

modum speciem et ordinem dicuntur mala, non autem ex se ipsis.

AD UNDECIMUM dicendum, quod verbum Ambrosii non est hoc modo intelligentium quod lux omnino careat modo, cum habeat limitatam speciem et virtutem; sed quia non determinatur per respectum aliorum corporalium; eo quod ad omnia corporalia se extendit, in quantum omnia nata sunt vel illuminari vel alios effectus per lucem recipere, ut patet per Dionysium in IV capit. de divinis Nominibus.

AD DUODECIMUM dicendum, quod caritas secundum esse suum quod habet in subjecto, modum habet, et sic creatura quædam est; prout vero comparatur ad objectum infinitum, quod Deus est, non habet modum, ultra quem caritas nostra procedere non debeat.

QUÆSTIO XXII

DE APPETITU BONI, ET VOLUNTATE

(*In quindecim articulos divisa.*)

Primo queritur, utrum omnia appetant bonum; 2^o utrum omnia appetant ipsum Deum; 3^o utrum appetitus sit quædam specialis potentia animæ; 4^o utrum voluntas in rationabilibus sit alia potentia præter appetitivam sensitivæ partis; 5^o utrum voluntas aliquid de necessitate velit; 6^o utrum voluntas de necessitate velit quiddam vult; 7^o utrum aliquis mereatur volendo id quod de necessitate vult; 8^o utrum Deus possit cogere voluntatem; 9^o utrum aliqua creatura possit immutare voluntatem, vel imprimere aliquid in ipsam; 10^o utrum voluntas et intellectus sint eadem potentia; 11^o utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus, vel e converso; 12^o utrum voluntas moveat intellectum, et alias vires animæ; 13^o utrum intentio sit actus voluntatis; 14^o utrum eodem motu voluntas velit finem, et intendat ea quæ sunt ad finem; 15^o utrum electio sit actus voluntatis.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum omnia bonum appetant.*

Quæstio est de appetitu boni et voluntate; et primo queritur, utrum omnia bonum appetant; et videtur quod non. Eodem enim modo ens se habet ad verum et bonum, cum convertatur cum utroque; sicut etiam cognitio se habet ad verum, sic appetitus ad bonum. Non autem omne ens cognoscit verum. Ergo nec omne ens appetit bonum.

2. Præterea, remoto præcedi, removetur posterius. Sed in animalis cognitio appetitum præcedit; cognitio autem nullo modo

se extendit ad non animata, ut dicamus ea cognoscere naturaliter. Ergo nec appetitus ad eadem se extendit, ut dicamus ea naturaliter appetere bonum.

3. Præterea, secundum Boetium in libro de Hebdomad. (ante med.), unumquodque dicitur appetere aliquid in quantum est sibi simile. Si igitur res aliqua appetit bonum, oportet quod sit similis bono. Cum autem similia sunt quorum est qualitas et forma una, oportet formam boni esse in appetente bonum. Sed non potest esse quod sit ibi secundum esse naturæ; quia jam ulterius bonum non appeteret; quod enim habet aliquid, jam non appetit illud. Ergo oportet quod in appetente bonum forma boni præexistat per modum intentionis. Sed in quocumque est aliquid per hunc modum, illud est cognoscens. Ergo appetitus boni non potest esse nisi in cognoscentibus; et sic idem quod prius.

4. Præterea, si omnia bonum appetunt, oportet hoc intelligi de bono quod omnia possunt habere; quia nihil appetit naturaliter vel rationaliter illud quod est impossibile ipsum habere. Sed bonum extendens se ad omnia entia, non est nisi esse. Ergo idem est dicere omnia bonum appetere, et omnia esse appetere. Sed non omnia appetunt esse; immo, ut videtur, nulla; quia omnia esse habent, et nihil appetit nisi quod non habet, ut per Augustinum patet in lib. de Trinitate, et per Philosophum in I Phys. (text. LXXXI). Ergo non omnia bonum appetunt.

5. Præterea, unum et verum et bonum æqualiter cum ente convertuntur. Sed non omnia entia appetunt unum et verum. Ergo nec bonum.

6. Præterea, secundum Philosophum (VII Ethic., cap. VIII, IX, X), quidam habentes rectam rationem, contra rationem operantur. Non autem operarentur, nisi appeterent vel vellent. Quod autem est contra rationem, est malum. Ergo quidam appetunt malum; non igitur omnia appetunt bonum.

7. Præterea, bonum quod omnia appetere dicuntur, ut Commentator dicit in princ. Ethicorum, est esse. Sed quidam non appetunt esse, sed magis non esse, ut damnati in inferno, qui etiam mortem animæ desiderant, ut penitus non essent. Ergo non omnia bonum appetunt.

8. Præterea, sicut vires apprehensivæ comparantur ad sua objecta, ita et appetitivæ. Sed vis apprehensiva debet esse denudata a specie sui objecti, ad hoc quod cognoscat, sicut pupilla a colore. Ergo et appetens bonum debet esse denudatum a specie boni. Sed omnia habent speciem boni. Ergo nihil appetit bonum.

9. Præterea, operari aliquid propter finem convenit et Creatori, et naturæ, et agentis a proposito. Sed Creator, et agens a proposito, ut homo, operando propter finem, et desi-

derando vel diligendo bonum, habent cognitionem finis vel boni. Ergo et natura, quæ est quasi media inter duo, utpote præsupponens opus creationis, et præsupposita in opere artis, si debeat appetere finem propter quem operatur, oportet quod ipsum cognoscat. Sed non cognoscit. Ergo naturalia non appetunt bonum.

10. Præterea, omne illud quod appetitur, quaeritur. Sed secundum Platonem (in Menone) nihil potest quaeri cujus cognitio non habetur: sicut si aliquis quaereret servum fugitivum, nisi ejus notitiam habeat, cum invenit, se invenisse nesciret. Ergo illa quæ non habent cognitionem boni, non appetunt ipsum.

11. Præterea, appetere finem est ejus quod ordinatur in finem. Sed ultimus finis, qui est Deus, non ordinatur in finem. Ergo non appetit finem vel bonum; et ita non omnia bonum appetunt.

12. Præterea, natura determinata est ad unum. Si ergo res naturaliter appetunt bonum, non deberent aliquid bonum aliud naturaliter appetere. Sed naturaliter omnia appetunt pacem, ut patet per Augustinum, XIX de civitate Dei (XIV, cap. XII et XIII), et per Dionysium, XII cap. de divinis Nominibus; et iterum pulchrum omnia appetunt, ut patet per Dionysium, IV cap. de divinis Nominibus. Ergo non omnia appetunt bonum naturaliter.

13. Præterea, sicut aliquis appetit finem quando non habet, ita delectatur in eo jam habito. Sed non dicimus res inanitates delectari in bono. Ergo nec debet dici quod bonum appetant.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de divinis Nominibus: *Existentia pulchrum et bonum desiderant; et omnia quæcumque faciunt, propter hoc quod ridetur eis bonum, faciunt; et omnium existentium intentio principium et finem habet bonum.*

Præterea, Philosophus dicit, I Ethic. (VI in princ.), quod *quidam bonum bene definiunt, dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt.*

Præterea, omne quod agit, agit propter finem, ut patet per Philosophum in II Metaphys. (text VIII et IX). Sed quod agit propter aliquid, appetit illud. Ergo omnia appetunt finem et bonum, quod habet rationem finis.

Præterea, omnia appetunt suam perfectionem. Sed unumquodque ex hoc quod est perfectum, est bonum. Ergo omnia appetunt bonum.

Respondeo dicendum, quod omnia bonum appetunt, non solum habentia cognitionem, sed quæ sunt cognitionis expertia.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quidam antiqui philosophi posuerunt, effectus advenientes in natura, ex necessitate præcedentium causarum provenire: non ita quod causæ naturales essent hoc modo dispositæ propter convenientiam

talium effectuum: quod Philosophus in II Physic. text. (LXV et LXXXVII et seq.) ex hoc improbat quod secundum hoc hujusmodi convenientiæ et utilitates si non essent aliquo modo intentæ, casu provenirent, et sic non acciderent in majori parte, sed in minori, sicut et cetera quæ casu accidere dicimus; unde necesse est dicere, quod omnes res naturales sunt ordinatæ et dispositæ ad suos effectus convenientes.

