur ab intellectu patibili, quomodo potest id agere in seipsum: quomodo potest idem esse lumine plenus, & illuminans, & simul omnimodum, omnique cognitione carere, & illuminari à semetipso: at condonemus ipsi agere in phantasmata, licet id omnino falsum, & ab Aristoteli alienum sit, idem tamen absurdum sequitur; quod vidit quidem Thomas, & nixus est explicare, sed frustra laborauit; nam debet intellectus nosse peti à phantasmatibus, vt Aristoteles aperit dixit, quomodo igitur agere in eadem potest? sic enim esset simul agens, & patiens respectu eiusdem, & secundum idem, quod est omnino absolum rationi; nam agens naturale in agendo repetitur quidem ab eodem in quod agit, non tamen secundum eandem qualitatem, sed secundum contrariam; calfaciens enim non calefit vicissim ab eodem, sed refrigeratur; at intellectus nosse quatenus agens nil aliud iuxta Thomæ sententiã agit in phantasmatibus, nisi illuminationem, qua reddit ea intelligibilia, & ipse quoque ab ijs ita illuminatis illuminationem recipit, qua redditur intelligens; at certe, si iam in seipso lumen habebat, non debuit illud tribuere phantasmatibus, vt idem ab eis postea reciperet. Præterea minime conueniens est vlli præter Deum facultatem attribueri faciendi actu intelligibilia; solum enim primum intelligibile id facere aptum est: & quemadmodum Deus cui nulla creatura vim suam creandi communicat, ita neque vim illuminandi; sed ipse solus est lux vera, quæ, vt illi Catholici dicebãt, omnem hominem illuminat. Argumentum autem Thomæ nullius esse efficacitatis postea ostendemus, quum dubia & aliorum argumenta, quæ sententiæ nostræ officere videntur, soluemus; idem enim argumentum etiam à Ioan. Grammatico contra Alexandrum adductum est ad ostendendum, non esse Deum intellectum agentem.

Dubia, & aliorum argumenta, quæ prædictæ sententiæ videntur officere. Cap. XV.

Hæc sententiã, quam hæctenus & ratione, & Aristoteli autoritate demonstrauimus, manifestior, ac firmitior reddetur, si dubia quædam, & argumenta, quibus eam demoliri alii contendunt, soluerimus. Primum obijciunt, si intellectus agens Deus esset, intellectio non esset in nostra potestate; consequens falsum est, intelligimus enim quando volumus: consequentia probatur; quoniam illa actio in nostra potestate esse dicitur, quæ pendet à principio nostro formali, quæ verò pendet ab externo principio, ea in potestate nostra esse non potest; Deus autem est principium externum; igitur si ipse esset intellectus agens; intellectio non esset posita in nostra potestate, sed vel semper omnia intelligeremus, vel ea solum, & tunc solum, quæ, & quando Deus vult. Secundo obijciunt, & est argumentum D. Thomæ prædictum: causa debet esse æqualis effectui, & illi ex æquo respondere, vt Aristoteles docet in 2. Poster. & in 2. Physicor. effectus enim communis causa debet esse communis, & effectus particularis causa particularis, sed Deus est causa maxime vniuersalis, nostra autem intellectio est effectus particularis, quia est propria hominis operatio: ergo Deus non potest esse intellectus agens, sed requiritur agens particulare, & effectui æquatuus, quale significauit Aristoteles in context. 17. lib. 3. de Anima, quãdo dixit cuiuslibet patienti respondere agens, à quo patienti, significauit enim agens proprium cuiuslibet patienti. Tertio dicunt: Deus secundum Aristoteles nihil agit immediatè in his inferioribus, sed omnia per motum, & lumen cælestium corporum, & per causas secundas; ergo non potest esse intellectus agens, quia hoc dato, ageret in homine immediatè absque vlla causa secunda: hoc quoque argumento videtur vsus esse D. Thomas, vt prædiximus. Quarto considerant verba Aristoteli in context. 17. libri 3. de Anima, vbi intellectum patientem, & intellectum agentem vocauit animæ nostræ differentias, voluit ergo vtique; esse aliquid humanum, & animæ humanæ partem; at Deus non potest vocari differentia, vel pars animæ humanæ: idque confirmant considerando verba Aristoteli in 1. context. eiusdem libri, vbi proponit agendum de parte animæ, qua cognoscit anima, & sapit; omnis igitur intellectus, qui in eo libro consideratur, pars animæ est. Quinto argumentum sumunt ex verbis Aristoteli in context. 18. eiusdem libri, vbi dixit intellectum agentem esse habitum quendam, & esse vt lumen: at Deus non potest habitus appellari; quoniam habitus dicitur id, quod est posterius essentia, & nota aptitudinem ad operandum, qualis habitus

bitus non est Deus : non potest etiam Deus cum lumine comparari, quia lumen non dat coloribus, ut absolute sint, sed solum ut sint motui ; Deus autem absolute res esse facit, quia omnia producit : quare est potius cum Sole comparandus, qui est fons, & causa luminis, quam cum lumine ipso. Hoc fuit argumentum Ioan. Grammatici aduersus Alexandrum, & eodem vsus est D. Thomas, ut antea diximus. Sexto argumentantur ex ijs, quæ dicuntur ab Aristot. in context. 20. eius 3. libri, & est argumentum Themistij contra Alexandrum: Aristoteles ibi de agente intellectu loquens inquit hunc solum esse immortalem, ergo non putat eum esse Deum ; quia hoc posito, dictum Aristotelis fallum esset, quum non solum Deus sit immortalis, sed etiam alie celestes mentes, imo & cœlestia corpora secundum Aristotelem aeterna sint. Tandem dicunt aliqui si intellectus agens esset Deus, non opus erat Aristoteli eo in loco ostendere eum esse immortalem, quia Deum esse immortalem nullus homo ignorat.

Disserum argumentorum solutio. Cap. XVI.

Hæc igitur argumenta soluere nitendum nobis est. Ad primum dicimus fore quidem illud efficacissimum, si Deus aliquando nobis suam operam recusaret, nec semper ad nos effunderet lumen suum; sic enim nos non quando volumus intelligeremus; at tamen non ita sese res habet, nam eius lumen semper nobis adest, immutabile, & nunquam deficiens; ideo intelligimus quando volumus, dummodo habitum acquisuerimus, nam ante acquisitionem habitus non est in nostro arbitrio conitum intelligere quando volumus: quemadmodum enim si statueremus Solem à nostro hemisphærio nunquam recedere, semper lumen præfens haberemus, quare si colorem quoque haberemus præsentem, in nostro arbitrio esset inspicere quando volumus; sic de nostro intellectu dicendum est, habet enim semper præfens lumen agētis; quia, ut D. Thomas ostendit in 1. parte Summæ, quæst. 8. art. 1. & 3. Deus est in omnibus & per potentiam suam, & per præsentiam, & per essentiam, non quidem per ipsarum rerum essentiam, ita ut ipse sit pars essentiae illarum, sed per suam essentiam eo modo, quo agēs dicitur esse cum suo effectui: & hoc necessarium est, quia Deus ipse sibi hanc necessitatem iniunxit, quemadmodum etiam ex necessitate animam creat in quolibet humano corpore, quod ab agentibus naturalibus sit conuenienter preparatum; ipse enim libera sua voluntate statuit hoc esse necessarium: sic igitur nunquam per ipsam stat quoniam intellectus noster intelligere possit, stat quidem aliquando per defectum habitus

ne valeat intelligere; quandoque etiam per defectum organi phantasie, quod in aliquibus est ita rude & ineptum, ut propter phantasiam impuritatem, etiam si adfuit lumen intellectus agentis, nil tamen intelligere possint. Secundum argumentum validum quidem est in alijs agentibus, nam agens vniuersale non agit nisi per agens particulare ad æquatum effectui, sed in Deo nihil habet efficacitatis; potest enim immediate hominem producere sine aliqua causa secunda, quem Sol sine altero homine agente producere non potest. Præterea, dicimus magnum esse sensibilem, & intelligibilem rerum discrimen. nam sensilia quidem efficit Deus ut causa vniuersalis, nec sine causis secundis, quia ipsemet hanc rebus legē præscripsit, at in mundo intelligibili ipse absque causis secundis immediate agit, possumusque hoc Thomæ argumentum aduersus ipsum in solubilibus retorquere: Deus animam humanam creat, & est agēs vniuersale, & vniuersalis creator rerum omnium, & mundi vniuersi; ergo requiritur alia media causa creata, & homini adæquata, per quam creet animam humanam: quoniam igitur Deus, erit creator vniuersalis, animam tamen humanam immediate creat sine vlla causa media, sic immediate eandem illuminat, nec requiritur alius illuminator creator. Dicere etiā possumus diuinum lumen per omnia diffusum, esse quidem causam maximè vniuersalem; sed iuncta phantasmatis, quæ sunt nostri intellectus obiectum proprium, restringi & fieri proprium agens, & quodammodo obiecti proprii ratione iubire: quod exemplo luminis Solis confirmari potest: nam Sol per lumen suum est omnium rerum sublunarium vniuersalis causa, at tamen quatenus iungitur colori, qui est proprium obiectum visus, restringitur, & fit causa propria respectu visionis; subit enim rationem obiecti visibilis, qua ratione non respicit alium effectum, nisi solam visionem. Ad tertium responsio patet ex ijs, quæ ad primum dicta sunt; Deus enim per motum, & per lumen cœlestium corporum effectus materiales producit, sed in mundo intellectuali agit absque cœlorum lumine, & motu, atque omnino absque secundis causis. Ad quartum dicimus, non eam esse Arist. sententiam, quam ipsi comminiscuntur; non enim dicit intellectum agentem, & intellectum patientem esse duas animæ nostræ differentias, sed solum dicit, oportere in anima esse has differentias agentis & patientis, hoc est, dari agens & patientem; nam si Deus vbi que est, & eius lumen phantasmatis iungitur ut perfectio, est vti que in anima nostra; non tamen ut animæ nostræ pars, sed ut extrinsecus adueniens: hoc manifestum est considerantibus argumentum, quo ibi Aristoteles vitatur, nam vltima verba, quæ ibi pro se adducunt, iunt conclusio syllo-

Iacobi Zabarellæ Patavini

fit syllogismi, quo Aristoteles colligit esse in anima has differentias; ergo est eius conclusio sensus, qui eo syllogismo colligitur; is verò eorum verborum sensus esse non potest, qui ex illis propositionibus non inferitur: est autem syllogismus Aristotelis talis: ubi datur patiens, ubi datur agens illi respondens, at qui datur in nobis intellectus patiens, ergo illi debet agens aliquid respondere: quærendum igitur ab aduersariis est, quomodo sit maior propositio intelligenda; an ita, ut cuiuslibet patienti respondeat tale agens, quod sit eiusdem naturæ, & internum, an absolute cuiuslibet patienti debeat agens respondere, à quo ad perfectionem ducatur: certe prior sentus falsus, & absurdus esset; non enim cuiuslibet patienti responderet tale agens, quod sit eiusdem generis, ut exempla, quibus Aristot. id declarat, aperte demonstrant; ars enim respectu materiæ patientis est agens externum, & conditiones longè diuersæ; sic in natura elementa sunt materia respectu Cœli, quod in ea agit continue; quomodo igitur potest in conclusione colligi sensus talis, qui non est acceptus in propositionibus, imò neque accipi potuit, quia falsus est? dicere etiam possemus, Deum non esse quidem animæ nostræ partem, sed tamen quatenus est intellectus agens, fieri modo quodam partem animæ nostræ, nempe quatenus eius lumen animæ nostræ iungitur; quamquam ad hoc confugere minimè cogimur, quoniam prior solutio ita vera, & manifesta est, ut mirari dum sit cur aduersarios non pudeat eo argumento uti. Ad verba Aristot. in 1. context. illius lib. dicimus partem animæ ibi significare solum intellectum patientem, qui solus per se considerandus erat; de agere autem nihil proponi, quia non per se de ipso agendum erat, sed solum quatenus confert ad operationem intellectus patientis: sic in 1. context. lib. 8. Physiœor. Aristot. non proponit agendum de æterno motore, quia hunc non propter se, sed propter æternum motum erat considerandus. Ad quintum dicimus intellectum agentem non propriè habitum appellari, prout luminis habitus pro aptitudine ad operandum, quæ ex multiplicata operatione acquiritur, & ponitur in prima specie qualitatis: sed lumi eo in loco ab Aristot. habitum pro forma, & perfectione, nam intellectus agens iungitur phantasmatibus ut perfectio constituens obiectum intelligibile, & hac tantum ratione vocatur ab Aristot. habitus. Quod verò D. Thomas & Ioannes Grammaticus dicunt Deum rectius comparari cum Sole, quam cum lumine, quum lumen sit effectus quidam à Sole productus, vapum est; decipiuntur enim, dum à rebus materialibus ad immateriales argumentantur; nam ipsemet Thomas asserit in rebus materialibus potentias esse res distinctas ab essen-

tia, ita ut in anima quoque humana, quum forma hominis sit, potentia ab ipsa animæ essentia distinguatur; at in separatis à materia sensus est, potentia namque idem est quod essentia, nec dicendum est Deum per suam potentiam res creare tanquam per effectum aliquid, & per rem ab ipsa diuersam, sed potius tanquam per semetipsum: nam potentia Dei Deus ipse est: sic igitur de lumine dicendum est, lumen à Sole prodiens (inquit Thomas) est quiddam à Sole diuersum, & ab eo productum, esto, at dicimus, non eiusmodi esse lumen Dei; non est enim aliquid creatum, sed est Deus ipse, qui sicuti quatenus intelligens, sapientia ipsa est, ita quatenus intelligibilis, & summè intelligibilis, vocatur lumen, quo omnia redduntur intelligibilia: ob id videtur in hoc Aristot. satis prope ad Christianæ fidei veritatem accessisse, sed in aliquo tamen defectisse: quemadmodum enim nos per fidem asserimus mentem nostram à solo Deo, quem hac ratione Sanctum Spiritum vocamus, illuminari; ita Aristoteles dixit nos à Deo, quatenus est intellectus agens, & primum intelligibile, intellectum recipere: sed veritatem non plenè assequutus est; putauit enim per solam phantasmatum illustrationem peruenire ad mentem nostram Diuinum lumen; nos verò ex diuina reuelatione accepimus posse Diuinum lumen non modo inferri per phantasiam, sed etiam supernè absque illuminatione phantasmatum ad mentem nostram accedere, ita ut etiam absque phantasmatum viâ possit à Deo multarum rerum scientia mentibus nostris infundi per Sancti Spiritus inspirationem, quod Aristot. diuina reuelatione destitutum cognoscere minimè potuit. Adde quòd lumen, quod in aere est, non à Sole, sed à Solis luce producitur, & modo quodam non est diuersum aliquid à luce quatenus enim est eius imago, & eam repræsentat, idem tamen dicitur esse, quia naturam lucis, quæ primum visibile est, nobis repræsentat. Dicendum igitur omnino est Aristot. non ea ratione intellectum agentem cum lumine comparare, quatenus lumen est effectus quidam lucis; vel enim non est effectus, vel non luminis ut effectus, neque ea ratione similis ei est intellectus agens, quum aliud sit lumen sensibile, aliud sit lumen intellectuale; hoc enim non habet causam, sed est ipsummet primum intelligibile, à quo omnia redduntur intelligibilia; cum ipso autem Sole ut diuerso à lumine suo non rectè comparatus esset intellectus agens, quia ipsa Solis substantia non iungitur coloribus ut perfectio, sed eius lumen tantummodo; at intellectus agens est talis Sol, qui à suo lumine non distinguitur, siquidem Dei lumen Deus ipse est: neque etiam necessarium est, ut propter comparationem Aristotelis lumen debeat etiam absolute

