

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, difficilius est immutare totum quam partem. Sed secundum quosdam philosophos, corpora caelestia 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

ipsum, nec aliquis fit justus nisi Deo operante, et ipso cooperante.

Respondeo dicendum, quod voluntas potest intelligi immutari ab aliquo dupliciter. Uno modo sicut ab objecto suo, sicut voluntas immutatur ab appetibili : et sic non quaerimus hic de immutante voluntatem; hoc enim supra ostensum est, quod aliquid bonum de necessitate movet voluntatem per modum objecti, quamvis voluntas non cogatur. Alio vero modo potest intelligi voluntas immutari ab aliquo per modum causæ efficientis; et sic dicimus, quod non solum nulla creatura potest cogere voluntatem agendo in ipsam, quia hoc nec Deus poterat; sed nec etiam potest directe agere in voluntatem ut eam immutet necessario, vel qualitercumque inclinet, quod Deus potest; sed indirecte potest aliquid inclinare voluntatem aliqua creatura, non tamen necessario immutare. Cujus ratio est, quia, cum actus voluntatis sit quasi medius inter potentiam et objectum; immutatio actus voluntatis potest considerari vel ex parte ipsius voluntatis, vel ex parte objecti.

Ex parte quidem voluntatis mutare actum voluntatis non potest nisi quod operatur intra voluntatem; et hoc est ipsa voluntas, et id quod esse causa esse voluntatis; quod, secundum fidem, solus Deus est. Unde solus Deus potest inclinationem voluntatis quam et dedit transferre de uno in aliud, secundum quod vult. Sed secundum illos qui ponunt animam creatam ab intelligentiis (quod tamen fidei contrarium est), ipse Angelus vel intelligentia habet effectum intrinsecum voluntati, in quantum causat esse quod est intrinsecum ipsi voluntati; et secundum hoc Avicenna ponit (lib. X suæ Metaph., cap. 1), quod sicut corpora nostra immutantur a corporibus cœlestibus, ita voluntates nostræ immutantur a voluntate animarum cœlestium; quod tamen est omnino falsum.

Sed si consideretur actus voluntatis ex parte objecti, sic invenitur voluntatis duplex objectum. Unum, ad quod de necessitate naturalis inclinatio determinatur; et hoc quidem objectum est voluntati inditum et propositum a Creatore, qui ei naturalem inclinationem dedit in illud; unde nullus potest necessario per tale objectum immutare voluntatem nisi solus Deus. Aliud vero est objectum voluntatis, quod quidem natum est inclinare voluntatem, in quantum est in eo aliqua similitudo vel ordo respectu ultimi finis naturaliter desiderati; non tamen ex hoc objecto voluntas de necessitate immutatur, ut prius, art. 5 hujus quæst., dictum est; quia non in eo singulariter invenitur ordo ad ultimum finem naturaliter desideratum. Et mediante hoc objecto potest aliqua creatura inclinare aliquatenus voluntatem, non tamen necessario immutare; sicut patet cum aliquis persuadet alicui aliquid faciendum, proponendo et ejus utilitatem et honestatem : tamen in potestate voluntatis est

ut illud acceptet vel non acceptet, eo quod non est naturaliter determinata ad id.

Sic igitur patet quod nulla creatura potest directe immutare voluntatem, quasi agendo intra ipsam voluntatem; potest autem extrinsecus aliquid proponendo voluntati, eam aliquid inducere; non tamen immutare.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod voluntas potest se ipsam immutare respectu aliorum directe, cum sit domina suorum actuum; et cum dicitur quod non immutatur directe a creatura, intelligitur a creatura alia. Non tamen ipsa potest se cogere, quia in hoc importatur contradictio, scilicet quod aliquid sit acceptum a se ipso : quia violentum est in quo nihil confert vim patiens, confert autem vim inferens. Et sic voluntas non potest se cogere, quia sic se ipsa in illa vi aliquid conferret, in quantum cogeret se; et nil conferret, in quantum cogetur; quod est impossibile; per quem modum probat Philosophus in V Eth. (cap. ix et x), quod nullus patitur injustum a se ipso; quia qui patitur injustum, patitur aliquid contra voluntatem suam; si autem faciat injustum, est secundum suam voluntatem.