Dupliciter autem contingit aliquid ordinari et dirigi in aliquid sicut in finem: uno modo per se ipsum, sicut homo qui se ipsum dirigit ad locum quo tendit; alio modo ab altero; sicut sagitta quæ a sagittante dirigitur ad determinatum locum. Per se quidem in finem dirigi non possunt nisi illa quæ finem cognoscunt; oportet enim dirigens habere cognitionem ejus in quod dirigit: sed ab alio possunt dirigi in finem determinatum quæ finem non cognoscunt. Sed hoc dupliciter contingit. Quandoque enim id quod dirigitur in finem, solummodo impellitur a dirigente, sine hoc quod aliquam formam a dirigente consequatur propter quam ei competat talis directio vel inclinatio: et talis inclinatio est violenta; sicut sagitta inclinatur a sagittante ad signum determinatum. Aliquando autem id quod dirigitur vel inclinatur in finem, consequitur a dirigente vel movente aliquam formam per quam sibi atlis inclinatio competat unde et talis inclinatio erit naturalis, quasi habens principium naturale: sicut ille qui dedit lapidi gravitatem, inclinavit ipsum ad hoc quod deorsum naturaliter fertur; per quem modum generans est motor in gravibus et levibus, secundum Philosophum in VIII Physic. (text. XXXII): et per hunc modum omnia naturalia, in ea quæ eis conveniunt, sunt inclinata, habentia in se ipsis aliquod inclinationis principium, ratione cujus eorum inclinatio naturalis est, ita ut quodammodo ipsa vadant, et non solum ducantur in fines debitos: violenta enim tantummodo ducuntur, quia nil conferunt moventi; sed naturalia vadunt in finem, in quantum cooperantur inclinanti et dirigenti per principium eis inditum. Quod autem dirigitur vel inclinatur in aliquid ab aliquo, in id inclinatur quod est intentum ab eo qui inclinat vel dirigit; sicut in idem signum sagitta dirigitur quo sagittator intendit. Unde, cum omnia naturalia naturali quamdam inclinatione sint incl. nata in fines suos a primo motore, qui est Deus; oportet quod illud in quod unumquodque naturaliter inclinatur, sit id quod est volitum vel intentum a Deo. Deus autem, cum non habeat alium suæ voluntatis finem nisi se ipsum, et ipse sit ipsa essentia bonitatis; oportet quod omnia alia sint inclinata naturaliter in bonum. Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum.

Unde, cum omnia sint ordinata et directa in bonum a Deo, et hoc modo quod unicuique insit principium per quod ipsum

tendit in bonum, quasi petens suum bonum; oportet dicere, quod omnia naturaliter bonum appetant. Si enim essent omnia inclinata in bonum sine hoc quod haberent in se aliquod principium inclinationis: possent dici directa in bonum, sed non appetentia bonum; sed ratione inditi principii dicuntur omnia appetere bonum quasi sponte tendentia in bonum; propter quod dicitur Sapient., VIII, quod divina sapientia disponit omnia suaviter, quia unumquodque ex suo motu tendit in id ad quod est divinitus ordinatum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod verum et bonum quodammodo similiter se habent ad ens, et quodammodo dissimiliter: quia secundum conversionem prædicationis similiter: sicut enim utrum unumquodque ens est bonum, ita et verum: sed secundum ordinem causæ perficientis, dissimiliter: non enim verum habet ordinem causæ perficientis ad omnia entia, sicut bonum: quia scilicet perfectio veri attenditur secundum rationem speciei solum: unde immaterialia solum possunt perfici vero, quia ipsa tantum possunt recipere rationem speciei sine materiali esse; bonum vero cum sit perfectivum secundum rationem speciei et esse simul, potest perficere tam materialia quam immaterialia. Et ideo omnia possunt appetere bonum, sed non omnia cognoscere verum.

AD SECUNDUM dicendum, quod quidam dicunt, quod sicut omnibus appetitus naturalis inest, ita et cognitio naturalis. Sed hoc non potest esse verum: quia, cum cognitio sit per assimilationem, similitudo in esse naturæ non facit cognitionem, sed magis impedit; ratione cuius oportet organa sensuum a speciebus sensibilibus esse denudata, ut possint eas recipere secundum esse spirituale, quod cognitionem causat: unde illa quæ nullo modo possunt aliquid recipere nisi materiale secundum esse, nullo modo possunt cognoscere; tamen possunt appetere, inquantum ordinatur ad aliquam rem in esse naturæ existentem. Appetitus enim non respicit de necessitate esse spirituale, sicut cognitio. Unde potest esse naturalis appetitus, sed non cognitio. Nec tamen hoc prohibetur per hoc quod appetitus in universalibus cognitionem sequitur: quia in rebus naturalibus sequitur apprehensionem vel cognitionem; non tamen ipsorum appetentium, sed illius qui ea in finem ordinat.

AD TERTIUM dicendum, quod omne quod appetit aliquid, appetit illud inquantum habet aliquam similitudinem cum ipso. Nec similitudo illa sufficit quæ est secundum esse spirituale: alias oporteret ut animal appeteret quidquid cognoscit; sed oportet quod sit similitudo secundum esse naturæ. Sed hæc similitudo attenditur dupliciter. Uno modo secundum formam unius secundum actum perfectum est in alio; et tunc ex hoc quod aliquid sic assimilatur fini, non tendit in finem, sed quiescit in fine. Alio modo ex hoc quod forma unius est in alio in-

complete, id est in potentia; et sic, secundum quod aliquid habet in se formam finis et boni in potentia, tendit in bonum vel in finem, et appetit ipsum. Et secundum hunc modum materia dicitur appetere formam, inquantum est in ea forma in potentia. Et ideo, quanto ista potentia magis est perfecta et propinquior est actui, tanto causat vehementiorem inclinationem; ex quo contingit ut omnis motus naturalis in fine intendatur; quando id quod tendit in finem, jam est fini similis.

AD QUARTUM dicendum, quod cum dicitur, Omnia bonum appetunt, non oportet bonum determinari ad hoc vel illud: sed in communitate accipi: quia unumquodque appetit bonum naturaliter sibi conveniens. Si tamen ad aliquod unum bonum determinetur, hoc unum erit esse. Nec hoc prohibetur per hoc quod omnia esse habent; appetunt enim ejus continuationem: et quod habet esse in actu uno modo, habet esse in potentia alio modo: sicut aer, et potentia ignis; et sic quod non (1) habet esse actu, appetit esse actu.

AD QUINTUM dicendum, quod unum et verum non habent rationem finis, sicut et bonum; et ideo nec rationem appetibilis dicunt.

AD SEXTUM dicendum, quod illi qui operantur contra rationem, appetunt bonum per se: utpote qui fornicatur, attendit ad id quod est bonum et delectabile secundum sensum; sed quod sit malum secundum rationem, est præter intentionem ejus. Unde bonum est desideratum per se, malum vero per accidens.

AD SEPTIMUM dicendum, quod sicut aliquid se habet ad hoc quod sit bonum, ita ad hoc quod sit appetibile. Dictum est autem supra, quæst. præc., art. 5, quod secundum esse substantiale non dicitur aliquid bonum simpliciter et absolute, nisi superaddantur perfectiones aliæ debite: et ideo ipsum esse substantiale non est absolute appetibile nisi debitis perfectionibus adjunctis. Unde Philosophus dicit in I Ethicor. (V, cap. 1 circ. med.): *omnibus delectabile est esse*. Non oportet autem accipere malam vitam et corruptam in tristitia: hæc est enim mala simpliciter, et simpliciter fugienda, quamvis sit appetibilis secundum quid. Eiusdem autem rationis est in appetendo et fugiendo, aliquid esse bonum et corruptivum mali, vel esse malum et corruptivum boni. Nam ipsum carere malo dicimus bonum, secundum Philosophum in V Ethicor. Non esse igitur accipit rationem boni, inquantum tollit esse in tristitia vel in malitia, quod est malum simpliciter, licet sit bonum secundum quid. Et per hunc modum non esse potest desiderari sub ratione boni.

AD OCTAVUM dicendum, quod in apprehensivis potentiis non semper hoc est verum quod potentia denudetur totaliter a specie sui objecti: hoc enim fallit in illis potentiis quæ habent objectum universale, sicut intellectus, cuius objectum est

(1) *Al. deest non.*

quidditas, cum tamen habeat quidditatem: oportet tamen quod sit denudatus a formis illis quas recipit. Fallit etiam in tactu, propter hoc quod, si habeat specialia objecta, sunt tamen de necessitate animalis. Unde organum ejus non potest esse omnino absque calido et frigido: est tamen quodammodo præter calidum et frigidum, inquantum est medie complexionatum, medium autem neutrum extremorum est. Appetitus autem habet objectum commune, scilicet bonum; unde non est denudatus totaliter a bono, sed ab illo bono quod appetit; habet tamen illud in potentia, et secundum hoc similatur illi: sicut et potentia apprehensiva est in potentia ad speciem sui objecti.

AD NONUM dicendum, quod, sicut ex dictis, in corp. art. patet, in omni dirigente in finem requiritur cognitio finis, Natura autem non dirigit in finem, sed dirigitur. Deus autem, et agens a proposito quodlibet, dirigit in finem; et ideo oportet quod habeant finis cognitionem, non autem res naturales.

AD DECIMUM dicendum, quod ratio illa procedit recte de eo quod appetit finem, quasi se ipsum in finem dirigens; quia in eo requiritur quod sciat cum ad finem perventum fuerit; non autem oportet in eo quod tantum in finem dirigitur.

AD UNDECIMUM dicendum, quod per eandem naturam aliquid tendit in finem quem nondum habet, et delectatur in fine cum habet jam; sicut per eandem naturam terra movetur deorsum et quiescit ibi. Fini ergo ultimo non competit tendere in finem, sed se ipso fine frui. Et hoc licet proprie appetitus dici non possit, est tamen quoddam ad genus appetitus pertinens, a quo omnis appetitus derivatur. Ex hoc enim quod Deus se ipso fruiat, alia in se dirigit.