solūtē colores producere, quia nō in hoc comparatio illa cōsistit, sed in eo solum, quod tanquam forma constituit obiectum visibile, & similiter intellectus agens tanquam forma & perfectio constituit obiectum intelligibile. **Sextum** argumentum, quod Themiſtij erat contra Alexandrum, potest contra ipsam Themiſtij retorqueri, imō & contra omnes, qui dicant intellectum agentem esse partem animæ humanæ, vel aliquam aliam intelligentiam inferiorem primæ; sequitur enim eam solum esse immortalem, reliqua verò omnia, quæ in mundo sunt, caduca esse, & Deum quoque ipsum esse mortalem: qua igitur responsione & Themiſtius, & alij omnes vti coguntur ad se tuendos, eadem nos quoque in præsentia vtemur: dicimus enim Aristotelem non considerare eo in loco Deum absolūtē vt Deus est, sed solum vt respicit hominem tanquam intellectus agens, à quo provenit in homine intellectus: quando igitur dicit ipsum esse immortalem, considerat ipsum quatenus est factus quodammodo aliquid animæ nostræ, & sic eum comparat solummodo cum reliquis animæ nostræ partibus: ita vt sensus sit, nihil in homine est immortale, nisi intellectus agens, si quis verò obijciat, ergo apud Aristotelem intellectus patibilis mortalis est, ad hoc interpretes variis modis responderent, prout variæ sunt eorum sententiæ de intellectu humano; Alexander quidem totum concederet, quoniam putavit humanum intellectum apud Aristotelem esse mortalem. Thomas vero dicit ea verba profertur non de solo agente, sed

etiam de patiente, siquidem vna apud eum est eorum substantia, eaq; immortalis: ea tamen interpretatio verbis Arist. consentanea nō est; vt considerantibus patet; Aristot. enim profertur verba illa de solo agente; & nos superiores demonstravimus, non posse esse eandem substantiam intellectus patibilis & agentis. Probabilior est quorundam aliorum interpretatio, qui dicunt intellectum patientem mortalem esse, non quidem secundum substantiam, sed tantum ratione suæ imperfectionis, & patibilitatis; ætænis enim interire dicitur, quatenus desinit esse imperfectus, & recipere obiectum à phantasia. Vtunque sit, de hoc enim, & de eius loci interpretatione nunc non disputo, satis est, quatenus sit argumentum hoc Themiſtij secundum omnium sententias nullius esse efficacitatis. Postremum quoque argumentum, quo aliqui recentiores vtuntur, vanissimum est: nã fortasse aliquid roboris haberet, si prius manifestum fuisset intellectum agentem esse Deum, postea Aristoteles docere voluisset ipsum esse immortalem: sed è contrario sese res habet, ignorum enim eo loco est, quisnam sit intellectus agens, idque Aristoteles voluit ex immortalitate, & alijs simul eius conditionibus esse colligendum. Præterea etiam si clarè fuisset eum esse Deum, reprehendi quidem Aristot. potuisset, si demonstratione aliqua ad Dei immortalitatem probandam visus esset: sed simpliciter & absque ulla probatione asserere Deum esse immortalem, quid absurdi sit, non vdeo; quia in usu sit apud omnes homines, etiam sapientes, vt Deum vocet immortalem.



IACOBI ZABARELLAE PATAVINI

Liber

DE ORDINE INTELIGENDI.



Ordinem distinctio, & dicendorum pro-
posito. Cap. I.



ORDINE M, quo
mens humana res in-
telligit, multum
esse constat; alius enim
arbitrarius est; & ex no-
stra electione pendet;
alius verò naturalis, &
necessarius, alius demum
neque ex electione, seu

arbitrio nostro, neque ex necessitate, sed om-
nino per accidens, ut si quis equum prius no-
verit, quam asinum, quum poneret pilius asi-
num novisse, quam equum: hic nulla conside-
ratione dignus est, ideò dimittatur. Arbitra-
rius verò est ille doctrinae ordo, de quo nos
alias in libris Logicis plura scripsimus; eius
enim consideratio ad Logicum pertinet, quum
sit Logicum instrumentum, & ex arbitrio no-
stro fabricatum, quòd si esset naturalis, atque
absolutè necessarius, non esset quòd Logicus
de ipsius usu præcepta tradere nitretur: dici
tamen potest necessarius ex constitutione fi-
nis, quia si rei scientiam in suo genere perfe-
ctam acquisiri sumus, vel saltem facilius ac-
quisiri, statuto quodam ordine utamur ne-
cesse est. Alius denum necessarius profus, ac
naturalis est, ideòque eius consideratio non ad
Logicum, sed ad Naturalem Philosophum
attinet, quum cuiusmodi ordo naturam mentis
nostræ in equum necessarium videatur: ideò illud
horum ordinum discrimen esse videtur, quod

etiam habituum moralium, & facultatum
animæ; quum enim habitus non sint menti
nostræ naturales, sed ex hostio arbitrio pen-
deant, & ex arbitrariis actionibus comparètur;
sunt autem facultates, quibus eos acquirere
aptius, naturales dici possunt, de totis fa-
cultatibus agere debuit Philosophus Natura-
lis, de habitibus verò non ipse, sed alius, ut Mo-
ralis: sic doctrinae ordo arbitrius est, neque
est menti nostræ naturalis, sola autem facultas
precedendi ab hoc ad illud naturalis est; ideò
de facultate differit Philosophus Naturalis, de
ipso autem ordine loquitur Logicus, à quo de
eo tanquam de re arbitraria regulæ & præ-
cepta traduntur: at si quis sit menti humanæ
naturalis ordo, ita ut non ipsa tantum facultas, ip-
sumque utendi arbitrium sit ei naturale, sed
ipsetem ordo, cuius variandi nihilum nos arbi-
trium habeamus, de hoc agere naturalis Phi-
losophi officium est, ad plenam cognitionem
naturæ humani intellectus, & eorum, quæ illà
necessario consequuntur: talè autem ordinem
potissimè in simplicium rudi, & confusa ap-
prehensione existere manifestum est, non ita
in cognitione complexorum, neque in cogni-
tione distincta, atque perfecta; componere
enim & enuntiare hoc prius quam illud, ar-
bitrij magis, quam naturæ esse videtur, appre-
hendere autem in phantasmate rem hanc
prius, illam verò posterius, si primam rudium
habituam acquisitionem spectemus, non est
arbitrij, sed naturæ: rudium autem dico, quia
distinctæ cognitionis ordo in nostro arbitrio
positus est, nec distinguitur ab illo doctrinae
ordine, quem a Logico considerandum esse
diximus,

diximus, at ordo notitiæ nostræ cōfusæ, quam à sensibus accipimus, aliquis prioris naturalis, ac necessarius est, eumq̃ considerare ad Naturalem Philoſophum attinet. Hic igitur est, de quo nunc sermone facturi sumus, nempe naturalis ille, ac necessarius ordo, quo mens nostra simplices rerum conceptus ruditer, & cōfusè primum apprehendit, duoque sunt, quæ sub præsentem considerationem cadunt, & de quibus est nobis propoſita disputatio; vnum de ordine cognoſcendi ſingulare, & vniuerſale; alterum verò de ordine intelligendi ipſa vniuerſalia; quoniam enim offertur menti noſtræ phāſia rem ſingularem repræſentans, in qua inest etiam natura communis, & ipſum vniuerſale, conſiderandum primo loco est, vtum prius à mente noſtra cognoſcatur, an ſingulare, an vniuerſale, deinde verò inter vniuerſalia an prius apprehendantur vniuerſalia, quàm minus vniuerſalia, an è contrario hæc prius, quàm illa.

Opinio, & argumenta illorum, qui negant ſingulare ab intellectu cognoſci. Cap. II.

DE ordine intelligendi ſingulare & vniuerſale diſputari non poteſt, niſi prius conſtet intellectum noſtrum cognoſcere ſingulare: hoc igitur, quum à multis negetur, eſt à nobis ante omnia conſiderandum. Illi, qui ſingulare ab intellectu cognoſci poſſe inſiſtantur, his poſſimū argumentis vti ſolent. Primum argumentantur plures Auerroisæ ex abſtractione intellectus a materia: intellectus nō eſt forma corporis, ſed eſt forma ſeparata à materia, forma autem ſeparata non poteſt intelligere ſingulare, intellectus igitur ſingularem nō cognoſcit: minorem veram ſtatuant, iuxta Auerrois ſententiam, quam ſequuntur, maiorem ita probant quicquid recipitur in aliquo, recipitur ad modum recipientis; ergo forma immaterialis immaterialiter tantum apra eſt recipere; ſingulare autem eſt materiale, & conditionis materialibus alligatum quia eſt forma commiſta materia, vt ait Ariſt. in contextu 91. lib. 1. de celo, igitur forma immaterialis non poteſt cognoſcere ſingularem. Secundo, dimiſſa etiam illi Auerrois opinione; putant ex ſola intellectus abſtractione ab organo idē demonſtrari: quum enim intellectus in operando non vtatur organo corporeo, ſicut omnes concedunt, eſt italem in ſua operatione immaterialis, ergo ob eandem rationem non poteſt intelligere ſingularem. Præterea ſi intellectus ſingularem intelligeret, non diſtingueretur à ſenſu, qui ſolum ſingulare cognoſcit; quoniam igitur oportet intellectum a ſenſu aſtingui, & id, quod ab vno cognoſcitur, ab altero non cognoſci, dicendum eſt proprium eſſe intellectus cognoſcere vniuerſale, ſenſus

autem cognoſcere ſingulare. Confirmant authoritate Ariſt. in primo Phyſic. context. 19. & 2. de Anima 60. & 1. Poſter. 134. & 2. Poſteriorum, cap. vlt. vbi per hoc diſtinguit intellectū à ſenſu, quod intellectus vniuerſalia cognoſcit, ſenſus verò ſingularem; negat igitur intellectum ſingularem cognoſcere, quum dicat ſenſum per eorum cognitionem diſtingui ab intellectu. Præterea Ariſt. in context. 15. & 16. lib. 1. de Anima inquit, omne actū intelligibile eſſe ſine materia, materiale verò non eſt actū intelligibile, ſed poteſtate ſolum; ſingulare igitur, quum ſit materiale, non eſt apud Ariſt. intelligibile actū, ſed ſolum vniuerſale, quod à ſingularibus & a materia abſtrahitur, eſt actū intelligibile. In contextu quoque 17. eiusdem libri Ariſtoteles diuidit ea, quæ ſunt, in ſenſibilia, & intelligibilia: igitur non vult ſenſibilia eſſe intelligibilia; at ſi ſingularem eſſent intelligibilia, omnia etiam eſſent intelligibilia, nec darentur ſenſibilia diſtincta ab intelligibilibus.

Dile ſententiæ conſutatio. Cap. III.

EGo cum aliis pluribus arbitror intellectū noſtrum etiam ſingularem cognoſcere, & hoc poſſimum argumento ad hoc afferendum ducor, quod in facultatibus animæ ſubordinatis necesse eſt, vt quicquid cognoſcit facultas inferior, cognoſcat etiam ſuperior, & vt vbi inferior facultas deſinit, illi ſuperior ineſſiat; hoc enim negato, tollitur ordo partium in animā, & ipſius animalis vitæ: hoc autē manifeſtum eſt in phāſia reſpectu ſenſuum exteriorum; ipſa enim poteſt illa omnia imaginari, quæ poſſunt illi ſentire; diſſerit autem, quia ſenſus externi non ſentunt obiectum abſens, ſed ſolum præſens, phantasia verò imaginatur etiam abſentia: hæc tamen differentia non ita accipienda eſt, vt dicamus, ſenſus tantum ſola præſentia, phantasia verò & præſentia; & abſentia; ſic enim diſtinguenda eſt facultas animæ ſuperior ab inferiore, vt poſſit omnia cognoſcere, quæ cognoſcit inferior, & alia præterea. Quoniam igitur vt ſenſus ad phantasia, ita phantasia ad intellectum dirigitur, cuiusmodi debet eſſe diſcrimen intellectus, & phantasia, & ſenſuum omnium, vt intellectus cognoſcere illa omnia poſſit, quæ phantasia, & ſenſus cognoſcunt, & alia quoque præter illa; quoniam igitur phantasia & ſenſus cognoſcunt ſingularem, debet intellectus quoque ſingularem cognoſcere, & præterea vniuerſalia, quæ nec phantasia, nec ſenſus cognoſcit. Significauit hoc Ariſt. in contextu tertio, & quarto libri 2. de Anima: nam in contextu tertio diſtinctum eſt intellectum ſenſu, quatenus non eſt miſtus cum ſuis obiectis; ſed ita in con-

textu

Iacobi Zabarella Patauini

textu quarto differentiam subiunxit, dicens intellectum esse absolute & prorsus immisibile respectu rerum omnium, propterea quod omnia cognoscit; dicens enim omnia, nihil exclusit, & per hoc separat intellectum a sensu: sensus enim quum sit alligatus organo, non potest omnia cognoscere, prout non est prorsus immisibile; at intellectus quum nulli organo sit additus, est absolute immisibilis, & potest omnia cognoscere: sic igitur est organi defectu; ex quo aduersarij argumentum sumpserunt, nos contrarium ostendimus; facultas enim organica, & diuersa sit organo addita, quod est determinata naturae, non potest omnia cognoscere; facultas vero non organica cognoscere omnia potest, nullo excepto, quia non habet organum, a quo ad determinatam aliquam naturam restringatur. Confirmatur haec sententia ex ratiocinio, & discursu in particularibus, fiunt enim multi syllogismi particulares colligentes in omnibus figuris; ratiocinari autem, & discurre est proprium intellectus, ut ait Aristoteles, clare in tertio libro de Anima; ideo vana, & ab Aristotele aliena est defensio, quam aduersarij vtuntur, dum ad phantasiam confugiunt, & tam dicunt ratiocinari in particularibus. Adde quod non fit syllogismus nisi ex altera saltem propositione vniuersali, quam cognoscere phantasia non potest, quod Aueroisita aliqui animaduertentes dixerunt in syllogismo particulari propositionem vniuersalem ab intellectu cognosci, alteram vero particularem a phantasia, & ab eadem colligi conclusionem, sed hoc ridiculum est; oportet enim ab vna & eadem animae parte eundem discursum fieri, quum distinctarum partium distinctae operationes sint, & videre non sit aude, neque imaginari sit intelligere; quomodo enim phantasia colligere potest conclusionem, si propositionem vniuersalem ignorat? ab intellectu igitur, non a phantasia, cognoscitur propositio particularis, quum praesertim solus intellectus apud Aristotelem affirmare, ac negare possit; adde quod in minore syllogismi particularis praedicatur vniuersale de particulari, idque ab Aristotele in primo capite primi Posteriorum vocatur inducere, seu inferre particulare suo vniuersali: quomodo igitur phantasia, quae vniuersale non cognoscit, potest particulare inferre vniuersali? vana igitur, & prorsus abiiciens eorum responsio est. Possumus praeterea sic argumentari: intellectus suam in relationem cognoscit, omnis autem intellectus est particularis, ergo quando cognoscit se nunc rem hanc intelligere, cognoscit in relationem particularem; at secundum aduersarios non posset ab illa animae facultate cognosci haec intellectio particularis; non enim ab intellectu, quum ipsi negent intellectum singularia cognoscere, non a phantasia,