AD SECUNDUM dicendum, quod corpora cœlestia non possunt de necessitate immutare voluntatem nec unius hominis nec multitudinis, sed possunt immutare ipsa corpora. Ex ipso autem corpore aliquo modo voluntas inclinatur, non necessario, quia resistere potest, sicut cholericus ex naturali complexione inclinatur ad iram; tamen aliquis cholericus potest resistere per voluntatem isti inclinationi. Non autem resistunt nisi sapientes corporalibus inclinationibus, qui sunt pauci respectu stultorum; quia *stultorum infinitus est numerus*; Eccle., 1, 15. Et ideo dicitur quod corpora cœlestia immutant multitudinem; in quantum multitudo sequitur inclinationes corporales; non autem immutant hunc vel illum, qui per prudentiam resistunt inclinationi prædictæ.

AD TERTIUM dicendum, quod incontinens non dicitur vinceri a passionibus quasi ipse passiones cogant vel immutent necessario voluntatem; alioquin incontinens non esset puniendus, quia pena non debetur involuntario : incontinens autem non dicitur involuntarius operari, secundum Philosophum in III Ethic; sed dicitur incontinens vinceri a passionibus, in quantum eorum impulsu voluntarie cedit.

AD QUARTUM dicendum, quod Angeli non imprimunt intellectui quasi interius aliquid in intellectu agentes; sed solum ex parte objecti, in quantum aliquid intelligibile proponunt, quo intellectus noster confortatur, et convincitur ad sensum (1). Sed objectum voluntatis per Angelum propositum non de necessitate immutat voluntatem, ut dictum est in corp. art.; et ideo non est simile.

(1) *Nem ad assensum ?*

Ad QUINTUM dicendum, quod purgatio illa secundum quam Angeli purgantur, quæ ad intellectum pertinet, est purgatio à nescientia, ut Dionysius dicit, VI cap. celestis Hierar. (VII a med.): si tamen pertineret ad affectum, dicerentur purgare quasi persuadendo.

Ad SEXTUM dicendum, quod illud quod est inferius voluntate, ut corpus vel appetitus sensibilis, non immutat voluntatem quasi directe in voluntatem agendo, sed solum ex parte objecti. Objectum enim voluntatis est bonum apprehensum; sed bonum apprehensum a ratione universali non movet nisi mediante apprehensione particulari, ut dicitur in III de Anima (com. LVIII), eo quod actus sunt in particularibus. Ix ipsa autem passione appetitus sensitivi cuiusdam potest esse interdum complexio corporis, quæcumque impressio corporalis: quia ex hoc quod appetitus ille utitur organo, impeditur, et interdum totaliter ligatur ipsa particularis apprehensio, vel id quod ratio superior dicitur in universali, ut non applicetur actus ad hoc particulare. Et sic voluntas in appetendo movetur ad illud bonum quod sibi nuntiat apprehensio particularis, prætermisso illo bono quod nuntiat ratio universalis. Et per hunc modum huiusmodi passionem voluntatem inclinant; non tamen de necessitate immutant: quia in potestate voluntatis est huiusmodi comprimere; ut usus rationis non impeditur, secundum illud Genes., IV, 7: *Subter te erit appetitus illius, scilicet peccati.*

Ad SEPTIMUM dicendum, quod compulsio illa de qua ibi fit mentio, non est coactionis, sed efficaciæ persuasionis, vel per aspera, vel per lenia, etc.