AD DUODECIMUM dicendum, quod appetitum terminari ad bonum et pacem et pulchrum, non est terminari in diversa. Ex hoc enim ipso quod aliquid appetit bonum, appetit simul pulchrum et pacem: pulchrum quidem, inquantum est in se ipso modificatum et specificatum, quod in ratione boni includitur: sed bonum addit ordinem perfectivi ad alia. Unde quicumque appetit bonum, appetit hoc ipso pulchrum. Pax autem importat remotionem perturbantium et impediendum adeptionem. Ex hoc autem ipso quod aliquid desideratur, desideratur remotio impedimentorum ipsius. Unde et eodem appetitu appetitur bonum, pulchrum, et pax.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod delectatio in ratione sui includit rationem boni, quod delectat: propter hoc non possunt delectari in fine habito nisi ea quæ cognoscunt finem: sed appetitus cognitionem non importat in appetente, ut ex dictis patet. Tamen large et improprie accipiendo delectationem, Dionysius dicit in IV cap. de divin. Nomin., quod pulchrum et bonum est omnibus desiderabile et amicabile.

ARTICULUS II. — *Utrum omnia Deum ipsum appetant.*

(I part., quæst. XLIV, art. 4.)

Secundo quaeritur, utrum omnia appetant ipsum Deum; et videtur quod non. Res enim ordinatur in Deum ut est cognoscibilis et appetibilis. Sed non omnia quæ ordiuntur in ipsum ut est cognoscibilis, cognoscunt Deum. Ergo nec omnia quæ ordiuntur in ipsum ut appetibile, appetunt ipsum.

2. Præterea, bonum quod est ab omnibus desideratum, secundum Philosophum in II Ethic. in princ. est esse, ut ibidem vult Commentator. Sed Deus non est esse omnium. Ergo Deus non est illud bonum quod ab omnibus est desideratum.

3. Præterea, nullus appetit bonum quod refugit. Sed quidam refugiant Deum, cum odiant ipsum, ut habetur in Psalm. LXXIII, 23: *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper*; et Job., XXI, 14, dicitur: *Dixerunt tibi Deo: Recede a nobis*. Ergo non omnia appetunt Deum.

4. Præterea, nullus appetit id quod habet. Sed quidam, sicut beati, qui eo fruuntur, habent ipsum Deum. Ergo non omnia Deum appetunt.

5. Præterea, naturalis appetitus non est nisi ejus quod potest haberi. Sed sola rationalis creatura potest habere Deum, cum sola sit ad imaginem, et eo ipso imago Dei sit quo capax ejus est, ut Augustinus dicit in lib. de Trinit. (XIV. cap. VII, parum a princ.). Ergo non omnia naturaliter appetunt Deum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. Solil.: *Deum diligit quidquid diligere potest*. Sed omnia possunt diligere, quia omnia appetunt bonum. Ergo omnia appetunt Deum.

Præterea, unumquodque appetit naturaliter finem suum propter quem est. Sed omnia sunt ordinata in Deum sicut in finem: Proverb., XVI, 4: *Universa propter sanctissimum operatus est Dominus*. Ergo omnia naturaliter appetunt Deum.

Respondendo dicendum, quod omnia naturaliter appetunt Deum implicite, non autem explicite.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod secunda causa non potest influere in suum effectum nisi inquantum recipit virtutem primæ causæ. Sicut autem influere causæ efficientis est agere; ita influere causæ finalis est appeti et desiderari. Et ideo, sicut secundarius agens non agit nisi per virtutem primi agentis existentem in eo; ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem; prout scilicet est ordinatum in illud, vel habet similitudinem ejus. Et ideo, sicut Deus, propter hoc quod est primum efficiens, agit in omni agente; ita propter hoc quod est ultimus finis, appetitur in omni fine. Sed hoc est appetere ipsum Deum implicite; sic enim virtus primæ causæ est in secunda, ut principia in conclusionibus: resolvere autem conclusiones in principia, vel secundas

causas in primas, est tantum virtutis rationalis. Unde sola rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum per quandam viam resolutionis inducere, ut sic ipsum Deum explicite appetat. Et sicut in demonstrativis scientiis non recte sumitur conclusio nisi per resolutionem in prima principia; ita appetitus creaturæ rationalis non est rectus nisi per appetitum explicitum ipsius Dei, actu vel habitu.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod omnia cognoscencia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primæ bonitatis; ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primæ veritatis.

AD SECUNDUM dicendum, quod ipsum esse est similitudo divinæ bonitatis; unde inquantum aliqua desiderant esse, desiderant Dei similitudinem et Deum implicite.

AD TERTIUM dicendum, quod Deus dupliciter potest considerari; vel in se, vel in effectibus suis. In se quidem, cum sit ipsa essentia bonitatis, non potest non diligi; unde ab omnibus videtur eum per essentiam diligitur, et ibi quantum quisque cognoscit, tantum diligit. Sed in aliquibus effectibus suis inquantum sunt contrarii voluntati, sicut sunt poenæ illatæ, vel præcepta quæ gravia videntur, ipse Deus refugitur, et quodammodo odio habetur. Et tamen oportet quod illi qui eum quantum ad aliquos effectus odunt, in aliis effectibus diligant eum; sicut ipsi dæmones, secundum Dionysium (in IV cap. de divinis Nomin.), appetunt esse et vivere naturaliter; et in hoc ipsum Deum appetunt et diligunt.

AD QUARTUM dicendum, quod beati qui jam fruuntur Deo, appetunt fruitionis continuitatem; et iterum ipsa fruitio est sicut jam quidam habitus perfectus suo appetibili, quamvis nomen appetitus imperfectionem importet.

AD QUINTUM dicendum, quod sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicite; sed aliæ creaturæ participant divinam similitudinem, et sic ipsum Deum appetunt.

ARTICULUS III. — *Utrum appetitus sit quædam specialis animæ potentia.* — (I part., quæst. LXXX, art. 1.)

Tertio quaeritur, utrum appetitus sit quædam specialis potentia animæ; et videtur quod non. Potentiæ enim animæ non ordinantur nisi ad opera vite. Sed opera vitæ dicuntur quibus animata ab inanimatis distinguuntur; sed secundum appetere non distinguuntur animata ab inanimatis, quia inanimata bonum appetunt. Ergo appetitus non est specialis potentia animæ.

2. Præterea, appetitus nihil aliud esse videtur quam quædam dilectio in finem. Sed appetitus naturalis sufficit ad hoc quod

aliquid per ipsum dirigatur in finem. Ergo non oportet appetitum superaddi animale, quæ sit specialis potentia animæ.

3. Præterea, operationes et potentiæ differunt penes terminos. Sed idem est terminus appetitus naturalis et animalis, scilicet bonum. Ergo eadem est potentia vel operatio. Sed appetitus naturalis non est potentia animæ. Ergo nec animalis.

4. Præterea, appetitus est rei non habitus, secundum Augustinum. Sed in animalibus jam per cognitionem bonum habetur. Ergo cognitionem boni non sequitur in animalibus aliquis appetitus qui specialem requiratur potentiam.

5. Præterea, specialis potentia ordinatur ad specialem actum, non autem ad actum communem omnibus animæ potentiis. Sed appetere bonum est commune omnibus potentiis animæ: quod patet ex hoc quod quilibet potentia appetit suum objectum, et delectatur in ipso. Ergo appetitus non est specialis potentia animæ.

6. Præterea si potentia appetitiva appetit bonum; aut appetit bonum communiter, aut bonum proprie sibi. Si autem appetit bonum communiter; cum alia potentia appetat bonum particulare, appetitiva potentia non erit specialis potentia, sed universalis. Si autem appetat bonum sibi; cum quilibet alia potentia sibi bonum appetat, pari ratione quilibet alia potentia dici poterit appetitus. Ergo non erit aliqua potentia quæ specialiter debeat dici appetitus.

Sed contra est quod Philosophus appetitum posuit specialem potentiam animæ in III de Anima (text. XLVIII et seq.).

Respondeo dicendum, quod appetitus est specialis potentia animæ.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum potentiæ animæ ordinentur ad opera quæ sunt animatorum propria; secundum hoc aliqua operatio habet quod ad eam specialis potentia animæ deputetur, quod ipsa est propria operatio animati. Invenitur autem aliqua operatio quæ secundum unum modum communis est animatis et non animatis: sed secundum alium modum est animatorum propria; sicut moveri et generari. Res enim spirituales absolute habent naturam ut moveant, sed non ut moveantur: corpora autem moventur quidem; et quamvis unum possit alterum movere, non tamen aliquod eorum potest movere se ipsum; quia illa quæ movent se ipsa, ut probatur in VIII Phys. (text. XXVIII et XXX), dividuntur in duas partes, quarum una est movens, et alia est mota. Quod quidem in rebus pure corporalibus esse non potest; quia formæ earum non possunt esse moventes, quamvis possint esse motus principium, ut quo aliquid movetur; sicut in motu terræ gravitas est principium quo movetur, non tamen est motor. Et hoc contingit tum propter simplicitatem corporum inanimatorum, quæ non habent tantam

diversitatem in partibus ut una possit esse movens, et alia mota; tum propter ignobilitatem et materialitatem formarum. Quæ quia longe distant a formis separatis, quarum est movere; non retinent ut movere possint, sed solum ut sint motus principia. Res vero animatæ sunt compositæ ex natura spiritali et corporali; unde potest esse in eis una pars movens et alia mota, tam secundum motum localem, quam secundum alios motus. Et ideo, in quantum moveri efficitur hoc modo propria actio ipsorum animatorum, ut ipsa se ipsa moveant ad determinatas species motus; inveniuntur in animalibus speciales potentie ordinatæ; sicut ad motum localem in animalibus vis motiva, in plantis vero et in animalibus communiter vis augmentativa ad motum augmenti, nutritiva ad motum alterationis, generativa ad motum generationis. Similiter appetere, quod quodammodo commune est omnibus, fit quodammodo speciale animalis, scilicet animalibus, in quantum in eis invenitur appetitus, et movens appetitum. Ipsum enim bonum apprehensum est movens appetitum, secundum Philosophum in III de Anima (text. XLIX). Unde, sicut animalia moventur ex se præ aliis, ita et appetunt ex se; et propter hoc, sicut vis motiva est specialis potentia in anima, ita et vis appetitiva.