neque ab illa anima sensibilibus facultate; quia sensus non potest cognoscere intellectio-nem. Praeterea, est rationi consentaneum, immo necessarium, vt si intellectus cognoscit vniuersale per abstractionem a suppositis, cognoscat etiam singularia supposita, a quibus abstrahit: quomodo enim cognoscere potest vniuersale, & eius vniuersalitatem, nisi cognoscat singularia, de quibus praedicatur? quomodo potest comparare vniuersale cum singulari, & eorum conuenientiam ac differentiam cognoscere, nisi vtrunq; seorsum cognoscat? necessarium enim est, vt qui duo inter se comparat vtrunque cognoscat. Quomodo potest cognoscere quidditatem, nisi cognoscat id, cuius est quidditas? quidditates autem sunt rerum singularium, quae extra animam existunt, quare necessarium est, vt cognoscat singularia: solus etiam intellectus cognoscit singularitatem, quum sit quidditas rei singularis, quatenus est singularis, ergo cognoscit etiam singulare; qui enim fieri potest, vt singularitatem cognoscat, si omnia prorsus singularia ignoret? Auctoritate quoque Aristoteles manifestis haec sententia comprobatur, qui in 1. hb. de Anima coxet. 9. & 10. inquit intellectum cognoscere & carnem, & carnis esse, nil aliud nomine carnis significans, quam singulare, sicuti esse carnis ibi significat essentiam & vniuersale, quemadmodum ipsemet Aristoteles ibidem declarat, dicens carnem esse cum materia, essentiam vero carnis esse sine materia; etenim in contextu 9. lib. 1. de Caelo, dixerat vniuersale esse formam, singulare autem esse formam cum materia mixtam: reliqua etiam, quum in eo contextu 10. ab Aristotele ad id declarandum dicuntur, hoc magis confirmant; docens enim modum, quomodo intellectus & carnem, & carnis essentiam cognoscit, inquit ipsum cognoscere carnem opus solius sensus, nempe phantasiae, quae est facultas animae sensibilibus; essentiam vero carnis non ipsius sensus opus, sed alterius separati, seu etiam ipsius quidem sensus, aliter tamen sese habentis, denotare, per haec volens mentem nostram ad singulare cognoscendum non egere intellectu agente, sed solo phantasiae ministerio illud cognoscere, tanquam totum quoddam rude, atque confusum, hoc enim ab intellectu comprehenditur etiam sine ope intellectus agentis; sed ad intelligendam rei essentiam indigere alio, scilicet intellectu agente confusum illud illuminante; seu (quod idem est) eodem sensu aliter se habente, hoc est, phantasia ab intellectu agente illuminata, nam phantasia ab agente illustratum imprimi in intellectu etiam speciem vniuersalis, & essentiae rei: ideo recte comparat Aristoteles cognitionem singularis cum linea recta, vniuersalis autem & essentiae cum linea flexa, seu fracta, nam singularem a phantasia ad intellectum tanquam per rectam lineam prenditur, &

tenditur, vniuersale verò . & essentia rei tanquam per se habet; quia lumen agentis primo ad phantasiam porrigitur, deinde ab ea ad intellectum reflectitur: hæc est illius loci vera interpretatio, ex qua aperte sumitur. An sit censuisse intellectum nostrum cognoscere singularia: inde est sumitur phantasmata à mēte agente illuminari in phantasia, non vt in intellectu recepta, sic. n. lumen agentis frangitur quodam modo in phantasia, quod nullo modo frangi diceretur, si recta ad intellectum nostrum mitteretur. Præterea, in contextu vigesimo secundo, & in trigesimo tertio eiusdem 3. libri Aristot. assentit intellectum cognoscere partes temporis, præteritam, & futuram: & res. quæ in eis sunt, simul cum tpe, in quo sunt: & ita deliberare conferendo præterita cum præsentibus: vult igitur intellectum cognoscere singularia quia illa, quæ in statibus, ac distinctis temporibus sunt, singularia tantum sunt, nam vniuersalia semper sunt, nec magis præterito tempore, quàm futuro: quare solis singularibus competit appellatio præteriti, & futuri: nostrum igitur intellectum singularia cognoscere secundum Aristotelem negari non potest.

*Contrariorum argumentorum solutio,
Cap. 1111.*

Quoniam igitur considerantibus satis manifesta hæc res est, nitendum est argumēta soluere, quæ veritati tenebras offundere videbantur. Primum erat: forma abiuncta à materia non intelligit singularia, intellectus est forma abiuncta à materia, igitur singularia nō intelligit: vanissimum certe argumentū, cuius vtraque propositio falsa est: falsam quidem esse maior, certissimum est: nam quicquid senserit Aristoteles, credere nos, & conitanter affirmare Christianæ fidei veritate cōpellimur, Deū habere præsentem à singularia, & illa cognoscere, proinde formam à materia abiunctam cognoscere singularia, cur igitur humana mens cognoscere singularia non potest? sed dimissa propositione n. hore satis in præsentia est negare minor: alius enim ostendimus mentem humanam in homine nō esse formam à materia abiunctam, vt illi sumunt abiunctum à materia, prout opponitur informanti, sed esse formam, qua homo est homo, & in specie constituitur: quare etiam si concederemus formam à materia separatam non posse singularia intelligere, argumentum tamen nobis non obesset, quia mens humana in homine non est talis forma, proinde hæc ratione singularia cognoscere non prohibet, quare nulli us roboris argumentum est. Validius esse videtur secundum, quod sumebatur ex abiunctione ab organo: abiunctus enim est intellectus in sua operatione ab organo corporeo, quare non videtur posse sin-

iacobi Zab. de Anima.

gularia, quæ materialia sunt, intelligere, quicquid enim recipitur in aliquo, ad modum recipientis recipitur. Ad hoc dicimus negam iam esse consequentiam: quod verò ad probationem attinet digna quidem cōsideratione est propositio illa, quicquid recipitur in aliquo, recipitur ad modum recipientis, multi namq; ea ad cauillandum abuti cōiueuerunt: sed vt quocumq; intelligatur, nobis non obest: fingulare enim quod extra animam existit, materiale est, neq; recipi in intellectu potest. imo neq; in sensu, quom̄ Arist. dicat sensorium recipere species sine materia, species autē ipsius singularis non est materialis, sed spiritalis, nihil igitur prohibet, quin eiusmodi species in intellectu recipi possit, sic enim dicitur recipi ad modum recipientis, quoniam intellectus habet aptitudinem naturalem recipiendi omnia spiritaliter, etiam speciem singularis, & quum ipse in operando sit immaterialis, quatenus non vitur organo ad recipiendum, speciem quoque sine materia recipit: nam si organum sensus, quod corporeum est, recipit formas sine materia, multo magis de intellectu id asserere debemus, immo credendum est speciem in phantasia esse spirituiorem, quàm in sensu, in intellectu autem esse adhuc spirituiorem, quàm in phantasia, neq; nobis officiat quod sit species rei materialis, nam etiā quiddas est quiddas rei materialis, & licet per representationem sit materialis, quia rem materialem repræsentat, tñ ipsa secundum se species formaliter sumpta spiritalis est, potest igitur in intellectu recipi: si verò dicant speciem singularis confusi esse quidem abiunctam à materia, at non à conditionibus materiæ, verissimum hoc quidem est, at videntem acceperunt, non posse intellectum nostrum cognoscere etiam conditiones materiales: nos enim dicimus intellectum posse omnia intelligere, etiam conditiones materiales, & rem cū conditionibus materialibus, semper tamen per receptionem speciei formaliter immaterialis, licet re materialem, vel materiales conditiones repræsentantis: ideò sano modo intelligenda est differentia illa, q̄ multi statuunt inter has animæ facultates subordinatas, dicunt enim sensum cognoscere abstrahendo à materia, sed non à conditionibus materiæ, neque a præsentia materiæ, phantasia verò abstrahendo & a materia, & a præsentia materiæ, sed non à conditionibus materiæ, quæ sunt accidentia (vt vocant) indiuiduantia, at intellectum abstrahere & a materia, & a præsentia materiæ, & a conditionibus materiæ: hoc enim, vt a plerisque intelligitur, falsum est, nepe vt necessarium sit intellectum ab his omnibus abstrahere, sed verum est, si ita intelligat, vt & intellectus, & phantasia, & sensus necessario abstrahant à reali materia, sed tū a præsentia materiæ, tū a conditionibus materiæ possit intellectus & abstrahere, & nō abstrahere, ita

Qoo

vt etiam

Iacobi Zabarellæ Patauini

vt etiam sine his duabus abstractionib. possit intelligere, sic enim etiam phantasia imaginari potest & cum abstractione à presentia materiae, & abiq; hac abstractione; est enim rationi consentaneū vt intellectus possit id, quod inferiores facultates possunt, & aliquid prætereā, ita vt & rein præsentem, & materiales condiciones cognoscere possit, quod etiam alia facultates possunt, sed ab his etiā omnibus vniuersale, & quidditāte abstractare, quod alia non possunt, ex qua operatione nominatur intellectus speculatiuus, quia propriè speculari est rerū essentias cognoscere. Sed dubitare hic aliquis nō abiq; ratione potest de cognitione primæ materiae: si nanq; necessariū est vt omnes facultates animæ abstrahant formam à materia, videtur primam materiā non posse modo vilo cognosci, quā non possit abstrahi à seipsā. Ad hoc dicēdū est abstractionē à materia hic nō intelligi à prima materia, sed à materia singulari sensili, quæ extra animam existit; hanc enim vocamus sensilem, quia est obiectū potens mouere sensum, & sensus recipit eius speciem non accipiendo ipsammet realem materiā, & ite dicitur abstrahere à materia: sic enim phantasia, & intellectus: ideo etiam prima materia, quum nec sensum, nec phantasiā mouere possit, à solo intellectu cognoscitur, & per abstractionem à materia, nō quidē à seipsā, sed à materia sensili, in qua abstracta est, imō magna etiam abstractione indiget, vt intelligi possit: quum enim sit minimæ entitatis, instar tenuissimæ lineæ, quæ vix discerni potest, maximè omnī eget lumine intellectus agentis, à nostro intellectu eius natura inspicere queat, & maximo etiam nostri intellectus acumine, & exercitatione in rebus cōtemplandis, & maxima phantasiatum puritate. Ad tertium argumentum sumenda est responsio ex iis, quæ modō dicta sunt: non enim per hoc distinguitur intellectus à sensu, quod non possit intelligere singulare, sed per cognitionem vniuersalis; non est enim necessarium, vt ea, quæ inter se differunt, in omnibus differant: conueniunt igitur sensus & intellectus in cognitione singularis, sed distinguuntur per cognitionem vniuersalis, quæ solum intellectus propria est. Similiter ad quartum dicimus Arist. in ijs omnib. locis tribuere intellectui cognitionem vniuersalis, quia est eius propria, sed nunquam dicere intellectum cognoscere solum vniuersale, adde quod præcipua operatio intellectus est cognitio vniuersalis, & ad hanc tanquam ad finem dirigitur cognitio singularium, quia non posset intelligere vniuersale, nisi etiam singulare cognosceret; rectè igitur constituitur operatio intellectus in cognitione vniuersalium, quia hæc est præcipua, & finalis eius operatio, quum cognitio singularium sit potius medium quod-

dam necessarium, sine quo ad vniuersalium cognitionem peruenire non posset. Sic et ad postremum dicendum est, qm̄ enim Arist. inquit, omne habens materiā esse potestare intelligibile, carens autē materia esse actu intelligibile, si per carnes materia significat oē abiunctum à reali materia, ergo species coloris recepta in oculo erit actu intelligibilia, quum sit forma adiuncta à sua reali materia, hoc ite dicendum non est, qm̄ Aristoteles dicēs actu intelligibile, significare vult aliquod à solo intellectu cognoscibile, quare per carnes materia ibi significat solum vniuersale, & quidditatem, caret enim materia penitus, quatenus est sine conditionibus materiae, cuiusmodi non est species in sensu, neque phantasia phantasia: singularis autem vt abiunctum à reali materia non minus est sensibile, quā in intelligibile, & partim est sine materia, quatenus est siue reali materia, partim cū materia, quatenus est cū conditionibus materiae: respiciens igitur Aristoteles vniuersale, quod est verè, & propriè intelligibile, & cuius cognitio est propria intellectus, & finalis, ac præcipua eius operatio, hoc solum vocauit actu intelligibile: quum enim intelligat etiam singulare, hoc tamen ei datum est tāquam præparatio quædam necessaria ad cognoscendum vniuersale, non vt in ipso singulari quiescat, ideo singulare ibi non vocatur actu intelligibile: hoc significat in eo contextu 15. Aristoteles quando dicit (*scientia speculatiua, & sensibile idem est*) speculatio enim non vocatur iudici vniuersaliū cognitio, & contemplatio quidditatum, quare de hac sola ibi Arist. loquitur, quia hæc sola est propria operatio intellectus. Sic ad postremum argumentū dicendum est. Distinguens enim Aristoteles intelligibilia à sensilibus, præcipuum, & proprium intellectus obiectū respexit, hoc enim à sensu non percipitur, sed à solo intellectu, proinde vocatur propriè intelligibile: singularia verò, q̄ sub sensum cadunt, licet cognoscantur etiam ab intellectu, maluit tamen appellare sensibilia, quā in intelligibilia, quia in his propriè veritatur sensus, intellectus verò propriè in illis, quæ non percipiuntur à sensu: perinde ergo est ac si Aristoteles diceret, eorum quæ sunt, alia sub sensum cadunt, alia non cadunt, & hæc intellectus cognoscit: poterat quidem dicere omnia esse intelligibilia, sed melius esse iudicauit vt singularia, sensibilia sensui attribueret, quā intellectui, reliqua verò intellectu, quæ sensu percipi nequeunt. Adde q̄, et si singularia sunt & sensibilia, & intelligibilia, non tamen ea ratione sūt sensibilia, quia iunt intelligibilia, mouent enim sensum vt iuncta reali materia, intellectu verò vt facta spiritalia in phantasia, ab ipso enim reali obiecto nō pateretur intellectus, sic igitur sensibilia vt sensibilia, non sunt intelligibilia.