ARTICULUS X. — *Utrum voluntas et intellectus sint eadem potentia.*

Decimo quaeritur, utrum voluntas et intellectus sint eadem potentia; et videtur quod sic. Potentiæ enim distinguuntur secundum objecta. Objectum autem intellectus est verum, voluntatis vero bonum. Cum ergo bonum et verum sint idem supposito, et differant ratione; videtur quod intellectus et voluntas sint idem re, sed differant ratione.

2. Præterea, secundum Philosophum in III de Anima (com. XLII), voluntas in ratione est. Ergo vel est idem quod ratio, vel pars rationis. Sed ratio est eadem potentia cum intellectu. Ergo et voluntas.

3. Præterea, vires animæ communiter dividuntur in rationale, irrationale (1) et concupiscibile. Sed voluntas distinguitur ab irrationali et concupiscibili. Ergo continetur sub rationali; et sic non distinguuntur.

4. Præterea, ubicumque invenitur idem objectum re et ratione, est una potentia. Sed voluntatis et intellectus practici est idem objectum re et ratione: utriusque enim objectum

(1) *Nam irascibile, et mox irascibilis?*

videtur bonum. Ergo intellectus practicus non est alia potentia quam voluntas. Sed intellectus speculativus non est alia potentia quam practicus: quia secundum Philosophum in III de Anima (com. XLIX), intellectus speculativus per extensionem fit practicus. Ergo voluntas et intellectus simpliciter sunt una potentia.

5. Præterea, sicut ad cognoscendum differentiam duorum ad invicem, oportet quod sit idem qui cognoscit utrumque eorum inter quæ differentia consideratur; ita oportet quod sit idem qui cognoscit et vult. Sed ad hoc quod cognoscatur differentia inter aliqua duo, ut inter album et dulce, oportet quod eadem potentia sit quæ cognoscit utrumque: ex quo probat Philosophus in II de Anima (comm. CXL, CXLV), sensum communem esse. Ergo eadem ratione oportet esse unam potentiam quæ cognoscit et vult; et ita intellectus et voluntas sunt una potentia, ut videtur.

Sed contra est quod appetitivum genus animæ aliud est ab intellectivo, secundum Philosophum (II de Anima, com. xxvii). Sed voluntas continetur sub appetitivo. Ergo voluntas est alia potentia ab intellectu.

Præterea, intellectus cogitur, secundum Philosophum in V Metaph. Sed voluntas non potest cogi, ut dictum est, art. 8 huius quæst. Ergo intellectus et voluntas non sunt una potentia.

Respondeo dicendum, quod voluntas et intellectus sunt diversæ potentiæ, et ad diversa genera potentiarum pertinentes.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum distinctio potentiarum attendatur penes actus et objecta, non quelibet objectorum differentia ostendit diversitatem potentiarum; sed differentia objectorum, in quantum objecta sunt; non autem aliqua accidentalis differentia, quæ accidit objecto secundum quod est objectum: sensibili enim in quantum est sensibile, accidit esse animatum vel inanimatum; quamvis ipsis rebus quæ sentiuntur, hæc differentia sint essentialia. Et ideo penes has differentias non diversificantur potentiæ sensitivæ, sed penes audibile et visibile et tangibile, quæ sunt differentia sensibilis in quantum est sensibile, sive per esse sensibile per medium vel sine medio. Et quando quidem differentia essentialia objectorum, in quantum objecta sunt sumuntur ut dividentes per se aliquod speciale objectum animæ, ex hoc diversificantur potentiæ, sed non genera potentiarum; sicut sensibile nominat non objectum animæ simpliciter, sed quoddam objectum quod prædictis differentiis per se dividitur. Unde visus, auditus et tactus sunt diversæ potentiæ speciales ad idem genus potentiarum animæ pertinentes, scilicet ad sensum. Sed quando differentia acceptæ dividunt ipsum objectum communiter acceptum, tunc ex tali differentia innotescent diversa genera potentiarum.