AD PRIMUM ergo patet solutio per antedicta.

AD SECUNDUM dicendum, quod quia animalia nata sunt participare divinam bonitatem eminentius ceteris inferioribus rebus, inde est quod indigent multis operationibus et auxiliis ad suam perfectionem; sicut qui potest consequi perfectam sanitatem multis exercitiis, est proquinquor sanitati quam ille qui non potest percipere nisi modicam sanitatem, et ob hoc non indiget nisi modico exercitio, secundum exemplum Philosophi, in II Cœli et mundi (I, text. LXII). Et ideo, cum appetitus naturalis sit determinatus ad unum, nec possit esse multiformis, ut in tot diversa se extendat quod animalia indigent; necessarium fuit ut animalibus superadderetur appetitus animalis consequens apprehensionem; ut ex multitudine apprehensorum, animal in diversa feratur.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis bonum appetatur tam per appetitum animale quam per appetitum naturalem; tamen per naturalem appetitum non appetit aliquid bonum ex se ipso, sicut per animale; et ideo ad appetendum bonum appetitum animali exigitur potentia, quæ non exigitur ad appetendum per appetitum naturalem. Et propterea bonum in quod tendit appetitus naturalis, est determinatum et uniforme; non autem est ita de bono quod appetitur per appetitum animale; et potest simile induci de virtute motiva.

AD QUARTUM dicendum, quod appetens bonum non querit habere bonum secundum esse intentionale, qualiter a cognoscente habetur, sed secundum esse essentiale; et ideo per hoc

quod animal habet bonum ut cognoscens ipsum, non excluditur quin possit ipsum appetere.

AD QUINTUM dicendum, quod unaquæque potentia appetituum suum objectum appetitum naturali; sed appetitus naturalis ad specialem potentiam pertinet. Et quia appetitus naturalis est determinatus ad unum, animalis autem sequitur apprehensionem; inde est quod singulæ potentie appetunt bonum determinatum, sed vis appetitiva appetit quodcumque bonum apprehensum. Nec tamen sequitur quod sit generalis; quia bonum commune appetit speciali modo.

Unde patet solutio AD ULTIMUM.

ARTICULUS IV. — *Utrum voluntas in rationalibus sit alia potentia præter appetitivam sensitivæ partis.* — (I part., quaest. LXXX, art. 2.)

Quarto queritur, utrum voluntas in rationalibus sit alia potentia præter appetitivam sensitivæ partis; et videtur quod non. Accidentaliter enim differentia objectorum non diversificat potentias. Sed objecta voluntatis et appetitus non differunt nisi per differentias accidentales boni, quod per se est objectum appetitus; non enim videntur aliter differre, nisi quod voluntas est boni apprehensi per intellectum, appetitus autem sensibilis est boni apprehensi per sensum; quæ accidunt bono in quantum est bonum. Ergo voluntas non est alia potentia ab appetitu.

2. Præterea, vis appetitiva sensitiva et intellectiva differunt per particulare et universale; quia sensus apprehendit particularia, intellectus universalia. Sed per hoc non potest distingui appetitus sensitivæ partis et intellectivæ; quia omnis appetitus est boni in rebus existentis, quod non est universale, sed singulare. Ergo non debet dici quod appetitus rationalis, qui est voluntas, sit alia potentia ab appetitu sensitivæ partis, per modum quo intellectus est alia potentia a sensu.

3. Præterea, sicut apprehensionem sequitur appetitiva, ita appetitivam sequitur vis motiva. Sed motiva non est alia et alia in rationalibus et irrationalibus. Ergo nec appetitiva; et sic idem quod prius.

4. Præterea, Philosophus in I de Anima (II, text. XXVII), distinguit quinque genera potentiarum animæ et operationum: quorum unum includit generationem, nutritionem et augmentum; secundum, sensum; tertium, appetitum; quartum, motum secundum locum; quintum, intellectum; ubi intellectus a sensu distinguitur, non autem appetitus intellectivus ab appetitu sensitivo. Ergo videtur quod non distinguatur potentia appetitiva superior ab inferiori, sicut potentia apprehensiva superior a potentia apprehensiva inferiori.

Sed contra est quod Philosophus, in III de Anima (text. LVII, et præced.), distinguit voluntatem ab appetitu sensitivo.

Præterea, quæcumque sunt ordinata ad invicem, oportet esse distincta. Sed appetitus intellectivus est superior appetitu sensitivo, secundum Philosophum in III de Anima (text. LVII), et movet ipsum ut a sphaera sphaeram, ut ibidem dicitur. Ergo voluntas est alia potentia ab appetitu sensitivo.

Respondeo dicendum, quod voluntas est alia potentia ab appetitu sensitivo.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut appetitus sensitivus distinguitur ab appetitu naturali propter perfectiorem modum appetendi, ita appetitus rationalis ab appetitu sensitivo. Quanto enim aliqua natura est Deo proquinquior, tanto expressior in ea divinæ dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus vel directus. Unde, quanto aliqua natura est Deo viciniore, tanto minus ab eo inclinatur, et magis nata est se ipsam inclinare. Natura igitur insensibilis, quæ ratione suæ materialitatis est maxime a Deo remota, inclinatur quidem in aliqueum finem, non tamen est in ea aliquid inclinans, sed solummodo inclinationis principium, ut ex prædictis, art. 1 hujus quæst., patet. Natura autem sensitiva ut Deo proquinquior, in se ipsa habet aliquid inclinans, scilicet appetibile apprehensum; sed tamen inclinatio ipsa non est in potestate ipsius animalis quod inclinatur, sed est ei aliunde determinata. Animal enim ad aspectum delectabilis non potest non concupiscere illud; quia illa animalia non habent dominium suæ inclinationis; unde non agunt, sed magis aguntur, secundum Damascenum; et hoc ideo quia vis appetitiva sensibilis habet organum corporale, et ideo vicinatur dispositionibus materiæ et rerum corporalium, ut moveatur magis quam moveat. Sed natura rationalis, quæ est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari; et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a se ipsa. Et hoc quidem competit ei inquantum non utitur organo corporali: et sic recedens a natura mobilis, accedit ad naturam moventis et agentis. Quod autem aliquid determinet sibi inclinationem in finem, non potest contingere nisi cognoscat finem, et habitudinem finis in ea quæ sunt ad finem; quod est tantum rationis. Et ideo talis appetitus non determinatur ex aliquo alio de necessitate, sequitur apprehensionem rationis; unde appetitus rationalis, qui voluntas dicitur, est alia potentia ab appetitu sensibili.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod voluntas ab appetitu sensibili non distinguitur directe per hoc quod est sequi apprehen-

sionem hanc vel illam; sed ex hoc quod est determinari sibi inclinationem, vel habere inclinationem determinatam ab alio; quæ duo exigunt potentiam non unius modi. Sed talis diversitas requirit diversitatem apprehensionum ut ex prædictis, artic. præcedente, ad secundum, patet. Unde quasi ex consequenti accipitur distinctio appetitivorum virum penes distinctionem apprehensivarum, et non principaliter.

Ad SECUNDUM dicendum, quod quavis appetitus semper intendat ad aliquid in rerum natura existens, quod est per modum particularis, et non universalis; tamen ad appetendum quandoque movetur per apprehensionem alicujus universalis conditionis; sicut appetimus hoc bonum ex hac consideratione qua consideramus simpliciter bonum esse appetendum; quandoque vero per apprehensionem particularis secundum suam particularitatem. Et ideo sicut appetitus ex consequenti distinguitur per differentiam apprehensionis quam sequitur, ita ex consequenti distinguitur per universale et particulare.

Ad TERTIUM dicendum, quod cum motus et operationes sint in singularibus, et ab universali propositione non possit fieri descensus ad conclusionem particularem nisi mediante assumptione particulari; non potest universalis conceptio intellectus applicari ad electionem operis, quæ est quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur in VII Ethic. (VI, cap. II, circa fin.), nisi mediante apprehensione particulari. Et ideo motus qui sequitur apprehensionem universalem intellectus mediante particulari apprehensione sensus, non requirit aliam potentiam motivam respondentem intellectui, et aliam respondentem sensui, sicut est de appetitu qui immediate sequitur apprehensionem, et potentia motiva imperata, de qua obiecto tangit, quæ est ut affixa musculis et nervis: unde non potest esse intellectivæ partis, quæ organo non utitur.

Ad QUARTUM dicendum, quod sensus et intellectus differunt per rationes apprehensibiles inquantum est apprehensibile, propter hoc quod ad diversa genera pertinent potentiarum: sensus enim tenet in apprehendendo particulare, intellectus autem in apprehendendo universale. Appetitus vero superior et inferior non differunt per differentias appetibilis inquantum est appetibile, cum in idem tendat bonum quandoque uterque appetitus; sed differunt penes diversum modum appetendi, ut ex dictis, artic. præced., patet: et ideo sunt quidem diversæ potentia, sed non diversa potentiarum genera.