Quod

Quod singulare ab intellectu prius cognoscatur, quam vniuersale. Cap. V.

Quum igitur intellectus non solum vniuersale intelligat, sed etiam singulare, sequitur vt consideremus vtrum prius intelligat. Putant aliqui prius intelligi vniuersale, deinde singulare: dicunt enim intellectum oblati phantasmate prius intelligere vniuersale, quod proprium ipsius obiectum est, deinde reflecti ad phantasma considerandum, & animaduertere illud esse productum à re singulari, & ita secundario cognoscere et singulare; hæc fuit D. Thomæ opinio, quam tunc efficaciter lauellus in 7. Metaphysic. q. 16. & vult primum hoc argumento: illud quo primo distinguitur intellectus à sensu, est primo intelligibile ab intellectu, at in hoc distinguitur intellectus à sensu quod sensus primo apprehendit singulare, ergo intellectus non debet primo apprehendere singulare sed vniuersale. Præterea si intellectus primo singulare intelligeret, species sensus posset actu, ac perficere intellectum, quum sit representatio rei singularis: at hoc falsum est, quia hoc dato non esset necessarium ponere intellectum agentem; singulare igitur est quidem primo sensibile, at non est primo intelligibile. Confirmat auctoritate Aristotelis in context. 1. o. lib. 3. de Anima, vbi dicit intellectum cognoscere vniuersale itaquam per rectam lineam, quum ad ipsum tanquam ad proprium obiectum feratur directè, singulare autem tanquam per lineam flexam, sicut paulo ante dicebamus, ergo vult primo intelligi vniuersale, deinde singulare: hæc est D. Thomæ interpretatio, vt ibi videtur. Multi tamen veros videtur Scoti, & Gregorij Anminentis opinio, quod singulare sit primo cognitum, & ad eam præcedit hoc primum argumento vtor: Vniuersale non cognoscitur, nisi per abstractionem à singulari, ergo necesse est prius cognosci singulare, quia non potest cognosci abstrahit, nisi cognoscatur illud, & quo abstrahitur, quum præsertim aduersarij fateantur, vtrumque esse ab intellectu cognoscibile. Præterea, docet Aristoteles in posterioribus Analyticis, præsertim in vltimo cap. libri 2. opinioem demonstratam scien-iam pendere ex cognitione priorum principiorum; ipsa autem prima principia cognita nobis esse ex singularibus per inductionem, qua in pueritia vnamur, licet id non animaduertamus; ergo id, quod primum ab intellectu cognoscitur, est singulare, ab eadē enim animæ nostræ facultate totum inductionis progressum fieri oportet, quoniam ergo intellectus solus vniuersale colligere potest, ab eodē sit primū assumptio singularium. Præterea, illud primū cognoscitur, quod facilius apprehenditur, at singulare facilius apprehenditur, quam vniuersale, quia singulare respectu vniuersalis est quoddam consilium, in quo subiectie accidentium fertur etiam inuoluta (subiecti-
tia, & ad sensum, & ad intellectum, omne autem consilium facilius apprehenditur, quod dicitur: prius ergo cognoscitur singulare tantum quam quoddam consilium, hoc enim primum offertur intellectui, deinde intellectus in eorum naturam communem contemplantur. Hoc et significauit Arist. in illo decimo contexto tertii libri de Anima, si bene locum illum intelligamus, dū dicitur intellectus cognoscere carnem, & singulare per totam motionem à sensu factam, quidditatem verò, & vniuersale non nisi ope intellectus agentis phantasma illustratis, idnotare per hoc volens intellectus: si-
ngularis non esse magnum aliquid, sed facile fieri ex sola motione facta à phantasmate, vniuersale verò non cognosci, nisi ope intellectus agentis, præde difficultas cognosci: & huic sententia attestatur id, quod itam subdit de linea recta, & fracta, nam cum locū legendis manifestū est cognitionem singularis comparari cū linea recta, vniuersalis verò cū linea flexa & fracta, non est contrario, vt aduersarij interpretantur, singulare namq. recta fertur à phantasia ad intellectum, proinde abiq. magna distinctate, vniuersale verò non recta, sed per reflexionem luminis intellectus agentis à phantasia ad intellectum; sic enim pucheroma est Aristi comparatio cum lumine, quod dicit solis reflecti, & refrangi ab eo, in quod primum proficitur. Hoc etiam ostenditur ex ordine exactissimam animæ: necesse est enim vt vbi definitur inferiori incipiat superior; quum igitur sensus desinit in singulari præsertim, necesse est præsertim primo imaginari singulare: præsertim, deinde verò et absens, sic igitur quum intellectus mouetur à phantasia acti imaginante: singulare, necesse est vt primo operatio intellectus sit apprehensio singularis. lauellus tamen potauit argumentum hoc inefficax esse, quod etiam nos dicimus, quicquid potest facere superior, id potest etiam inferior, ipsa dicit verum quidem esse, at non eodem modo, proinde argumentum esse fallax, quum mutet quid in quale, neque ostendit quod ab eodem incipiat facultas superior, in quo desinit inferior, nam inquit singulare esse intelligibile, quatenus est singulare, & inambiguitatem lapsum, argumentum autem nostrum validū esse; modus enim duplex in præsentia considerari potest, modus cognoscens, & modus rei cognite: de modo quod cognoscens verum est id, quod lauellus dicit, nō alio modo intellectus recipit singulare, alio modo

Iacobi Zab. de Anima.

Ooo 2 sensus;

Jacobi Zabarellæ Patauini

entis; intellectus enim sine vſu organi recipit, & à phantafia, non ab ipſomet obiecto materialis, proinde ſpeciem ſingularis recipit ſpiritualis, quàm recipiat ſenſus, & phantafia: at de modo ipſius rei falſum dicit, nã ſi modus quoque eſt ens quoddam, & omne ens, quatenus eſt ens, eſt etiam intelligibile, vt ipſe ibidem ait, neceſſe eſt vt ſingulare ſit ab intellectu intelligibile ſecundum omnes modos, etiam ſecundum conditiones ſingularitatis, quæ ſunt hic, & nunc; non enim entia omnia cognosceret intellectus, ſi modum ſingularis, quo ſingulare à ſenſu cognoscitur, ipſe non intelligeret. Eſt præterea in dictis lauellis repugnãtia manifeſta: nam in quæſt. 3. quinti Metaphyſ. ipſe opinionem D. Thomæ ſequens de principio ſingularitatis, aſſerit ipſum eſſe materiã; ergo ſecundum hanc eius ſententiam dicere quatenus ſingulare eſt dicere quatenus materiale, nam dictio illa, quatenus, notat rationẽ formalem; ſingulare igitur, ſi eſt intelligibile quatenus ſingulare, eſt intelligibile quatenus materiale, quomodo ergo aſſerit eſſe intelligibile vt ſingulare, & negat eſſe intelligibile vt materiale? Argumenta quoque ipſius facile ſoluuntur. Ad primum negamus vt ranque propoſitionem: minor quidem manifeſtè falſa eſt, & petit id, quod probandum erat, nẽpe ſenſum ab intellectu diſſerre per hoc quod primo cognoscit ſingulare; dicimus enim hõ per id ſenſum diſſerre ab intellectu, ſed, pen hoc, quod ſenſus in ſingulari gradum ſiſtit, & ipſum ſolum cognoscit, intellectus verò in eo non ſiſtit, ſed progreditur ad vniuerſale tanquam ad præcipuum, & finale obiectum: ſic enim nec phantafia per hoc diſſert à ſenſu, quod non incipiat ab imaginatione rei præſentis, à qua ſenſus incipit, ſed incipit ipſa quoque à cognitione rei præſentis; & diſſert à ſenſu nõ per hoc, ſed quia imaginari poteſt etiam rem abſentem, quod verò ad rationem attinet, quando dicit, illud eſt primò intelligibile ab intellectu, quo primo diſtinguitur intellectus à ſenſu, quum his ponat eã dictionem, primò, cõſiderandum eſt quomodo eam ſumat; vel enim vtrouique intelligit primitate originis, vt intelligere debet, quia de hac tantum loquimur, & hac ratione maior eſt falſa, non enim intellectus diſſert à ſenſu per id, quod primò intelligit primitate originis, imò in hoc cõuenit cum ſenſu, ſi verò vtrouique accipiat primitatem principalitatis, vera eſt maior, ſed ad rẽ non facit diſſerre namque intellectum à ſenſu concedimus per cognitionẽ vniuerſalis, quod primò, id eſt, præcipue ab eo intelligitur, quod illi dicens, quo primo diſſert intellectus à ſenſu, intelligat quo præcipuo, dicens autem, illud eſt primò intelligibile, intelligat ſecundũ originem, falſa ſic quoque eſt maior; nam præcipue diſtinguitur intellectus à ſenſu per co-

gnitionẽ vniuerſalis, non tamen hoc primũ cognoscit ſecundum originem; quum enim hæc ſit præcipua, & finalis operatio, debet eſſe poſterior cognitione ſingularis, quoniam illa, quæ ad finem dirigitur, debent ipſi fini antere. Ad ſecundum poſſumus negare conſequentiam, quia perfectio, & actus intellectus non conſiſtit in cognitione ſingularis; quòd ſi tueri etiam contendat hanc eſſe actõtionem aliquam, poſſumus totum concedere ad probationem autem falſitatis dicimus intellectum ad cognoscendum ſingulare non indigniſe intellectũ agente, ſed propter abstractionem vniuerſalis; quoniam igitur cognitio vniuerſalium eſt præcipua, & propria operatio intellectus, ſunt ei neceſſaria opera intellectus agentis, & hoc pronuntiat clarè ab Ariftotele in eo context. 10. lib. 3. de Anima: ideo argumentum quoque, quod inde lauellus ſumit, vanum eſt, & nititur præuẽ eius loci interpretationi; Ariftotel. enim cognitionem ſingularis ibi comparat cum linea recta, non cum obliqua, proinde vult ſingulare primò intelligi, non vniuerſale. Plura hæc de re legi poſſunt apud Gregorium Amminemſem 1. Sentent. diſtinctione 3. quæſtione 3.

Declaratio quæſtionis de ordine intelligendi vniuerſalis. Cap. VI.

Hæc de intellectu ſingularium dicta ſunt. Multo maior nos de vniuerſalibus difficultas manet: quum enim alia magis, alia minus vniuerſalia ſint, dubiũ eſt vtrum prius ab intellectu cognoscatur, an magis vniuerſale, an minus; vt an prius in mente noſtra imprimatur conceptus corporis, deinde conceptus viuẽtis, deinde animalis, deinde hominis, & equi, & aliarum ſpecierũ, an e cõtrario, primũ cognoscatur ſpecies, dein genus pinguius, deinde alia remotiora, & poſtremũ omnium id, quod ſupremũ eſt: loquimur autẽ de rõponi tantum, atq; originis ordine, & de ſola cognitione conſula, hoc eſt de prima rudiorum ſimplicium conceptuum impressione in nobis; etenim diſtinctæ cognitionis ordinem arbitratum eſſe iam diximus, ideoq; de ipſo præcepta à Logico tradi; nec vllam vquam dubitauit, quum in adſpicenda diſtinctiorum noticia neceſſarium fit prius vniuerſaliora cognoscere, quam minus vniuerſalia, quæ nequeunt hæc perfectè cognosci, niſi illa ſunt perfectè cognita; eſt enim genus de eſſentia ſpeciei, proinde nõ põt perfectè cognosci ſpecies ignorato genere; igitur neceſſe eſt prius naturam corporis intelligere, quàm naturam viuẽtis, & hanc prius, quàm naturã animalis, & hanc prius, quàm naturas proprias ſpecierum hoc ordine traditã ab Arift. eſſe naturã philoſophiam nos in lib. noſtro de Naturaliſcientiæ.

scientiæ constitutione demonstrauimus, eumque ordinem in 3. context. lib. 1. Phys. aulcultat. ab Arist. propositum esse arbitrat. De hoc igitur distinctæ cognitionis ordine, nos in presentia non loquimur sed de ordine cognitionis confusæ quæ cognoscere potius nos oportet vt tem naturale, & mens nostræ proprietatem quandam cogniri dignam, quam vlla de hoc præcepta tradere, quandoquidem illa, quæ non in nostro arbitrio posita, sed naturalia, & necessaria sunt, sub scientiam potius, quàm sub præceptiones nostras cadere videtur. Præterea neque confusæ notitæ nostræ cum distincta computationem vllam in presentia facturi sumus, quæ id quoque certum sit, confusam cuiusque rei notitiam præcedere distinctæ cognitioni eiusdem rei; dimissa igitur peritior cognitione distincta, solâ confusam consideraturi sumus, & ratione duce inuestigaturi, an cognitione confusâ prius origine, ac tempore cognoscatur a nostro intellectu magis vniuersale, an minus vniuersale.

Scoti opinio & argumenta. Cap. VII.

VARIÆ hæc de re opiniones extiterant, quarum quæ extremæ, & contrariæ sunt, vna THOMAS, altera SCOTI alia verò medie SCOTUS in 1. sentent. dist. 3. q. 2. assertit minus vniuersale, hoc est vltimam speciem, esse primum cognitum ab intellectu nostro cognitione confusâ, & ad id probandum tribus argumentis vtitur. Primum, quod a SCOTUS validissimum esse censetur, tale est: agens naturale satis propinquum patenti sufficienter preparato, atque ideo ad recipiendū, secluso omni impedimento, producit effectum perfectissimum, quem producere potest. proponatur igitur cognoscendus homo in distantia debita constitutus, qui possit mouere, & cognosci & vt corpus, & vt animal, & vt homo; obiectum hoc est agens naturale conuenienter propinquum, nec impedimentum, intellectus autem noster est naturaliter aptus, ac preparatus ad omnem conceptum recipiendum. ergo prius imprimetur in intellectu conceptus hominis, qui a hoc perfectissimus est, potentia namque imprimendi conceptum hominis tanquam validior præualēbit alijs, sicut potentia imprimendi conceptum corporis, & conceptum animalis; itaque prius cognoscetur homo, quàm animal, & corpus. Secundò ita argumentatur SCOTUS si primum cognitum esset magis vniuersale, diuina scientia esset omnium prima secundum ordinem nostrum cognoscendi; consequens falsum est, vt eius inscriptio declarat, inscribitur enim *μητά τή φύσιν*, hoc est, post naturalem scientiam addiscenda; patet consequentia; quia subiectum Metaphysicæ est ens prout ens est, quod est omnium amplissimum, Iacobi Zab. de Anima.

quare esset etiam minus omnium notissimum. Tertio sic: si primum cognitum esset magis vniuersale, maximum tempus interponeretur, antequam a summo genere ad speciem infimam perueniremus, quia trāsēdum est per omnia genera media, quorū aliqua sunt ignota, vt ait Aristoteles in context. 1. 8. 1. primi Metaphysicorum, vbi dicit ignorari proximum genus asini, & equi. Quarto idem sic confirmare possumus: ita se habet species ad genus, vt singulare ad speciem; vt enim singulare sub specie est, & ea de ipso prædicatur in quid, ita species est sub genere, quod de ea in quid prædicatur; atqui indiuiduum cognoscitur ab intellectu prius quàm species, sicut antè ostensum est; ergo etiam species prius, quàm genus. Præterea res iudicantur magis, vel minus tales ex maiore, vel minore propinquitate ad primum tale; atqui id, quod primum omnium intelligitur, est singulare, & illi propinquo est species, quàm genus, ergo prius ab intellectu cognoscitur species, quàm genus.