ARTICULUS V. — *Utrum voluntas quippiam de necessitate velit.*
(I part., quæst. LXXXII, art. 1.)

Quinto quaeritur, utrum voluntas aliquid de necessitate velit; et videtur quod sic. Quia, secundum Augustinum in XIII de Trinit. (cap. IV), beatitudinem omnes una voluntate expetunt.

Sed quod ab omnibus communiter expetitur, de necessitate expetitur: si enim non de necessitate, contingeret ab aliquo non expeti. Ergo voluntas de necessitate aliquid expetit.

2. Præterea, omne motivum perfectæ virtutis de necessitate movet suum mobile. Sed secundum Philosophum in III de Anima (text. LIV), bonum est motivum voluntatis, secundum quod apprehenditur. Ergo, cum aliquid sit perfectum bonum, sicut Deus et beatitudo, ut dicitur in I Ethic., aliquid erit quod de necessitate voluntatem movebit; et ita a voluntate aliquid necessario appetitur.

3. Præterea, immaterialitas est causa quare aliqua potentia cogi non possit; potentiæ autem organisi affixæ coguntur, sicut patet præcipue de motiva. Sed intellectus est immaterialior potentia quam voluntas; quod patet ex hoc quod habet immaterialius obiectum, scilicet universale; cum bonum in rebus particularibus existens sit obiectum voluntatis. Cum igitur intellectus cogatur ut aliquid de necessitate teneat, ut dicitur in V Metaphys.; videtur quod voluntas aliquid de necessitate appetat.

4. Præterea, necessitas non removetur a voluntate nisi ratione libertatis, cui videtur necessitas opposita. Sed non omnis necessitas impedit libertatem: unde dicit Augustinus in V de Civitate Dei (cap. x): *Si illa definitur esse necessitas secundum quam dicimus: Necessè est ut ita sit vel ita fiat; nescio cur eam timeamus ne nobis libertatem auferat voluntatis.* Ergo voluntas de necessitate aliquid vult.

5. Præterea, necessarium est quod non potest non esse. Sed Deus non potest non velle bonum, sicut non potest non esse bonus. Ergo necessario vult bonum: ergo aliqua voluntas necessario vult aliquid.

6. Præterea, secundum Gregorium (homil. xi in Ezech. a med. et XXV Moral., cap. xiii), *peccatum quod per poenitentiam non deletur, mox suo pondere ad aliud trahit. Peccatum autem non committitur nisi voluntarie, secundum Augustinum.* Cum ergo tractio sit quidam motus violentus, ut patet in VII Physic.; aliquid potest violenter cogi ad aliquid de necessitate volendum.

7. Præterea, secundum quod Magister dicit in II dist. I lib., et sumitur ex verbis Augustini (lib. de duabus Anim., cap. x et xi, et I Retract., cap. ix), *in secundo statu, id est in statu culpæ, non potest homo non peccare, ante reparationem mortaliter, post reparationem vero saltem venialiter.* Sed tam peccatum mortale quam veniale est voluntarium. Ergo aliquid status hominis est in quo non potest non velle id in quo peccatum consistit: et sic de necessitate voluntas aliquid vult.

8. Præterea, quanto aliquid magis natum est ad movendum, tanto magis natum est ad necessitatem inferre. Sed bonum

magis potest movere quam verum; cum bonum sit in rebus, verum autem in ratione tantum, ut dicitur in VI Metaphys. (com. viii). Ergo, cum verum cogat intellectum, multo fortius bonum coget voluntatem.

9. Præterea, bonum fortius imprimit quam verum: quod patet ex hoc quod amor, qui est impressio boni, est magis intimus quam cognitio, quæ est impressio veri: amor enim, secundum Augustinum (VIII de Trinit., cap. x), est *vita quedam uniens amantem amato.* Ergo bonum magis potest inferre necessitatem voluntati quam verum intellectui; et sic idem quod prius.

10. Præterea, quanto aliqua potentia magis potest in sua objecta, tanto minus potest ab eis cogi. Sed ratio magis potest in sua objecta quam voluntas: ratio enim, secundum Augustinum, XII de Trinitate (XI, cap. II et III), format in se species rerum, non autem voluntas: sed movetur ab appetitibus. Ergo magis potest voluntas cogi ab appetitibus quam ratio a cognoscibilibus; et sic idem quod prius.

11. Præterea, quod per se inest, de necessitate inest. Sed velle aliquid, per se inest voluntati. Ergo voluntas de necessitate aliquid vult. Probatio mediæ. Summum bonum est per se volitum. Ergo quandocumque in ipsum fertur voluntas, per se ipsum vult. Sed semper in ipsum fertur, quia naturaliter fertur in ipsum. Ergo voluntas semper per se vult summum bonum.

12. Præterea, in cognitione scientiæ necessitas invenitur. Sed, sicut omnes homines naturaliter vult scire, secundum Philosophum in I Metaph.; ita naturaliter vult bonum. Ergo in voluntate boni necessitas invenitur.

13. Præterea, Glossa (ord.), Rom., VII, dicit quod voluntas vult naturaliter bonum. Sed ea quæ insunt secundum naturam, sunt de necessitate. Ergo voluntas vult bonum de necessitate.

14. Præterea, omne quod augetur et minuitur, potest totaliter auferri. Sed libertas voluntatis augetur et minuitur: liberius enim arbitrium habuit homo ante peccatum quam post peccatum, secundum Augustinum (Enehirid., cap. LV). Ergo libertas voluntatis potest totaliter tolli; et ita voluntas potest de necessitate cogi.

1. Sed contra, secundum Augustinum in V de Civit. Dei (cap. x), si aliquid est voluntarium, non est necessarium. Sed omne quod volumus, est voluntarium. Ergo voluntas non vult aliquid de necessitate.

2. Præterea, Hugo dicit, quod liberum arbitrium potentissimum est sub Deo. Sed quod est tale, non potest cogi ab aliquo de necessitate. Ergo voluntas non de necessitate aliquid vult.

4. Præterea, Bernardus dicit (de Gratia et liber. Arbit. aliquantulum a princ.), quod *liberum arbitrium ex ingentia*

voluntate nulla necessitate moeatur. Sed dignitas voluntatis auferri non potest. Ergo non potest voluntas de necessitate aliquid velle.

5. Præterea, potestates rationales se habent ad opposita, secundum Philosophum (IV Metaph., com. 11). Sed voluntas, rationalis est potentia; est enim in ratione, ut dicitur in III de Anima (com. XLII). Ergo se habet ad opposita; et ita non de necessitate determinatur ad aliquid.

6. Præterea, quod de necessitate determinatur ad aliquid, naturaliter est determinatum ad illud. Sed voluntas contra naturalem appetitum dividitur. Ergo voluntas non de necessitate aliquid vult.

7. Præterea, ex eo quod aliquid est voluntarium, dicitur esse in nobis ita quod nos domini illius sumus. Sed illud quod est in nobis, cujus domini sumus, possumus velle et non velle. Ergo omne quod voluntas vult, potest velle et non velle; et ita non de necessitate aliquid vult.

Respondeo dicendum, quod, sicut potest accipi ex verbis Augustini, V de Civitate Dei (cap. x), duplex est necessitas: necessitas scilicet coactionis, et hæc in volentem nullo modo cadere potest; et necessitas naturalis inclinationis, sicut dicimus Deum de necessitate vivere: et tali necessitate voluntas aliquid de necessitate vult.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in rebus ordinatis oportet primum modum includi in secundo, et in secundo inveniri non solum id quod sibi competit secundum rationem propriam, sed quod competit secundum rationem primi; sicut homini convenit non solum ratione uti, quod ei competit secundum propriam differentiam, quæ est rationale; sed uti sensu vel alimento, quod ei competit secundum genus suum, quod est animal vel vivum. Et similiter videmus in sensibilibus: quod cum sensus tactus sit quasi fundamentum aliorum sensuum; in organo uniuscujusque sensus non solum invenitur proprietas illius sensus cujus est organum proprium, sed etiam proprietas tactus: sicut organum sensus visus non solum sentit album et nigrum, in quantum est organum visus; sed sentit calidum et frigidum, et corrumpitur ab eorum excellentiis, secundum quod est organum tactus. Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quædam natura sit; quia omne quod in rebus invenitur, natura quædam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturæ est. Hoc autem est cujuslibet naturæ create, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi præter naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni: et præter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate; quod ei competit in quantum voluntas est. Sicut autem est ordo

naturæ ad voluntatem, ita se habet ordo eorum quæ naturaliter vult voluntas, ad ea respectu quorum a se ipsa determinatur, non ex natura. Et ideo, sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum quæ sunt ad finem; cum quæ sunt propter finem, non appetantur nisi ratione finis. Et ideo, quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo, et ea quæ in ipso includuntur, ut est cognitio veritatis, et alia hujusmodi; ad alia vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque necessitate. Quamvis autem quadam necessaria inclinatione ultimum finem velit voluntas; nullo tamen modo concedendum est quod ad illud volendum cogatur. Coactio enim nihil aliud est quam violentiæ cujusdam inductio. *Violentum* autem, secundum Philosophum in III Ethic. (capit. 1, in princ.), est *cujus principium est extra, nil conferente vim passo*: sicut si lapis sursum projiciatur; quia nullo modo, quantum est de se, ad hunc motum inclinatur. Sed cum ipsa voluntas sit quædam inclinatio, eo quod est appetitus quidam; non potest contingere ut voluntas aliquid velit, et inclinatio ejus non sit in illud; et ita non potest contingere ut voluntas aliquid coacte vel violenter velit, si aliquid naturali inclinatione velit.

Patet igitur quod voluntas non necessario aliquid vult necessitate coactionis, vult tamen aliquid necessario necessitate naturalis inclinationis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ille communis appetitus beatitudinis non procedit ex aliqua coactione, sed ex naturali inclinatione.

AD SECUNDUM dicendum, quod quantumcumque aliquid bonum efficaciter moveat voluntatem, non tamen ipsam cogere potest: quia ex quo ponitur quod velit aliquid, ponitur inclinationem habere in id quod est contrarium coactioni. Sed ex perfectione boni alicujus contingit quod voluntas determinatur ad illud inclinatione naturalis necessitatis.

AD TERTIUM dicendum, quod intellectus aliquid naturaliter intelligit, sicut et voluntas aliquid naturaliter vult; sed coactio non est contraria intellectui secundum suam rationem, sicut et voluntati. Intellectus enim si habeat inclinationem in aliquid, non tamen nominat ipsam inclinationem hominis, sed voluntas ipsam inclinationem hominis nominat. Unde quidquid fit secundum voluntatem, fit secundum hominis inclinationem, et per hoc non potest esse violentum. Sed operatio intellectus potest esse contra inclinationem hominis, quæ est voluntas; ut cum alicui placet aliqua opinio, sed propter efficaciam rationum deducitur ad assentiendum contrario per intellectum.

AD QUARTUM dicendum, quod Augustinus loquitur de necessitate naturali, quam a voluntate non excludimus respectu aliquorum; et hæc necessitas in divina voluntate invenitur, sicut in divino esse; ipse enim est necessarium per se ipsum, ut dicitur in V Metaphysicorum.

Unde patet solutio AD QUINTUM.

AD SEXTUM dicendum, quod peccatum commissum non trahit cogendo voluntatem, sed inclinando; inquantum privat gratia, per quam homo fortificabatur contra peccatum; et inquantum ex actu peccati relinquitur dispositio et habitus in anima inclinans ad sequens peccatum.

AD SEPTIMUM dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod homo, quantumcumque est in statu peccati mortalis, potest peccatum mortale vitare per libertatem voluntatis: et exponunt quod dicitur, Non potest non peccare, idest non habere peccatum non potest; sicut et videre dicitur habere visum et uti visu: potest autem, secundum eos, non peccare, idest non uti peccato. Et secundum hoc patet quod nulla necessitas inducitur in voluntate ad consentiendum peccato. Alii autem dicunt, quod sicut homo in statu hujus vitæ non potest peccatum veniale vitare, non quia possit vitare hoc vel illud, sed quia non potest vitare omnia, ut scilicet nullum committat; ita est de mortalibus in eo qui gratiam non habet. Et secundum hoc, patet quod voluntas non habet necesse velle hoc vel illud, quamvis sine gratia inveniatr deficiens ab inefficienti inclinatione in bonum.

AD OCTAVUM dicendum, quod forma recepta in aliquo non movet illud in quo recipitur; sed ipsum habere talem formam, est ipsum motum esse; sed movetur ab exteriori agente; sicut corpus quod calefit per ignem, non movetur a calore recepto, sed ab igne. Ita intellectus non movetur a specie jam recepta, vel a vero quod consequitur ipsam speciem; sed ab aliqua re exteriori quæ imprimit in intellectum; sicut est intellectus agens, vel phantasia, vel aliquid aliud hujusmodi. Et præterea, sicut verum est proportionatum intellectui, ita et bonum affectui. Unde verum propter hoc quod est in apprehensione, non est minus natum movere intellectum quam bonum affectum. Et præterea, hoc quod voluntas non cogitur a bono, non est ex insufficientia boni ad movendum, sed ex ipsa ratione voluntatis, ut ex dictis patet.

Et per hoc patet solutio AD NONUM.

AD DECIMUM dicendum, quod res quæ est extra animam, non imprimit speciem suam in intellectum possibilem nisi per operationem intellectus agentis: et pro tanto dicitur anima in se ipsa informare formas rerum. Similiter non est sine operatione voluntatis quod voluntas in appetibile tendat. Unde ratio non sequitur. Et præterea potest dici sicut ad præcedentia duo.

AD UNDECIMUM dicendum, quod primum bonum est per se volitum, et voluntas per se et naturaliter illud vult; non tamen illud semper vult in actu: non enim oportet ea quæ sunt naturaliter convenientia anime, semper actu in anima esse; sicut principia quæ sunt naturaliter cognita, non semper actu considerantur.

AD DUODECIMUM dicendum, quod non ad eandem necessitatem pertinet necessitas qua per scientiam aliquid necessario cognoscimus, et necessitas qua de necessitate scientiam appetimus: primum enim potest esse secundum necessitatem coactionis, sed secundum non nisi secundum necessitatem naturalis inclinationis. Et sic voluntas de necessitate vult bonum, inquantum naturaliter vult bonum.

Et per hoc patet solutio AD DECIMUMTERTIUM.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod libertas quæ augetur et minuitur, est libertas a peccato et a miseria, non autem libertas a coactione; unde non sequitur quod voluntas possit ad hoc deduci quod cogatur.

AD PRIMUM dicendum in contrarium dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda de necessitate coactionis, quæ repugnat voluntati, non autem de necessitate naturalis inclinationis, quæ, secundum Augustinum in V de Civitate Dei (cap. x), voluntati non repugnat.

AD SECUNDUM dicendum, quod non pertinet ad impotentiam voluntatis, si naturali inclinatione de necessitate in aliquid feratur, sed ad ejus virtutem; sicut grave tanto est virtuosius, quanto majori necessitate deorsum fertur. Pertineret autem ad ejus infirmitatem, si ab alio cogeretur.

AD TERTIUM dicendum, quod libertas, secundum Augustinum, opponitur necessitati coactionis, non autem naturalis inclinationis.

AD QUARTUM dicendum, quod necessitas naturalis non repugnat dignitati voluntatis; sed sola necessitas coactionis.

AD QUINTUM dicendum, quod voluntas, inquantum est rationalis, ad opposita se habet, hoc enim est considerare ipsam secundum hoc quod est ei proprium; sed prout est natura quedam, nihil prohibet eam determinari ad unum.

AD SEXTUM dicendum, quod voluntas dividitur contra appetitum naturalem cum præcisione sumptum, idest qui est naturalis tantum, sicut homo contra id quod est animal tantum; non autem dividitur contra appetitum naturalem absolute, sed includit ipsum, sicut homo includit animal.

AD SEPTIMUM dicendum, quod ratio illa procedit de voluntate secundum quod voluntas est; hoc enim est proprium voluntati, inquantum est voluntas, quod sit domina suorum actuum.

ARTICULUS VI. — *Utrum voluntas de necessitate velit quidquid vult.* (I part., quest. LXXXII, art. 2.)

Sexto quæritur, utrum voluntas de necessitate velit quidquid vult; et videtur quod sic. Quanto enim aliquid est nobilius, tanto est immutabilius. Sed vivere est nobilius quam esse, et intelligere quam vivere, et velle quam intelligere. Ergo velle est immutabilius quam esse. Sed esse animæ volentis est immutabile, quia est incorruptibile. Ergo et velle ejus est immutabile; et ita, quidquid vult, immutabiliter et necessario vult.

2. Præterea, quanto aliquid est Deo conformius, tanto immutabilius est. Sed magis conformatur anima Deo conformitate secunda (1), quæ est similitudinis, quam prima conformitate, quæ est imaginis; in prima autem conformitate habet immutabilitatem; quia, non potest imaginem amittere anima, secundum illud Psal. xxxviii, 7 : *In imagine pertransit homo*. Ergo et secundum conformitatem secundam, quæ est similitudinis, consistens in debita voluntatis ordinatione, habebit immutabilitatem, ut voluntas immutabiliter velit bonum, nec possit velle malum.

3. Præterea, sicut se habet actus ad ens actu, ita potentia ad ens potentiale. Sed Deus, cum sit actu bonus, non potest aliquid actu malum facere. Ergo ejus potentia, quæ bona est, non potest producere aliquid quod sit malum in potentia : et ita voluntas quam divina potentia produxit, non potest in malum.

4. Præterea, secundum Philosophum in VI et VII Ethic. (cap. II et cap. VIII), sicut principia se habent ad conclusiones in scientiis demonstrativis, ita fines ad ea quæ sunt ad fines in operabilibus et appetibilibus. Sed ex principiis quæ sunt naturaliter scita, inducitur intellectus ut conclusiones cognoscatur de necessitate. Ergo ex hoc quod voluntas de necessitate vult finem ultimum per modum jam dictum, de necessitate etiam volet omnia alia quæ in finem ultimum ordinantur.

5. Præterea, omne illud quod est naturaliter determinatum ad aliquid, de necessitate consequitur illud, nisi sit aliquid impediens. Sed voluntas naturaliter vult bonum, ut dicit Glossa (ord. super illud : *Quod operor non intelligo*), Roman., VII. Ergo immutabiliter vult bonum, cum non sit aliquid quod eam impedire possit, eo quod est sub Deo potentissima, secundum Bernardum.