Thom. opinio & argumenta. Cap. VIII.

THOMAS verò in præmio t. Physic. & in 1. par. Sum q. 85. contrariam sententiam tuetur, primum cognitum cognitione confusâ esse magis vniuersale, eamque probat auctoritate Aristot. in præmio t. Physic. qui eam manifestè pronuntiare videtur, dicens a magis vniuersalibus ad minus vniuersalia progrediendum esse tanquam a notioribus nobis; probat etiam hoc Aristot. ibidem hoc pacto: omne totum cognoscitur prius, quàm partes, tum a sensu, tum ab intellectu; at magis vniuersale respectu minus vniuersalis est totum quoddam, quod etiam Porphyrius asserit in capite de Specie, ergo prius ab intellectu cognoscitur id, quod magis vniuersale est, quàm id, quod minus. Vtitur præter ea THOMAS tali argumento, quo huiusce rei rationem, & causam adducere videtur: in ens nostra, quando nascimur, est sicuti tabella abraâ, in qua nihil descriptum est, non potest igitur a perfecta ignorantia ad perfectam scientiam transire, nisi per media, atqui perfecta cognitio est cognitio infimæ speciei, cognitio verò vniuersalium est confusa, & potentialis. quia cognitio animalis est hominis cognitio potestate, & confusè, debet igitur auipicari ab vniuersalioribus, quorum cognitio confusior atque imperfectior est, deinde per differentias descendere, donec plenam, & perfectam vltimarum specierum cognitionem adipiscatur, harum enim perfecta cognitio est finis nostræ contemplationis. Experimenta quoque hoc comprobant: nam multorum animalium, ac multarum stirpium speciei, & naturam propriam ignoramus, genus tamen cognoscimus, & inter genera

Iacobi Zabarellæ Patavini

illud magis cognoscitur, quod communius est: cuius nulla alia esse videtur ratio, quam quod facilius cognitu est genus, quâ species, proinde et prius cognoscitur; nâ id, quod facilius cognitu est, prius tempore cognoscitur, quam cognitio nostra à facilioribus incipiat. Præterea, idem confirmatur exemplo illo vulgato animalis à remoto loco venientis: primum enim non cognoscitur, nisi ut corpus, quia discernere adhuc non possumus an sit animal, an corpus aliquod inanimatum; postea verò propinquius factum cognoscitur esse animal, at non discernitur an sit homo, an equus, an asinus. postea verò cognoscitur etiam ut homo: quoniam igitur ex iensione intellectus fit, eodem ordine debet intellectus viueritalia intelligere, quo à sensu singularia sentiuntur; à sensu autem illud cognoscitur primum ut hoc corpus, deinde ut hoc animal, tandem verò ut hic homo; similiter ergo ab intellectu debet primum cōcipi corpus, deinde animal, tandem verò homo. Horum autem argumentum vis & efficacitas postea, quum huiusce rei veritatem declarabimus, diligentius expendetur.

Genus opinio, & prædictarum opinionum conciliatio. Cap. IX.

HAs duas contrarias D. Thomæ, & Scoti sententias M. Antonius Genua præceptor meus putavit media quadam opinione posse conciliari: dixit enim distinguendam esse cognitionem, duplex enim est, vna actualis, altera habitualis actualis cognitio est quælibet prima cuiusque rei apprehensio exphantasmate oblato intellectui, & ipsium mouente actu habitualis verò est quedam naturalis aptitudo, & propensio tum reum cognoscibilem, ut ordine quodam ab intellectu recipiantur, tum ipsius intellectus ad eas ordinatim recipiendas: hac distinctione constituta dicebat D. Thomæ & Scotum cōcordes esse, quâ ambo dixerint cognitione cōfusa actuali primum cognitum esse speciem infimam, cognitione autem confusa habituali primum cognitum esse id, quod est maximè vniuersale: hanc Scoti sententiam fuisse facile ostendebat, considerando ea, quæ à Scoto dicuntur in prædicta sua quæstione, ibi namque Scotus dicit, si cōsideremus aptitudinem seu habituatē intellectus ut ab objectis perficiatur, & ipsarum quoque rerum aptitudinem ut ipsam perficiant ordine quodam, is ordo talis est, ut prius communes conceptus sint imprimendi, quâ minus communes, natura enim in omnib. progreditur ab imperfecto ad perfectum: at quando accedit intellectus ad actum ipsum apprehendendi, & cognoscendi, perturbatur hic ordo, & impeditur à facultate motrice infimæ speciei, quæ

validior est, quam eius singularis validius moueat sensum, proinde facit ut prius in intellectu imprimatur species quâ genus: quare dubitandum non est vtrunque dictum manifestè à Scoto fuisse prolatum. Quòd verò est D. Thomas vtrunque protulerit, ostendere nitentur considerando ea, quæ ab ipso, dicuntur in prædicto proœmio t. Physic. nam ibi in cont. 5. D. Thomas asserit hoc nomen, homo, notius nobis esse, quâ partes definitionis, animal, & rationale, quare concedit hominem esse nobis notiozem cognitione confusa, quâ animal, respicit enim actuale cognitionem, quæ etiam Scotus respexit: quando autem dicit vniuersalius esse nobis notius, respicit habituale cognitionem, non amplius actuale, ut eius verba declarant, inquit enim intellectum tendentem ad perfectionem adificendam auspicari primum à cognitione rerum vniuersaliorū, quæ imperfectiores sunt, & ab ijs ad minus vniuersales transire, donec ad infimam speciem, quæ perfectissima est, perueniat: sic autem D. Thomas denotat cognitionem habitualem, quum consideret naturalem illam intellectus habituatē ut ordine quodam diuersos habitus adificatur, quæ consentanea etiam est ipsi nature, quæ in operando procedere semper solet ab imperfectioribus ad perfectiora: Sed hæc dicēs Genua videtur ponis in omnibus ad vnguem sequi opinionem Scoti, & niti ad eam trahere verba Thomæ, quâ aliquid medium, quo illi concilientur, adducere: Scotus enim in illa sua quæstione tum vtitur, illa ipsa distinctione notitiæ actualis, & habitualis, tū hæc tria dicta probat, cognitione actuali confusa primū cognitū esse minus vniuersale; cognitione actuali distincta primum cognitum esse magis vniuersale; cognitione habituali primum cognitum esse magis vniuersale; quæ omnia sequēs Genua nititur ea D. Thomæ attribuere. Attamen primum dictum a sententia D. Thomæ alienissimū est, qui absq. dubio putauit cognitione actuali confusa primum cognitum esse magis vniuersale: dicēs eam mentem nostrā nati ut tabellam abrahæ, in qua nihil scriptū est, & auspicari a conceptibus imperfectioribus, non solam aptitudinem respicit, sed actū ipsum apprehendendi, hanc enim vult esse aptitudini consentaneam, ita ut, quo ordine aptus est intellectus res apprehendere, & quo ipsæ sunt aptæ apprehendi, eò ipso apprehendantur ab intellectu, neque vllam impedimēti mentionem facit; contra verò Scotus inquit actum aptitudini contrarium esse propter impedimentum illatum a magna vi motrice speciei, quod quidem neq. a D. Thomæ dicitur, neque videtur esse consentaneum rationi, quia natura nihil frustra facit, quare non debuit menti nostræ tribuere hanc naturalem aptitudinē ut certo ordine res cognoscat, si nunquā seruandus hic

ditus hinc ordo erat, sed potius contrarius; sed enim in proposito illa naturalis nunquam ducetur ad actum, quod dicendum esse non videtur. Neque verba Thomæ in contextu priorum Physic. id. quod Genna exitimavit, significare possunt ibi naq; & D. Thomas, & Arist. speciem considerant tanquam totum definitibile, quod dicitur notius esse partibus definitionis, hoc autem dicere nihil aliud est, quam dicere speciem prius cognosci confusè, quam distinctè, quod quidem clarum est, & à nemine unquam negatum: ideo animaduertendum est à nihil respectu hominis posse duobus modis considerari, uno modo vt eius pars essentialis; qua ratione homo vt totum confusim notius est animal, vt parte, idq; ibi significare D. Thomæ voluit, vt legitibus manifestum est: Altero autem modo, vt totum potentèlè contritens hominem vt partem, in quo sensu ibi non accipitur: sed putat D. Thomas genus ita acceptum vt totum quoddam consulum, esse prius cognitum cognitione confusa, qua specie, quod tamen Scotus negat, hoc autem est, vt quo nunc est nobis proposita disputatio; quare D. Thomas, & Scotus hæc in re concordet non sunt.

Zimara, & Achillini opinio. Cap. XI.

Marcus Antonius Zimara, & Alexander Achillinus prædictis argumentis moti in medium quandam sententiã incidentes, quam tutissimã esse existimant: dixerunt enim & D. Thomæ, & Scoti opinionem vniuersè sumptam vt ranque falsam esse, veram tamen esse vt ranque vt particularem, quia in quibusdam notum prius est magis vniuersale, in quibusdam vero minus vniuersale, proinde nullam certam vniuersalem regulam de primo cognito tradere posse: ideoque errasse D. Thomã dicentem in omnibus primum cognitum esse magis vniuersale, errasse etiam Scotum, putantem minus vniuersale in omnibus esse primum cognitum, quãquã (dicunt) minus errant D. Thomam, quia scopus euenit, vt magis vniuersale sit primum cognitum, quã vt minus vniuersale. Quod autem vt ranque cõtingat, probant sic: multi cognoscunt id, quod offertur, esse herbam, sed quãnam herbe species sit, ignorant, & cognoscunt aliquid esse animal, quæ verò animalis species, ignorant; tunc igitur est illis prius cognitum magis vniuersale, quã minus vniuersale, quandoque tamen contrariũ contingit, nam Arist. 7. Metaphysic. cõtextu 28. inquit aliqua genera media ignorari, vt proximi genus equi, & asini, tunc igitur notior est species, quã genus, quum species equi, & asini cognoscatur, proximum autem eorum genus ignoretur. Huius diuersitatem causam refert

Zimara in sententiã: omnis enim intellectualis

cõgnitio à sensu pender, sensilia verò, quæ per se, & proprie sentiuntur, accidentia sunt, ideo est horum varietate prouenit in intellectu hæc diuersitas; quando enim accidentia generis sunt magis sensilia, quã accidentia speciei; tunc prius cognoscitur ab intellectu genus; quã species, quando autem magis sensilia sunt accidentia speciei, quã accidentia generis, prius cognoscitur ab intellectu species quã genus, magis enim sensilia sunt accidentia propria equi, & asini, quã accidentia proximi eorum generis, ideo prius cognoscitur intellectui hæc species, quã illud genus. Hæc sunt horum sententia, quæ quantum in re veritatè habeat, postea re cognita intelligitur.

Nostre cognitionis distinctio. Cap. XI.

In hæc difficultate, & sententiarum varietate vt veritas manifesta fiat, & aliorum errores cognoscantur, necessarium autem omnia est rectè distinguere, ne in ambiguitate, in quam plures inciderunt, nos quoque labamur; etenim in hoc plures defecisse arbitror, quod non bene distinxerunt, illa naq; , quæ multi vsi sunt, cognitionis nostre distinctio, in actualem, & habitualem, reprehensione non vacat: quãquam enim hominũ impositiones, & appellationes arbitrarie esse videntur, cõuenit tamen à propriis vocabulorum significationibus non recedere, quod illi fecerunt, dum cognitionem habitualem impropre ad modum ab eis acceptam, ab actuali distinxerunt: quem ad modum enim potentia acquirendi habitum non rectè habitus nominatur, ita neque aptitudo intellectus ad habitum ordinatum comparandus rectè appellatur cognitio habitualis, quum neque ad huc cognitio sit, neque habitus vllus in intellectu insit, sed rectius potentialis appellaretur. sic enim opponi posset cognitioni actuali, quoniam actus non habitus opponitur, sed potentia: quæ autem proprie sit vocanda habitualis cognitio, postea considerabimus: nunc dicimus nil aliud sua illa distinctione eos significasse, quã nostram cognitionem vel actualem esse, vel potentialem, constat enim eorũ pro potentiali habitualem accepisse: vnde aliorum ipsorum errorem colligimus, quod de vtraque cognitione duo contraria dicta protulerunt, quum tamen idem de vtraque affirmandum sit, quoniam, vt paulo ante dicebamur, nulla naturalis aptitudo potest esse frustra, aptitudo autem nostri intellectus ad res certo ordine intelligendas nõ potest esse potentia logica, quum insit intellectui etiam nobis non cogitantibus proinde ad actum ducenda est, ita vt cognitio actualis eodem ordine acquiratur, quo naturaliter apta est acquiri, & debita ieruenit consonantia in rebus naturæ; idem ergo esse debet ordo cognitionis actualis, & cogni-