6. Præterea, sicut tenebra opponitur luci, ita malum bono. Sed visus qui est naturaliter determinatus ad cognoscendum lucem et lucida, ita naturaliter ea videt, quod illud quod est tenebrosus, videre non potest. Ergo et voluntas, cujus objectum est bonum, ita immutabiliter vult bonum, quod malum nullo

(1) *Al. sua.*

modo velle poterit; et sic voluntas habet aliquam necessitatem non solum respectu finis ultimi, sed respectu aliorum.

Sed contra, Augustinus dicit (I Retr., cap. IX, in med.), quod voluntas est qua peccatur, et recte vivitur. Ergo voluntas non se habet immutabiliter nec ad bonum nec ad malum.

Præterea, secundum Augustinum (lib. de vera Religione, cap. XIV, et lib. I Retract., cap. XIII), peccatum adeo est voluntarium, quod nisi sit voluntarium non est peccatum. Si igitur peccatum nullo modo est a voluntate, peccatum nullo modo erit; quod experimento patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod ex hoc aliquid dicitur esse necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum. Unde, cum voluntas indeterminata se habeat respectu multorum, non habet respectu omnium necessitatem, sed respectu eorum tantum ad quæ naturali inclinatione determinatur, ut dictum est, art. præc. Et quia omne mobile reducitur ad immobile, et indeterminatum ad determinatum, sicut ad principium; ideo oportet quod id ad quod voluntas est determinata, sit principium appetendi ea ad quæ non est determinata; et hoc est finis ultimus, ut dictum est, art. præc. Invenitur autem indeterminatio voluntatis respectu trium; scilicet respectu objecti, respectu actus, et respectu ordinis in finem.

Respectu objecti quidem est indeterminata voluntas quantum ad ea quæ sunt ad finem, non quantum ad ipsum finem ultimum, ut dictum est, art. præc.; quod ideo contingit, quia ad finem ultimum multis viis perveniri potest, et diversis diversæ viæ competunt perveniendi in ipsum. Et ideo non potuit esse appetitus voluntatis determinatus in ea quæ sunt ad finem, sicut est in rebus naturalibus, quæ ad certum finem et determinatum non habent nisi certam et determinatam viam. Et sic patet quod res naturales, sicut de necessitate appetunt finem, ita et ea quæ sunt ad finem; ut nihil sit in eis accipere quod possint appetere vel non appetere. Sed voluntas de necessitate appetit finem ultimum, ut non possit ipsum non appetere; sed non de necessitate appetit aliquid eorum quæ sunt ad finem. Unde respectu hujus est in potestate ejus appetere hoc vel illud.

Secundo est voluntas indeterminata respectu actus; quia circa objectum determinatum potest uti actu suo cum voluerit, vel non uti; potest enim exire in actum volendi respectu cuiuslibet, et non exire; quod in rebus naturalibus non contingit; grave enim semper descendit deorsum in actu, nisi aliquid prohibeat. Quod exinde contingit, quod res inanimate non sunt motæ a se ipsis, sed ab aliis; unde non est in eis moveri vel non moveri; res autem animate moventur a se ipsis; et inde est quod voluntas potest velle et non velle.

Tertio indeterminatio voluntatis est respectu ordinis ad

finem, in quantum voluntas potest appetere id quod secundum veritatem in finem debitum ordinatur, vel secundum apparentiam tantum; et hæc indeterminatio ex duobus contingit: scilicet ex indeterminatione circa objectum in his quæ sunt ad finem, et iterum ex indeterminatione apprehensionis, quæ potest esse recta et non recta; sicut ex aliquo principio vero dato non sequitur falsa conclusio nisi per aliquam falsitatem rationis vel assumentis aliquam falsam, vel falso ordinantis principium in conclusionem. Ita ex quo inest appetitus rectus ultimi finis, non posset se qui quod aliquis aliquid inordinate appeteret, nisi ratio acciperet aliquid inordinate in finem quod non est ordinabile in finem; sicut qui appetit beatitudinem appetitu recto, nunquam deduceretur in appetendam fornicationem, nisi in quantum apprehendit eam ut quoddam hominis bonum, in quantum est quoddam delectabile bonum, et sicut ordinabile in beatitudinem, velut quandam imaginem ejus. Et ex hoc sequitur indeterminatio voluntatis, qua bonum potest vel malum appetere.

Cum autem voluntas dicatur libera, in quantum necessitatem non habet; libertas voluntatis in tribus considerabitur; scilicet quantum ad actum, in quantum potest velle vel non velle; et quantum ad objectum, in quantum potest velle hoc vel illud, et ejus oppositum; et quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum vel malum. Sed quantum ad primum horum inest libertas voluntati in quolibet statu nature respectu cujuslibet objecti. Secundum vero horum est respectu quorundam objectorum, scilicet respectu eorum quæ sunt ad finem, et non ipsius finis; et etiam secundum quemlibet statum nature. Tertium vero non est respectu omnium objectorum, sed quorundam eorum, scilicet quæ sunt ad finem; nec respectu cujuslibet status nature, sed illius tantum in quo natura deficere potest. Nam ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali in his quæ sunt ad finem, sicut patet in beatis. Et pro tanto dicitur, quod velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod esse animæ non est determinatum a se ipsa, sed ab alio; sed ipsa determinat sibi suum velle; et ideo, quamvis esse sit immutabile, tamen velle indeterminatum est, ac per hoc in diversa flexibile. Et tamen non est verum quod intelligere sit nobilior quam esse; sed determinatur ab esse, immo sic esse eo (1) est nobilior, secundum Dionysium, v. cap. de divinis Nominibus.

AD SECUNDUM dicendum, quod conformitas imaginis attenditur secundum potentias naturales, quæ sunt et determinatæ a natura; et ideo illa conformitas semper manet. Sed secunda

(1) *At. eis.*

conformitas, quæ est similitudinis, est per gratiam, et habitus et actus virtutum, ad quæ omnia ordinantur per actum voluntatis, qui in sua potestate consistit; et ideo ista conformitas non semper manet.

AD TERTIUM dicendum, quod in Deo non est potentia passiva vel materialis, quæ distinguitur contra actum, de qua objectio procedit: sed potentia activa, quæ est ipse actus: quia unumquodque est potens agere secundum quod est actu. Et tamen, quod voluntas sit flexibilis ad malum, non habet secundum quod est a Deo, sed secundum quod est de nihilo.

AD QUARTUM dicendum, quod in scientiis demonstrativis conclusiones hoc modo se habent ad principia, quod remota conclusione removetur principium: et sic propter hanc determinationem conclusionum respectu principiorum, ex ipsis principiis intellectus cogitur ad consentiendum conclusionibus. Sed ea quæ sunt ad finem, non habent hanc determinationem respectu finis, ut remoto aliquo eorum, removeatur finis, cum per diversas vias possit perveniri ad finem ultimum vel secundum veritatem vel secundum apparentiam. Et ideo ex necessitate quæ inest appetitui voluntario respectu finis, non inducitur necessitas ei respectu eorum quæ sunt ad finem.

AD QUINTUM dicendum, quod voluntas vult naturaliter bonum, sed non determinate hoc bonum vel illud; sicut visus naturaliter videt colorem, sed non hunc vel illum determinate. Et propter hoc, quidquid vult, vult sub ratione boni; non tamen oportet quod semper hoc vel illud bonum velit.

AD SEXTUM dicendum, quod nihil est adeo malum quod non possit habere aliquam speciem boni; et ratione illius bonitatis habet quod movere possit appetitum.

ARTICULUS VII. — *Utrum aliquis mereatur volendo illud quod de necessitate vult.*

Septimo quæritur, utrum aliquis mereatur volendo illud quod de necessitate vult; et videtur quod non. Quia illud quod de necessitate vult, naturaliter vult. Sed naturalibus non meremur. Ergo tali voluntate non meremur.

2. Præterea, meritum et demeritum sunt circa idem. Sed nullus demeretur in eo quod vitare non potest, secundum Augustinum (I. *Retract.*, cap. ix paulo ante med.) Ergo nullus meretur in eo quod de necessitate vult.

3. Præterea, nullus meretur nisi per actum virtutis. Sed omnis actus virtutis est ex electione, non autem ex naturali inclinatione. Ergo nullus meretur in eo quod de necessitate vult.

1. Sed contra, Deum naturaliter ex necessitate quælibet

creatura appetit. Sed in dilectione Dei meremur. Ergo in eo quod necessario quis vult mereri potest.

2. Præterea, beatitudo in vita æterna consistit. Sed Sancti volendo vitam æternam merentur. Ergo aliquis meretur volendo id quod naturaliter vult.

Respondeo dicendum, quod aliquis volendo id quod naturaliter vult, quodammodo meretur, et quodammodo non.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod differenter est aliquid provisum homini et ceteris animalibus, tam secundum corpus, quam secundum animam. Aliis enim animalibus secundum corpus provisum sunt specialia tegumenta, sicut corium durum, et plumæ, et aliqua hujusmodi specialia munimenta, sicut cornua, ungues, et hujusmodi; et hoc quia habent paucas vias operandi, ad quas possunt determinata instrumenta ordinari. Sed homini ista provisum sunt in generali, in quantum sunt ei datæ manus a natura, quibus sibi valeat varia et tegumenta et munimenta præparare et hoc ideo quia ratio hominis est ita multiplex et ad diversa se extendens, quod non possent determinata instrumenta ei sufficientia præparari. Similiter est ex parte apprehensionis, quod aliis animalibus sunt inditæ secundum naturalem estimationem quedam substantiales conceptiones eis necessariae: sicut ovi, quod lupus sit ei inimicus, et alia hujusmodi: sed loco horum homini sunt indita universalis principia naturaliter intellecta, per quæ in omnia quæ sunt ei necessaria, procedere potest. Et similiter est etiam ex parte appetitus. Aliis enim rebus inditus est naturalis appetitus alicujus rei determinatæ, sicut gravi quod sit deorsum, et unicuique animali id quod est sibi conveniens secundum suam naturam; sed homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectabilibus, vel hujusmodi aliis, non est ei determinatum a natura.

Quando ergo ex propria ratione, adjutus divina gratia, apprehendit aliquid speciale bonum, ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur, non ex hoc quod appetit beatitudinem quam naturaliter appetit, sed ex hoc quod appetit hoc speciale quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit. Si vero aliquis per rationem erroneam deducatur ut appetat aliquid speciale ut suam beatitudinem, puta corporales delectationes, in quibus tamen secundum rei veritatem sua beatitudo non consistit; sic appetendo beatitudinem, demeretur, non quia appetit beatitudinem; sed quia indebit appetit hoc ut beatitudinem, in quo beatitudo non est.

Patet igitur quod volendo id quod quis naturaliter vult, secundum se non est meritorium nec demeritorium; sed secun-

dum quod specificatur ad hoc vel illud, potest esse meritorium vel demeritorium. Et hoc modo Sancti merentur appetendo Deum vel vitam æternam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VIII. — *Utrum Deus voluntatem cogere possit.*

(I part., quæst. cv, art. 4.)

Octavo quaeritur, utrum Deus possit cogere voluntatem; et videtur quod sic. Quicumque enim vertit aliquid quocumque vult, potest illud cogere. Sed sicut dicitur Prov., XXI, 4, *cor regum in manu Dei est: quocumque voluerit, vertit illud.* Ergo Deus potest cogere voluntatem.

2. Præterea, Rom. 1: *Propter quod tradidit illos Deus, etc.* Glossa Augustini dicit (lib. de Gratia et lib. Arbitr., cap. XXI): *Manifestum est Deum operari in cordibus hominum ad inclinandas voluntates eorum in quocumque voluerit, sive in bonum pro misericordia sua, sive in malum pro meritis eorum. Ergo Deus potest cogere voluntatem.*

3. Præterea, si finitum finite agit, infinitum infinite aget. Sed aliqua creatura finita trahit voluntatem finite; quia, ut dicit Tullius, honestum est quod sua vi nos trahit, et sua dignitate nos allicit. Ergo Deus, qui habet infinitam virtutem in agendo, potest totaliter cogere voluntatem.

4. Præterea, ille proprie dicitur ad aliquid cogi qui non potest non facere illud, sive velit sive non velit. Sed voluntas non potest non velle quod Deus voluntate beneplaciti vult eam velle; alias voluntas Dei esset inefficax respectu voluntatis nostræ. Ergo Deus potest cogere voluntatem.

5. Præterea, cuilibet creaturæ est perfecta obedientia ad suum Creatorem. Ergo Deus potest eam cogere ad quod vult.

1. Sed contra est quod esse liberum a coactione est naturale voluntati. Sed naturalia non possunt ab aliquo removeri. Ergo voluntas non potest cogi a Deo.

2. Præterea, Deus non potest facere quod opposita sint simul vera. Sed voluntarium et violentum sunt opposita, quia violentum est species involuntarii, ut patet in III Ethic. (cap. 1, a med.). Ergo Deus non potest facere ut voluntas aliquid coacte velit; et ita non potest cogere voluntatem.

Respondeo dicendum, quod Deus potest immutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere. Quantumcumque enim voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud. Cujus ratio est, quia ipsum velle aliquid est inclinari in illud: coactio autem vel violentia est contraria inclinationi illius rei quæ cogitur. Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit ut præcedenti inclinationi succedat alia inclinatio, et ita quod prima auferatur, et secunda manet. Unde illud ad quod inducit voluntatem, non est contrarium inclinationi jam exis-

tenti, sed inclinationi quæ prius inerat : unde non est violentia nec coactio. Sicut lapidi ratione suæ gravitatis inest inclinatio ad locum deorsum; hæc autem inclinatione manente, si sursum projiciatur, erit violentia. Si autem Deus auferat a lapide inclinationem gravitatis, et det ei inclinationem levitatis, tunc ferri sursum non erit ei violentum; et ita immutatio motus potest esse sine violentia.

Et per hunc modum intelligendum est quod Deus voluntatem immutat sine eo quod voluntatem cogat. Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur sicut in natura : unde sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis, in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut a primo agente, qui vehementius imprimit : unde, sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ut ex dictis, art. præced., patet, ita, et multo amplius, Deus.

Immutat autem voluntatem dupliciter : uno modo movendo tantum; quando scilicet voluntatem movet ad aliquid volendum; sine hoc quod aliquam formam imprimat voluntati; sicut sine appositione alicujus habitus quandoque facit ut homo velit hoc quod prius non volebat. Alio vero modo imprimendo aliquam formam in ipsam voluntatem; sicut enim ex ipsa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum, ut ex dictis, art. 5 et 6, patet; ita ex aliquo superaddito, sicut est gratia vel virtus, inclinatur ulterius ad volendum aliquid aliud, ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione. Sed hæc quidem inclinatio superaddita, quandoque est perfecta, quandoque imperfecta. Quando quidem est perfecta, facit necessariam inclinationem in id ad quod determinat : sicut per naturam de necessitate inclinatur voluntas in appetendum finem, sicut contingit in beatis, in quibus caritas perfecta inclinat sufficienter in bonum, non solum quantum ad finem ultimum, sed quantum ad ea quæ sunt ad finem. Aliquando vero forma superaddita non est usquequaque perfecta, sicut est viatoribus; et tunc ex forma superaddita voluntas inclinatur quidem sed non ex necessitate.

Et per hoc patet solutio ad objecta. Nam primæ rationes probabant quod Deus potest immutare voluntatem; secundæ vero, quod non potest eam cogere; quorum utrumque verum est, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Sciendum tamen, quod ubi dicitur in Glossa inducta, quod Deus operatur in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates in malum, non est intelligendum ut Glossa ibidem dicit, quasi Deus malitiam impertiatur; sed quia, sicut apponit gratiam, unde inclinatur hominum voluntas ad bonum; ita subtrahit quibusdam; qua subtracta inclinatur voluntas eorum ad malum.

ARTICULUS IX. — *Utrum aliqua creatura possit immutare voluntatem, vel imprimere in ipsam.* — (I part., quæst. CXXI, art. 2.)

Nono quaeritur, utrum aliqua creatura possit immutare voluntatem, vel imprimere in ipsam; et videtur quod sic. Quia ipsa voluntas creatura quædam est. Sed voluntas actum suum immutat quo vult. Ergo videtur quod aliqua creatura immutet voluntatem et cogat ipsam.

2. Præterea, difficilior est immutare totum quam partem. Sed secundum quosdam philosophos, corpora celestia immutant totam multitudinem ad aliquid volendum. Ergo multo fortius videtur quod possunt cogere voluntatem alicujus unius.

3. Præterea, quicumque vincitur ab aliquo, cogitur ab illo. Sed secundum Philosophum in VII Ethic., incontinentes vincuntur a passionibus. Ergo passiones immutant et cogunt voluntatem incontinentis.

4. Præterea, secundum Augustinum in III de Trin. (cap. IV), superiora tam in spiritibus quam in corporibus movent inferiora naturali quodam ordine. Sed Angelorum beatorum sicut intellectus est superior et perfectior nostro intellectu, ita et voluntas eorum nostra voluntate. Ergo, sicut per intellectum suum possunt imprimere in intellectum nostrum, eum illuminando, secundum doctrinam Dionysii (cap. III et IV cœlest. Hierar.), ita videtur quod per voluntatem suam possint imprimere in voluntatem nostram aliquando, eam immutando.

5. Præterea, secundum Dionysium (cap. VII cœlest. Hierar., a med.), superiores Angeli illuminant et purgant inferiores. Sed sicut illuminatio pertinet ad intellectum, ita purgatio videtur pertinere ad affectum. Ergo, sicut Angeli possunt imprimere in intellectum, ita in voluntatem.

6. Item, magis natum est aliquid immutari a superiori natura quam ab inferiori. Sed voluntate nostra sicut est inferior appetitus sensibilis, ita est superior voluntas angelica. Ergo, cum appetitus sensibilis immutat interdum voluntatem, multo fortius voluntas angelica poterit voluntatem nostram immutare.

7. Præterea, Luc., XIV, 23, dicit paterfamilias servo suo : *Compelle intrare.* Intratur autem ad illam cenam per voluntatem. Ergo per Angelum, qui est minister Dei, voluntas nostra potest ad aliquid cogi.

Sed contra est quod Hugo dicit : *Liberum arbitrium est potentissimum sub Deo.* Sed nihil immutatur nisi a fortiore. Ergo nihil potest voluntatem immutare.

Præterea, meritum et demeritum in voluntate quodammodo consistit. Si ergo aliqua creatura posset immutare voluntatem, posset aliquis justificari vel peccator effici per aliquam creaturam : quod falsum est; quia nullus fit peccator nisi per se