O o o 4 tionis

Iacobi Zabarellæ Patavini

tionis potentialis, quam illi (satis improprie ha-
bitualem appellauerunt: propterea nos dimissa
potentiali solam actualem considerabimus,
quam de vtriusq; ordine idem sentiendum sit,
& hæc oportuniorè partitione ita diuidemus;
omnis nostra actualis cognitio vel confusa est,
vel distincta: quæ aut vtraq; sit, docet Arist. in
intro libro 2. Poster. Analyt. nam rei simplicis
cognitionem habemus confusam quando cog-
noſcimus ipsam esse, & ignoramus quid sit;
distinctam verò quando etiam quid sit cogno-
ſcimus; rem autem complexam confusè cogno-
ſcere est ignorata causa nosse solum quod sit, distin-
ctè verò est cognoscere propter quid: vtraque
hæc adhuc duplex est, & hæc distinctione om-
nem tolli difficultatè arbitror: sed etiã in sola
confusa notitia considerari satis est, quum de
hac sola sit nobis propofita disputatio; eãdem
enim distinctionem etiam distinctæ cogniti-
oni accommodare quisq; facillè poterit: certum
est actualem nostram confusam rei simplicis
notitiam duplicem esse, vel enim est prima rei
apprehensio, quam antea nunquam cognoui-
mus, vel est actualis cognitio rei etiam prius
cognitæ, quãdo enim mathematicus à somno
excitatus incipit contemplari aliquod theore-
ma mathematicũ, est quidem illa actualis cog-
nitio illius rei, non est tamen prima eius ap-
prehensio, quia ille iam pridem theorema illud
apprehendit, & eam rem sapientiã illud intel-
lit: prima autem conceptum impressio ma-
gnæ ex parte in pueritia fit; ordinatim enim
res, quæ à sensibus intellectui offeruntur, ap-
prehendere incipimus, quas prius non cogno-
ueramus, licet eam cognoscendi ordinem in
illa etate nõ aduertamus, in singulo enim no-
strum necesse est aliquãdo primum fuisse im-
pressum conceptum animalis, conceptũ equi,
conceptũ bouis, & alios omnes, idq; vt pluri-
mum in pueritia factum est, euenit tñ vt etiã
adulſis, ac sensibus offerantur res aliquæ eis an-
tea proutis incognitæ, proinde consili earum
conceptus tunc primũ in illoꝝ animis imprin-
tantur, quum prius nulli proutis earum no-
titiã habuerint. Quum ergo ita rem se habere
manifestum sit, si. ear nobis hanc disti-
nctionem proponere tũ rei, tum vocabulorum
significationi maximè cõsistentem: cognitio
nostra actualis confusa duplex est, vna origina-
lis, altera verò habitualis; rectius enim habitua-
lis appellatur illa, quæ fit ex habitu iam pridem
acquisito, vt qñ ego equum actu intelligo, cuius
notitiã iam pridem in pueritia acquisiui,
quam meta aptitudis ad habitum cõparandos;
intellectus enim postquam contraxit habitus,
percipit res actu contemplari, quãdo vult, ideo
eam actualem cognitionem, quæ fit ex habitu,
voco in presentia cognitionem habituaalem:
sed quando primum concepti animo equum,
illa fuit prima origo impressionis illius conce-

ptus, eamq; in presentia appello cognitionem
originalem: quare actualem non accipio vt ab
habituali distinctam, sicut eam Scotus, & alij
acceperunt, sed vt communem originali, & ha-
bituali, quum vtraque actualem esse manifesta-
tum sit; nec dubito quin omnes iudicijõs vtrũ
nostram hanc & habituaalem, & actualis notitiã
acceptiõnem tanq; maximè propriam, & rei,
ac vocibus ipsis conuenientè approbatur sint,

*Quodam sit primum cognitioem cognitione actuali origi-
niali confusa. (sp. xli.)*

HAc distinctione constituta puro totã hu-
iuscõ rei veritatẽ tribus assertionibus con-
tineri, quarum prima de cognitione originali
talis est: primum cognitione actuali originali
confusa est maximè vniuersale, vt rectè sen-
sit D. Thomas, & cum eo Averroes, & Græci
omnes, quam sententiã defendit etiã Ioa-
nes Gàdaucensis aduerſus Scotum in sua quæ-
stione in proœmio i. Physic. Probatur assertio
hæc multifariã: primum quidem auctorita-
te, & ratione Arist. in eo proœmio, quam su-
perius quoque considerauimus; sed ea nunq;
accuratus est perpendenda; Arist. enim eo in
loco inquit à magis vniuersalibus ad minus
vniuersalia progrediendum esse tanquã à no-
tioribus nobis, & rationem adducit, quoniam
omne totum, & consilium notius nobis est,
quã partes. Nõ latuit Scotidã locus ille, qui
responderunt Arist. ibi loqui de ordine cog-
nitionis distinctæ, quam in ea scientia traditurus
erat, proinde locum illum Scoto non obesse,
quoniam etiã Scotus fateatur cognitione disti-
cta prius esse cognitum magis vniuersale, quã
minus vniuersale: sed de cognitione cõfusa ni-
hil ex eo loco colligi, quum de ea ibi Aristotel.
non loquatur. At hoc dicentes, significat quod
Arist. & eius artificium non intelligere, sed
breuiter declaro Aristotel. ibi in 4. cõtext. pro-
ponens ab vniuersalibus ad particularia progre-
diendum esse, vtique significat ordinem cog-
nitionis distinctæ: proponit enim ordinẽ seruan-
dum in tractandis reb. naturalibus, quarum cog-
nitionem tradendam sibi propoluit nõ con-
fusam, sed distinctam; hanc enim res adhuc
non habuerunt, sed eam ex lectiõne librorum
Arist. adpiscimus; Poitea verò probans Arist.
illam cõclusionem, assumpsit eam minorem,
vniuersalibus est nobis notius, quam tribus ar-
gumentis confirmatur, nec potuit intelligere
alio modo notius, quã cognitione confusa,
quod manifestum est in tribus illis argumentis:
totum enim est notius sensui, quã partes cog-
nitione confusa nomen est nobis notius, quã
definitio, cognitioem confusa, vt etiam expres-
set ibi Aristot. testatur, dum inquit nomen si-
gnificare totum quoddã confusè prima quo-
que puerorum cognitio quando omnem vi-
dum vident patrem, & omnem sententiã ma-
trem,

tem est cognitio confusa: itaq; si conueniens, & valida esse debeat illa triplex minoris propositionis probatio, non potest minor illa intelligi, nisi de cognitione confusa. Præterea, dicens ibi Arist. in cõtext. 4. vniuersale esse totum quoddam, & multa continere vt partes, confusam cognitionem denotat; id enim quod accipitur vt totum confusum, & prius notum, quam partes, non est nisi confusa cognitum, quum adhuc ignorentur partes; in ordine autem cognitiõnis distincte animal genus non modo vt totum cognoscitur prius, quàm species, verum etiam vt singularium specierum pars essentialis: quod quidē Arist. ibi non considerat, quia sumit totum cõe vt confusè tantum cognitum. Patet igitur Arist. probantē ex ea minore conclusionem positam in initio illius 4. cõtextus, argumentum à confusa cognitione ad distinctam, quam in ea scientia tradere vult, ordinem enim seruandum in tradenda perfecta scientia rerum naturalium confirmat ex ordine cognitionis nostræ confusæ, tanquam ex ordine nostro addiscendæ naturali probans ordinē artificiosum: nam, quemadmodum in initio dicebamus, ordo, quo distinctam rerum notitiam comparamus, artificialis, atq; arbitarius est, ordo autem, quo à puentia per sensus cognitionem rerum confusam acquirimus, naturalis est: quoniam igitur hic confusæ cognitio nis ordo eiu modi est, vt prius cognoscamus ea, quæ magis vniuersalia sũnt, postea verò illa, quæ sunt minus vniuersalia; ex hoc inferit Arist. talem esse debere etiam ordinem distincte cognitionis, quem in ea scientia seruaturus erat: vult autem ea ratione significare, artem debere in hoc naturam inuari, nempe vt ordo artificialis, quo ad rerum scientiam adipiscendam vtamur, sequatur mentis nostræ propensionem naturalem; itaq; eorundem ad rerum scientiam capesendam progrediamur, quo ipse naturaliter, ac sine artificio nostro res apprehendit: sic enim ordinem doctrinæ sequi ordinem rerum naturalium docuimus aliis in libris de Methodis; quod autem Arist. ab ordine cognitionis confusæ ad ordinem distincte cognitionis argumentetur, ex eo etiam patet, quod distincta cognitio et magis vniuersalia, & minus vniuersalia eo in loco incognita esse statuuntur: quando ergo inquit Arist. vniuersalia esse nobis notiora, non potest intelligere nisi cognitione confusa. Alio quoq; argumento hæc prima nostræ assertio confirmari potest, quod à Scoto adducitur in sua questione prædicta ad suam vltimam opinionem, nec vidit Scotus illud contra ipsum facere, & D. Thomæ opinioni suffragari; imò ego arbitror hoc esse validissimum omnium argumentorum, quæ a duersis Scotum pro sententiâ nostrâ aduersari possunt, etenim vera huius nostræ assertio nis ratio, & æquata causa eo argumento ad-

ducitur: Scotus ita argumentatur illud est facilius intellectio nis, quod est facilius abstractio nis; species est facilius abstractio nis, quæ genus: ergo species est facilius intellectio nis, proinde est prius cognita, quam genus; in eo enim consentire omnes videntur, quæ, quæ faciliora cognitu sunt, prius etiam cognoscantur, idque verissimum est, vt postea dicemus; maior propositio clara est eo fundamento constituta, quod vniuersalium intellectio est abstractio quædam, vel non sit sine abstractio nis; minorem ita probat: illud facilius abstrahitur, quod à paucioribus separatur; at species à paucioribus separatur, genus verò à pluribus; ergo species facilius abstrahitur, quam genus: maior manifeste esse videtur, minus vt probatur, quia species abiungitur mente à rebus accidentibus indistinctibus, genus verò separatur & ab eisdem; & ab ipsa quoque speciei natura, & quanto iugiter in categoria genus fuerit, tanto à pluribus separabitur, nempe ab omnibus eo intentionibus; corpus igitur est difficillime abstractio nis, homo verò, & equus facillime. Hoc Scoti argumentum manifeste ipsi aduersatur, & merito quod multi eius fallaciam non animaduertunt; nam in specie sunt aggregate plures conditiones, & coniunctæ plures differentie, quæ in genere, omnes enim conditiones quæ actus sunt in animalibus, sunt etiam in hominibus, & alie præter eas, ideo si animal ab homine abstrahere velimus, oportet vt conditiones hominis proprias relinquamus, reliquas verò communiores accipiamus: quare species maiorem habet compositionem, quàm genus, & genus est simplicius speciei: quoniam igitur abstrahere est aliqua speciem dimittis alius, certum est difficultatem abstractionis consistere in accipiendo plura relinquendo pauca, non in accipiendo pauca relinquendo plura: proinde in abstractione speciei vltime verum est id, quo à Scotis dicit, pauca relinqui, sed hoc non facit abstractionem faciliorem, vt ipse sumit, sed potius difficultiorem, nam si pauca relinquuntur, plura sumuntur, quoniam igitur in infima specie sunt coniunctæ plurimæ differentie, & conditiones, in supræmo autē genere pauca, ideo difficillima est abstractio infimæ speciei, summi verò generis facillima; id igitur deceptus est Scotus, quod ex paucitate iudicans abstractionis facilitatem, paucitatem accepit eorū, quæ relinquuntur, quum eorum, quæ sumuntur, accipere debuisset; si nãque aceruus lignorum proponatur, ex quo sint aliqua accipienda, & aliqua relinquenda, certum est facilitatem auferendi consistere in paucitate eorum, quæ accipiuntur, non eorum, quæ relinquuntur; nam facilius est pauca quædam auferere relinquendo multa, quàm auferre multa relinquendo pauca. Videtur autem Scotus hoc argumentum vniuersaliter fundamentum hoc, quod intellectus ab-

strahens

Iacobi Zabarellæ Patauini

fratres hoc ab alijs, debet cognoscere illa alia, quæ abstrahit. Sic enim videtur abstractionis difficultas consistere in multitudinem eorum, quæ rechaerunt: sed id minime verum est, & aduerterat propria nature abstractionis, & significationis huius vocis. Abstrahere; nil enim aliud est abstrahere, nisi apprehendere vnum non apprehensum alijs. Vt abstrahere animal ab homine, nil aliud est, quam solam animalis naturam in homine contemplari, propria hominis natura non considerata: est igitur necessaria abstractionis conditio, vt in ipso abstrahendi actu reliqua non cognoscant, & id solum quod apprehenditur, intelligatur, quia si in illo actu alia quoque cognoscantur, nulla sit abstractio. Ideo si accepta maiore propositione argumetur Scoti, minorem illi veriorum subiungamus, fiet argumentum efficacissimum ad eius sententiam oppugnandam, nostram vero, ac D. Thomæ demonstrationem illud est facilioris intelligentis, quod est facilioris abstractionis, at genus est facilioris abstractionis, quam species, ergo est facilioris intelligentis, proinde prius cognoscitur quam species. Videtur etiam sententia hæc consona esse opinioni omnium antiquorum philosophorum, omnes enim putant facillimum esse rerum convenientiam cognoscere, differentias autem, difficultimum, qui enim omnes rerum differentias, quibus inter se discrepant, cognoscit, is rerum omnium scientiam habet, facilius ergo vniuersalia cognoscimus, in quibus res conueniunt, quam propria, quibus differunt idem, etiam quotidie experimur, nam ego aliqui vidi piscem quandam, quæ putauit esse auratum piscem, tamen piscatores dixerunt non esse piscem auratum, sed aliam quandam speciem, ego igitur solem convenientiam illius piscis cum aurato animaduerti, differentiam autem non animaduerti: sic pueri conuenientiam asini cum equo, & mulo cognoscunt, sed eorum differentias non discernunt: nos quoque adulti cognoscimus ex loco valde remoto conuenientiam equi, & asini, & muli, differentiam vero conspiceret non possumus, nisi propinquiores simus, facilius igitur conuenientiam cognoscitur, quam differentiam. Possimus præter argumentum sumere ab ordine sententiæ, quoniam enim omnis nostra intelligentia a sensu originem sumit, necesse est, vt qualis est sensus, talis sit et ordo intelligendi, præsertim cognitione consulti, de qua nunc loquimur, sciendum itaque est illa, quæ propriè, ac per se sentiuntur, accidentia esse, substantiam autem non sentiri per se, sed per accidens, vt ait Arist. in 2. lib. de Anima, exsunt autem accidentia omnia in substantijs indiuiduis, & quia in eisdem latens etiam natura omnes communes, ideo accidentium quoque hoc est discernim, quæ alia insequuntur naturam communiorum, alia naturam minus communium enim & auctori co-

petit omni videnti, proinde huiusmodi non petit quatenus habet in se naturam vniuersalem, sentire autem non nisi animal. & hinc homini quatenus habet animalis naturam, solum verò homini tantum, & hinc homini quatenus est homo, conceptus igitur confusus res vniuersalis in intellectu non fit nisi ex sententiæ accidentium illius vniuersalis a sensu facta videtur autem omnis natura communis in singularibus latens habere necessario aliqua accidentia sententiæ eam insequenti, neque dicendum est dari genus aliquid, eius nullum sit in singularibus sensibile accidens, vt significat Arist. in lib. 2. Prorum Analyt. ca. vltimi namque videtur conuenire naturam omnem relinquere aliquid in corpore vestigium sui, per quod cognoscatur, esse enim reprehendenda natura, si aliqua communem naturam in rebus sensibilibus potuisset, quæ nullam haberet sensibilem affectionem, per quam confusè saltem cognosceri potest: argumento esse potest animæ nostra rationalis, quæ maxime omnium formarum, materiam informantium elata est super materiam sensibiles tamen habet operationes, per quas in homine cognoscitur, vt docere, & loqui, & manibus ad plurima opera vt, sunt etiam multos organum intellectus, non quidem ad cognoscendum, sed ad agendum: ipsa quoque prima materia, quamuis a sensibus remotissima, hisque maxime abscondita, habet tamen in corporibus aliqua sensilia accidentia, vt quantitatem, & mutabilitatem, per quam ab Arist. demonstrata fuit: hinc colligimus, singularia non solum infimæ speciei singularia esse, sed omnium quoque superiorum generum: Societas enim non solum est hic homo, verum etiam hoc animal, & hoc viuens, & hoc corpus, omnia igitur singularia, quæ in aliqua natura communi conueniant, necesse est vt aliquibus etiam communibus accidentibus participant, quæ illam insequantur, & sint tantquam sensilia illius signa, atque vestigia. Hæc quum ita sese habeat, rationi consonum, imò etiam necessarium est, vt accidentia vniuersaliorum facilius sentiatur, proinde etiam prius, quam accidentia minus vniuersalia, quo fit, vt etiam intellectu prius offerantur magis vniuersalia quam minus vniuersalia: hoc autem probatur tum extensionem, tum intensiorem motionis considerando: extensionem quidem, quia illud magis mouet, quod sepius mouet, atque accidentia corporis sepius offeruntur sensui, quam accidentia animalis, & accidentia animalis sepius quam accidentia equi: nam accidentia corpori offeruntur sensui in omnibus corporibus tam animalis, quam inanimatis; accidentia verò animalis in solis animalibus, sed non minus in equo, quam in cane, & in leone, & in alijs, accidentia verò equi in solo equo: patet autem in omnibus hæc veritas, & multiplicata ratione

actione prodire aliquid, quod ex vico actu
 prouenire non potest, nam multe guttæ
 tuant lapidem, quem necq; vna, neque pau-
 ciores cauerent, itaque accidentia rerum commu-
 niorum magis agunt in sensum actione extrin-
 siva, quam in accidentia rerum minus commu-
 niorum, proinde cõceptus vniuersaliores sepius
 offeruntur in intellectu, & magis ipsum mouet,
 quam conceptus minus communes, quamo-
 brem si tor actuales motiones ad imprimendũ
 cõceptum requiruntur, quibus pauciores non
 imprimereat, necesse est vt prius conceptus
 communiores quam minus communes in in-
 tellectu imprimantur. Dico præterea acciden-
 tia rerum communiorum magis agere in sen-
 sum intentione actionis, quam accidentium
 minus communium, propterea quod acci-
 dentia vniuersaliorum simpliciora sunt, & pau-
 ciores differentias continent, accidentia verò
 minus communium plures differentias com-
 prehendant, etenim ex necessitate continent
 omnes differentias vniuersaliorum, nam diffe-
 rentia, qua distinguitur animal a planta, com-
 prehenditur ab ea differentia, qua distinguitur
 equus ab asino: ideo qui cognoscit accide-
 tia, quibus differt equus ab asino, necesse est vt
 simul cognoscit accidentia, quibus differt ani-
 mal a planta, non tamen è contrario, quia po-
 test in equo discerni differentia, qua differt a
 planta, & illa ignorari, qua differt ab asino, quod
 idem in intellectu contingere necessarium est:
 nam conceptus animalis simplicior est, quam
 conceptus equi, & esse potest sine illo, at con-
 ceptus equi maiorem habet compositionem,
 quam necessarium continet actu conceptum
 animalis, siquidem equus est essentialiter ani-
 mal, ideo cõceptus inferiorum in categoria,
 vt etiam Scotus asserit, in superiorum conce-
 ptus resoluntur: quoniam igitur facilius ap-
 prehenditur vnum, quàm duo simul, necesse
 est vt facilius cognoscatur animal, quàm equus,
 animal enim est animal, & non est equus,
 equus verò est actu & equus, & animal: hoc
 autem experientia manifestè comprobatur;
 nam pueri primum non distinguunt equum
 ab asino, neque a boue, sed eos omnes eodem
 nomine boue, vocant, quia rudem illam ani-
 malis figuram, & motũ conspicunt, videntq;
 illud commune accidentia, quod in omnes cur-
 rum trahunt; at particularia lineameata figu-
 ræ singulorum, & particulares motuum condi-
 tiones, nondum dicuntur, hæc namque diffe-
 rentiæ continent illas, quare maiorem iudican-
 di vim in sensu requirunt, vt videantur. Hinc
 sumi potest ratio erroris Scoti: ipse enim iudi-
 cabat agens validius ad agendum ex maiore
 eius perfectione, quod quidem verum nõ est,
 sed agens validius esse iudicatur ex maiore eius
 proportionẽ cum patiente: hoc est, ex maiore
 conuenientia potentie actiue, cum potentia

passiua patientis, in insilio autem totus nostrę
 cognitionis omnes animi nostri facultates ru-
 des & potentes sunt, ideo illa, quæ sunt ru-
 dia, & potentia, facilius in animo imprimun-
 tur, quia maiorem habent proportionem, &
 conuenientiam cum facultate recipientis, &
 quia facilius est vnum imprimere, quàm plu-
 ra sic enim videntur etiam ignem calidissimũ
 agentẽ in aquam non statim imprimere om-
 nes simul gradus caloris, sed vnũ, deinde alium,
 donec imprimat omnes: huius autem difficul-
 tatis ratio sumitur ex ijs, quæ alius de intelle-
 ctu, ac de sensu diximus: cognoscunt enim nõ
 solum patiẽdo, sed etiam agendo, hoc est,
 receptam speciem iudicando: vis autem iudi-
 catrix in principio debilis est, nec potest illa sta-
 tim iudicare, quæ plures differentias continet,
 sed prius iudicat singulas differentias, & per gra-
 dus peruenit ad cognitionem perfectam, qua
 omnes simul differentias comprehendit; nihil
 enim aliud est cognoscere primo corpus,
 deinde viuens, deinde animal, deinde equum
 nisi ordine quodam vt in his omnibus con-
 ceptibus, qui in equo sunt, apprehendi-
 dere autem animal est apprehendere simul
 corpus, & animal. & hæc abstrahere natura
 equi, sed apprehendere vt equum, & omnes
 simul apprehendere, quoniam equus est essen-
 tialiter, & corpus & animal. Demonstratur ita-
 xim è huiusmodi rei veritas argumento illo vul-
 gato, nec tamen a plerisque satis intellecto,
 quod sumitur ab homine procul veniente;
 primum enim cognoscitur vt hoc corpus, de-
 inde vt hoc animal, tandem verò vt hic ho-
 mo, sensus ergo prius discernit accidentia cõ-
 muniõrum, deinde accidentia minus commu-
 nium, quare mens quoq; in intelligendo eun-
 dem ordinem seruat. Multi tamen putant ar-
 gumentum hoc debile esse, & facile solui, di-
 cendo sensum ob nimiam distantiam tunc de-
 cipi, ideoque non esse sumendum argumen-
 tum ab hoc exemplo, in quo anima in iudican-
 do decipitur, sed ponendum esse obiectum in
 distantia conueniente, vbi nõ decipitur, quia
 tunc manifestum erit illud idem mouere pri-
 mum vt hunc hominem, non vt hoc corpus.
 Sed qui hoc dicunt, huius argumenti vim nõ
 percipiunt, quod si bene intelligatur, insolubi-
 le est, & est demonstratio à posteriori: ipsi au-
 tem decipiuntur, dũ dicunt in prædicto exem-
 plo sensum decipi, decipitur enim quando exi-
 litur esse aliquid, quod non est, in hoc au-
 tem exemplo quando res illa primum iudica-
 tur vt corpus, sic creditur esse id, quod est, non
 est ergo decipitur, sed est imperfecta, & confu-
 sa cognitio vt autem huius argumenti effica-
 citas intelligatur, ita argumentor: id quod va-
 lidius

Iacobi Zabarella Patavini

lidius monet sensum, prius etiam ipsum mouet, atque accidentia corporis validius sensum mouent, quam accidentia animalis, & hominis, ergo accidentia corporis prius sentiuntur maiorem negare nemo potest. Scotus quoque hac eadem virtute minore ita probat: quando pluribus agentibus idem offertur impedimentum, à quo vnum ex eis non prohibetur ne agat, cetera verò prohibentur, id, quod prohiberi non potest, validius agit, & vt hic homo, nimia autem illa distantia est vnum & idem impedimentum his omnibus oblatum, ab eo tamen non potest impediri quin moueat vt corpus, impeditur autem ne moueat vt animal, & vt homo; ergo validius agit vt corpus, quam vt animal, vel vt homo, & huius ratio iam declarata est superius: argumentum igitur efficacissimum est, & solui non potest.

De primo cognō cognitiōne habituali confusa. Cap. XIII.

DE illa verò actuali cognitione, quæ sit ex habitu prius acquisito, aliud est asserendum, hæc autem fieri duobus modis potest: quum enim in intellectu nullus maneat impressus cōceptus, sicut alibi demonstrauimus, non potest intellectus intelligere actum, nisi a phantasmate moueatur; phantasma autem vel est productum ab obiecto externo præsentem, vel ab imagine prius impressa in memoria absque præsentia externi obiecti: itaque si externum obiectum abiens esse statuitur, & intellectus iam habens habitum intelligat ex motione facta à phantasmate iam seruato in memoria, profero hanc assercionem, quæ ex tribus propositis ordine secunda est, de hæc habituali cognitione nihil certi pronūciari potest, sed tum magis vniuersale, tum minus vniuersale potest esse primum cognitōm: huius ratio in promptu est, quia intellectus iam statuitur contraxisse omnes habitus, tam communiores, quam minus communes, & potest eos contemplari quando vult, & e ordine, quo vult; ideo vir sapiens postquam à somno exciatus est, potest statim naturam corporis contemplari, vel naturam animalis; vel naturam equi, & aliam quamlibet, cuius contemplandæ habitum iam acquisiuerit. Tertia demum assercio est: cognitione habituali, quæ fiat ex oblatione obiecti materialis externi, primum cognitōm est minus vniuersale, cuius accidentia mouere sensum possunt, vt si statuitur me lampridem cognouisse & corpus, & animal, & hominem, & mihi in distantia conueniente offeratur homo, ita vt sensum mouere possit & vt corpus, & vt animal, & vt homo, mo-

uebit primum vt homo, quod est dicere, mouebit secundum hæc omnia simul: quod si distantia tanta sit, vt mouere possit vt corpus, & vt animal, non tamen vt homo, mouebit primū vt animal, & ita quodlibet externū obiectum, quod sensui offeratur, semper mouebit primo sensum, & per sensum etiam intellectum secundum conceptum minus communem inter illos, secundum quos mouere possit. Ad hanc demonstrandam nō potest efficacius argumentum adduci, quam illud, quod primum a Scoto allatum est; id enim reuera nullam habet efficacitatem de prima actuali cognitione, quam nos originale appellamus, sed de habituali, profficit nos in præsentia habitualē sumimus, est efficacissimum, & tale est: Agens naturale applicatum patienti bene preparato, secluso omni impedimento, producit effectū perfectissimum quem producere potest; agit enim secundum omnes suas vires; & patients iam est ita preparatum, vt tantundem statim recipere aptum sit quantum agens agere potest: igitur si obiectum potest illico mouere & vt corpus, & vt animal, & vt homo, mouebit statim vt homo, quia conceptus hominis perfectissimus est, & alios omnes cōtinet, ipse autem intellectus est optimè preparatus, quia iam prius contraxit habitum & corporis contemplandi, & animalis, & hominis, homine igitur oblato omnes simul apprehendit, dum apprehendit vt hominem: & hoc experientia manifestè comprobatur; quilibet enim cognoscenti corpus, & animal, & equū si offerat equus, statim dicit esse equum: ideo Scorsit dum huiusmodi exemplo, & argumento prædicto vtuntur, non animaduertunt se decipi, quum potest se probare de prima nostra originali cognitione, probetur tamen nō de originali, sed solum de illa, quæ fit ex habitu antea contracto: etenim de prima originali cognitione fecus est, tunc enim intellectus nosse rudis, & ineptus est, nec potest simul totam rei perfectionem apprehendere, sed per gradus, & paulatim eam apprehendit quare incipit a communioribus conceptibus rei oblatæ, que modum antea declarauimus. Errarunt etiam ob eiusmodi exempla alij nonnulli, qui propriam de primo cognito sententiam proferentes dixerunt, cognitione actuali confusa magis vniuersale vel prius cognosci, quā minus vniuersale, vel simul cum illo, posterior autem nunquam, propterea quod cum conceptu rei minus vniuersalis coniungitur sunt alij omnes cōceptus communiores. Sed isti nō animaduertunt, eam non esse primam actuale cognitionem, sed esse habitualem: quando enim simul omnes cognoscuntur, ea non est prima origo cognitionis nostre, sed est cognitio ex habitu, quæ originale præsupponit; in ipsa autem originali necesse est eum ordine esse seruatum.

seruatum, quæ diximus, vt prius acquisiti fuerint conceptus communiores, quam minus communiores, id quæ sit potissimum in pueritia, & nobis non animaduertentibus. Notandum autem est, posse in homine adulto contingere, vt, licet non omnes habitus acquisierit sed solos communiores, si illi offeratur aliqua noua species non ei cognita prius, statim imprimatur eius conceptus confusus in intellectu; hoc enim fiet propter preparationem factam à conceptibus communioribus, qui iam suat inprestiti: nam si mihi offeratur aliquod animal nouum, quod nūquam amplius viderina, possum primo aspectu non discernere adhuc proprias differentias, quibus differt ab alijs, sed solum inspicere communia quædam accidentia, in quibus conuenit cum aliquo alio animaliquod nobis frequenter essent in auiibus, & pulcibus, & tunc non cognoscimus illā speciem secundum propriam rationem, sed totum sub ratione generis nobis antea cognitū possum etiam primo aspectu notare propria illius animalis accidentia, quibus distinguitur ab alijs, quæ nunquam in alio vidi, & statim dicere hanc esse nouam speciem animalis mihi antea non cognitam; tunc autem inprimi tur in animo meo conceptus confusus illius speciei, quam si nomen ignorē, neq; ob id sequitur speciem primo cognosci cognitione originali, etenim genera iam pridem cognoui in alijs animalibus, si non in illo, hanc autem speciem nunc primum, non enim tunc imprimetur conceptus illius speciei, nisi haberem prius contractos habitus generum superiorū, qui intellectam præpararunt, & ad itaui speciei cognitionem aptum reddiderunt: illa igitur eius speciei cognitio erit secundum se prima originalis cognitio, quam præcessere tempore cognitiōes originales generum vniuersorum; ratione autem conceptum communiorum pot illa eadem cognitio vocari habitualis, quia ex possessione habituum vniuersaliorum potuit statim conceptus illius speciei quædam in intellectu imprimi. Hæc, quæ de habituali cognitione diximus, à iustis D. Thomæ aliena non sunt, neque illi aduertantur: ipse enim dicens esse primo cognitum magis vniuersale, solum originalem cognitionē referat, quare id, quod de habituali diximus, ipse non negaret, vt cuiuslibet verba consideranti manifestum esse potest. Sed aduertus Scotum de cognitione originali confusa puto esse demonstretum, magis vniuersale semper esse primum cognitū; similiter contra Zimaram, et Achillanum, qui dixerunt primum cognitum esse quandoque magis vniuersale, quandoque minus vniuersale. Sed veritas manifestissima reddetur, si solutus omnibus ultorū argumentis, omnem hac in re difficultatē sustulerimus.

Soluenda sunt argumenta, quæ & Scoti & recentiorū opinioni suffragari videbantur. Primum Scoti quantum roboris habeat, iam diximus: validum enim est de cognitione habituali, at non de originali, in qua mens nostra patiens non est adhuc bene præparata, vt recipere possit totam actionem agentis: quod verò Scotus dicit, eam habere æquam potentiam recipiendi omnes conceptus, verum aliquo modo est, sed aliquo etiam modo non verum, nam etiam prima materia potentiam habet æquæ omnes formas recipiendi, non tamē eas recipit, nisi conuenienter præparatur; & ad alias recipiendas maiorem preparationem postulat, ad alias verò minorem; & alique sūt formæ, quarum tanta est perfectio, vt recipi in materia non possint, nisi prius alie imperfectiores receptæ sint quod ergo dicitur, materiam habere æquam potentiam recipiendi omnes formas, verum est respiciendo solum priuatiuam preparationem, sed non est verum de positua, priuatua materia præparatio est, vt æquæ oibus formis careat, sic enim æquæ omnium est receptua: at positua præparatio non æquæ ad omnes lecturas requiritur, sed ad alias maior, ad alias minor, neque preparationem hanc habet materia ex sua natura sed est recipit ab alio: idem prius de mente nostra recipiente dicendum est; ruda enim nascitur, & æquæ omnibus conceptibus carens, proinde æquæ omnium receptua: sed præter hanc priuatua preparationem requirit etiā aliam posituam, quæ non æquæ respectu omnium conceptuum est; quare sine hac non potest statim quemlibet conceptum recipere: ratio autem huius est, quam antea tetigimus, quia natura (vt dicitur) non facit saltim à pura potentia, & summa imperfectione ad supremā perfectionem, sed per media transit, donec ad vltimam perfectionem perueniat. Hæc autem tum per se manifesta sunt, tum manifestiora redduntur, si argumentum hoc Scoti contra ipsum retroqueramus: nam si agens naturale non impeditum producit statim effectū perfectissimum, quæ producere potest, ergo oblati intellectui species aliqua virtuta, vt equus, deberet statim producere conceptum suum distinctum, quia distincta cognitio est perfectior, quam confusa, consequens tamen ipsi quoque Scoto aduertatur, qui putat primum cognitū cognitione distincta esse magis vniuersale. Scoti tamen alique hoc animaduertentes Scotum tueri nituntur eius verba perpendendo: quum enim ipse dicat, agens naturale producere statim effectum perfectissimum, quem primo potest, perpendunt ipsi eam dictionem, primo, & dicunt speciem vltimam non

Iacobi Zabarellæ Patavini

non posse primo producere conceptum distinctum, sed solum confusum, quia distinctus maiorem laborem, ac discursum requirit, nec primo imprimi potest. Sed per hoc Scotus non defenditur: hoc enim dicentes fateatur non esse uniuersæ veram illam Scoti propositionem, agens naturale producit statim effectum perfectissimum, quem producere potest, sed debitam patientis preparationem requirit. Quod si dicendo, quæ primo potest, respicimus preparationem patientis, vt respicere debemus, vera est propositio: sed vltima species non potest producere primo, nisi conceptum uniuersalem, quoniam ad alios particulares recipiendos nondum est mens nostra bene preparata. Secundum Scoti argumentum erat: si primum cognitum cognitione confusa esset magis uniuersale, sequeretur Metaphysicam inter omnes scientias esse primam respectu nostræ cognitionis. Hoc quoque contra Scotum retorquetur: quæro an scientiæ sint disponendæ inter se, iuxta ordinem cognitionis nostræ distinctæ, an confusæ: si distinctæ, ergo similiter metaphysica quo ad nos est prima, quia etiam apud Scotum magis uniuersale est primo cognitum cognitione distincta, quare argumentum etiam contra ipsum facit: si verò confusæ, ergo libri de Cælo, & libri de Animalibus sunt anteponendi libris Physicæ auscultationis, si minus uniuersale est nobis primo notum cognitione confusa, vt Scotus putat, nam subiectum librorum Physicæ auscultationis uniuersalius est, quàm proprium dictionum librorum subiectam. Ad argumentum autem multæ solent afferri responsiones, sed alij dimissis hæc ego trillimam, & primam esse putat: metaphysica non alia ratione dicitur vltima quàm ad nos, & post naturalem scientiam attingenda, nisi ratione partis in ea, maximè præcipue, in qua agit de substantiis à materia abiuuctis per essentiam, quæ quæcumque sint à sensibus nostris remotissimæ, & maximè uniuersales in causando, sunt etiam nobis ignobilissimæ, nec possunt cognosci, nisi prius cognita sint quædam, quæ declarantur in naturali philosophia: Metaphysica igitur post naturalem scientiam addiscenda est, quia ordo melioris nostræ cognitionis hoc requirit. Sed aduersus hæc responsionem argumentabatur dupliciter M. Antonius Gemma. Primo, quia pars Metaphysicæ, quæ est de abiuuctis à materia per essentiam, partem, & minorem est respectu illius partis, quæ est de ente, prout ens est, & de illis, quæ vocari solent abstracta per indifferentiam, hæc enim maxima est, quum igitur scientia à parte maiore sit nota, viget argumentum Scoti, metaphysica enim prima quoad nos est, non vltima. Secundo, quia sequeretur secundam esse Metaphysicam in duas partes, quartam altera, quæ est de ente, prout ens est, ante naturalem legen-

da esset, vt argumentum Scoti demonstrat: altera verò, quæ est de substantiis à materia preparatis, legenda esset post naturalem. Hæc tamen obiectiones contra nostram responsionem non sunt aliquid momenti. Non prius, quia pars illa Metaphysicæ quæ est de diuinis, quibus mole parua sit, tamen præstantia ac dignitate est maxima, nam multo pluri æstimanda est leuis, ac breuis tractatio de reb. nobilissimis, quàm diligens, & proluxa de rebus ignobilioribus, vt ait Aristoteles in 1. lib. de Partib. animal. cap. vltimo. Confirmatur hoc ex communibus disciplinæ appellatione: scilicet enim vocari scientia diuina, neque ob aliâ causam, nisi quia præcipuum eius subiectum est Deus, & res diuinæ: ergo si à parte minima nominatur diuina, quoniam ea pars nobilissima, ac maximè præcipua est, potest etiam appellari ob eandem rationem *quædam*, propter eandem præstârissimam partem. Videmus præterea Aristotelem in Prooemio Metaphysicæ summis laudibus eam scientiam extollere, & verè sapientiam appellare, neque ob aliam rationem, nisi quod primas causas considerat: etenim ratione entis, prout ens est, diceretur potius ignobilissima, quoniam ens communissimum omnium est, & quorundam aliquod est in predicando communius, tantò est ignobilius. Altera quoque obiectio frivola est. nec sequitur secundam esse Metaphysicam in duas partes, quia si ipsam rerum naturam spectemus, quatenus nobis consideranda, & cognoscenda proponuntur, oportuit de abiuuctis à materia per essentiam, & de abiuuctis per indifferentiam, non duas esse disciplinas, sed vnâ, & eandem: ea autem ratio legenda à nobis est post naturalem philosophiam, sumendo huius ordinis rationem à parte eius præcipua, quæ non solum ignobilissima nobis est, sed etiam necessitudo requirit, vt prius cognita sit scientia naturalis: utraque naturalis ordine doctrinæ præcedit Metaphysicam, quia sine eius cognitione pars Metaphysicæ præcipua intelligi à nobis non potest. Tertium argumentum Scoti erat: Si magis uniuersale esset primum cognitum, maximum tempus interponeretur, antequam à summo genere ad infimas species perueniremus, quoniam plura intermedia genera vltimis speciebus proxima ignorantur. Hoc quoque contra Scotum conuerti potest: similiter enim dicam, si vltima species esset primum cognitum, maximum tempus interponeretur, antequam ab ea ad supremum genus perueniremus: quoniam illa media genera, per quæ transeundum est, sunt incognita: Si verò dicat Scotus, non esse necessarium vt à specie ad superiora ascendentes transeamus per omnia media, ita nos quoque solvere eius argumentum possumus, dicendo verum quiddam de cognitione distincta esse id, quod Sco-

tus ait, sed falsum esse de confusa; nam distincta cognitione a superioribus ad inferiora descendentes necesse est, ut omnia media cognoscantur, omnia namque de speciebus inferioribus essentialiter predicantur, quare nullum eorum ignorandum est, si specierum distincta, & perfecta cognitio habenda sit; sed in ordine cognitionis confusa non est necessarium, ut omnia media cognoscantur, quia potest species confusæ cognosci ignorato penitus aliquo eius attributo essentiali; sic ambulans per torā, fori longitudinem necesse est ab vna extremitate ad alteram peruenire, at nō est necessarium ut pedibus tangat omnes inter medios lapides: neque ob id fit, ut sententia nostra de primo cognito sit vera solum ut particularis, quod exiit in auit Zimara, est enim vniuersa vera; quia in omnibus cognitionis nostræ confusæ incipit a maximè vniuersalibus, nūquam ab infima specie: nunquam enim nō cognoscitur genus proximum asini & equi, tamen satis est si ante cognitionem equi fuerint cognita ex necessitate plura superiora genera, ut corpus, & viuens, & animal, ab his enim incipit cognitio nostra, nō a proprio speciei conceptu: sic igitur in omnibus primum cognitum est maximè vniuersale, nunquam species vltima. Quod autem argumentum Scoti debilissimum sit, ex eo patet, quod, quemadmodum ipse dixit aliqua genera ignorari, quum species cognoscantur, ita nos obijcere illi possumus, multas species vltimas ignorari, quā plura earum genera, ea præsertim, quæ amplissima sunt, cognoscantur, sic enim ostēditur, vel non esse infimam speciem primum cognitum, vel saltem non in omnibus, proinde sententiam Scoti nō esse vniuersè veram: at sententiam nostram vniuersè veram esse ex eo ostenditur, quod semper ante cognitionem speciei cognoscantur remotiora genera, licet aliqua proxima ignoretur. Alio quoque modo ioluere hoc argumentum possumus, pendēdo verba Arist. in eo context. 28. libri 7. Metaphysicorum: ubi namque non dicit genus proximum equi & asini esse penitus incognitum, sed esse innominatum, non est autem illatio efficax, nomine caret, ergo est penitus incognitum, potest enim res cognosci confusè, etiamsi nomen ignoretur; ut patet in muris & surdis, & in infantibus, qui abiq; vlla nō minimum intelligentia confusè res animo concipiunt per accidentia earum sensilia, quæ a sensibus intellectui offeruntur: id enim quod dici solet, cognitionem nominis esse principium omnis nostræ cognitionis, verum est de illa notitia, quæ addiscendo acquirimus, nempe vel aliquem audiendo, vel alicuius scripta legendo, nisi enim nomina intelligamus, nihil discere possumus at non est verum de cognitione in nobis naturaliter acquisita p̄fen-

sus, sic enim possumus etiā nominibus ignoratis res in animo confusè concipere: imo prius homines prius confusè res cognouerūt; postea illis nomina imposuerunt; deo igitur proximum genus asini & equi, quæ sunt nomina non habent, notias tamen esse asino, & equo; communia namque accidentia, in quibus conueniūt, faciliora cogniti sunt, quàm propria, per quæ distinguuntur; hæc enim & insensū, & in intellectu maiorem iudicandi vim requirunt, quod patet in his animalibus, quando procul aspiciuntur: quum enim videamus animal hominem portare, vel currū vehere, & communem quandam figuram inspicimus, cognoscimus esse necessarium ut sit vel equus, vel mulus, vel asinus, sed quod nō horum sit adhuc ignoramus: tunc igitur cognoscimus accidentia illius generis innominati; propria verò illorum animalium accidentia non inspicimus, id autem, quod diximus, confirmatur per illa, quæ dicuntur ab Aristotele in libro Categoriarum, in capite de Relatiuis, ubi ad rectè faciendam reciprocam relationum relationem præcipit ut alteri, quod nomine caret, nomen imponamus, & dicamus caput esse capiti caput: significat ergo nomen solum esse ignotum, non ipsam rem: quia si rem quoque ignoraremus, non possemus illi nouum nomen imponere: idq; in eo exemplo manifestum est, hæc autem capitati nomen fingamus, cognoscimus quid sit habere caput, ideo nomen illi imponere possumus. Hanc igitur responsum si sequamur, dicemus ante speciei cognitionem cognita esse confusè omnia superiora genera, licet eorum aliqua nomine careant. Vtramq; solutionem ego ad diluendum Scoti argumentum optimam esse censeo: prior enim ad hominem sufficientissima est, hæc autem posterior, ut ego puto, verissima: quia etiā utebatur M. Antonius Genua, qui licet Scoti sententiam sequeretur, tamen confessus esse, nullam habere efficacitatem argumentum hoc, quod sumitur ex context. 38. lib. 7. Metaphysicorum locum eo modo, quem nunc diximus, interpretatus est. Contra etiam hæc solutionem argumentum Zimara, quod ex eo loco tumelatur, ad probandum non esse vniuersè veram sententiam nostram, sed solum in parte: nos enim ostēdimus primum cognitum semper esse id, quod vniuersale est, & nunquam esse infimam speciem. Quartum argumentum erat; ut se habet singularia ad speciem, ita se habet species ad genus: nos verò hoc negamus, quæuis enim aliqua addit similitudo, habens tamen etiam magnam differentiam, quæ in præsentia magni momenti est: dum enim a singulari ad speciem ascendimus, trāsimus ab ordine ad alium ordinem, nempe à re sensili ad rem intellectuā; at dum à spe-

Jacobi Zabarellæ Patauini

de ad genus transimus, non variamus rerum ordinem, quia ambo sunt intelligibilia, hinc fit, vt singulare, quam sensibile sit, & à sensu primum oblatū, sit necessario primo cognitum, de specie autem hoc dicere non possumus, quia hæc non potest nisi per abstractionem cognosci, quemadmodū etiam genus, ideo quum genus sit facilius abstractionis, quā species, prius etiam cognoscitur, quā species, singulare verò tali abstractione non eget, quare est absolutè primum cognitum. Ad ultimum argumentum, quando dicebatur speciem esse indiuiduam propinquorem, quā genus, dicimus verum quidē hoc esse secundum ordinationem Categoriarū à Logico factam, at secundum rei veritatem nō ita sese rem habere, quā non minus genera, quā species, habent sua indiuidua, nam hic homo est etiā hoc animal, & hoc corpus, & ita propter quum est corpus huic corpori, vt homo

huic homini. Vt præterea possumus eadem responsione, quæ præcedens quoque argumentum soluimus, nam propinquitas indiuiduorum nullius momenti est, dum rerū ordo variatur: si enim de his, quæ eiusdem ordinis sunt, loqueretur, vtique efficax argumentum esset, oporteret enim id, quod primo cognito propinquius est, prius cognosci: at dum ordinem rerum variamus, & à sensibus ad intelligibilia transimus, propinquitas hæc, quæ à rei communitate sumitur, nullius momenti est, inamò ex ea contrarium colligitur species enim ex ratione propinquior est indiuiduo, quā genus, quia plures differentias continens cōtractior est. & totam indiuidui substantiam complectitur, genus verò eam non rotam, sed partem, facilius autem cognoscitur pars rei aliqua, quā omnes partes simul, ob rationem satis à nobis in præcedentibus declaratam.

F I N I S.