Dicitur autem aliquid esse objectum animæ, secundum quod

habet aliquam habitudinem ad animam. Ubi ergo invenimus diversas rationes habitudinis ad animam, ibi invenimus per se differentiam in objecto animæ, demonstrantem diversum genus potentiarum animæ. Res autem ad animam invenitur duplicem habitudinem habere : unam secundum quod ipsa res est in anima per modum animæ, et non per modum sui : aliam secundum quod anima comparatur ad rem in suo esse existentem. Et sic objectum animæ est aliquid dupliciter. Uno modo in quantum natum est esse in anima non secundum esse proprium, sed secundum modum animæ, idest spiritualiter : et hæc est ratio cognoscibilis in quantum est cognoscibile. Alio modo est aliquid objectum animæ secundum quod ad ipsum anima inclinatur et ordinatur secundum modum ipsius rei in se ipsa existentis ; et hæc est ratio appetibilis in quantum est appetibile.

Unde cognoscitivum et appetitivum constituunt diversa genera potentiarum ; unde, cum intellectus sub cognoscitivo comprehendatur, oportet voluntatem et intellectum esse potentias genere diversas.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod distinctio potentiarum non ostenditur ex objectis secundum rem consideratis, sed secundum rationem : quia ipse rationes objectorum significant ipsas operationes potentiarum ; et ideo ubi est diversa ratio objecti, ibi invenimus diversam potentiam ; quamvis sit eadem res quæ subest utrique rationi, sicut est de bono et vero. Et hoc patet in rebus materialibus : nam aer patitur ab igne in quantum est calidus, secundum quod est in potentia aer calidus ; in quantum vero ignis est lucidus, patitur ab eo secundum quod ipse est diaphanus : nec est eadem potentia in aere secundum quam dicitur diaphanus, et potentia calidus ; quamvis idem ignis sit qui in utramque potentiam agat.

AD SECUNDUM dicendum, quod potentia dupliciter potest considerari : vel in ordine ad objectum, vel in ordine ad essentialitatem animæ, in qua radicatur. Si ergo voluntas consideretur in ordine ad objectum ; sic ad aliud genus animæ pertinet quam intellectus ; et sic voluntas contra rationem et intellectum distinguitur, ut dictum est, in corp. art. Si vero voluntas consideretur secundum id in quo radicatur ; sic, cum voluntas non habeat organum corporale, sicut nec intellectus ; voluntas et intellectus ad eandem partem animæ reducentur. Et sic quandoque intellectus vel ratio sumitur, prout includit in se utrumque ; et sic dicitur quod voluntas est in ratione : et secundum hoc rationale includens intellectum et voluntatem dividitur contra irascibile et concupiscibile.

Unde patet solutio AD TERTIUM.

AD QUARTUM dicendum, quod objectum intellectus practici non est bonum, sed verum relatum ad opus.

AD QUINTUM dicendum, quod velle et cognoscere non sunt

actus unius rationis ; et ideo non possunt pertinere ad unam potentiam, sicut cognoscere dulce et album ; unde non est simile.

ARTICULUS XI. — *Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus, vel e contra.* — (I part., quæst. LXXXII, art. 3.)

Undecimo quaeritur, utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus, vel e converso ; et videtur quod intellectus sit nobilior et altior. Nobilitas enim animæ consistit in hoc quod est ad imaginem Dei. Sed anima est ad imaginem secundum rationem vel intelligentiam ; unde Augustinus dicit in III super Genesim ad litteram (cap. xx, in princ.) : *Intelligamus in eo factum hominem ad imaginem Dei, quo irrationalibus animalibus antecellit : id autem est ipsa ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur.* Ergo excellentissima potentia animæ est intellectus.

2. Sed dicendum, quod sicut imago est in intellectu, ita etiam in voluntate ; cum imago, secundum Augustinum in lib. de Trinit. (X, cap. II), attendatur secundum memoriam, intelligentiam, et voluntatem. — Sed contra, ex quo nobilitas animæ penes imaginem attenditur, oportet quod illud sit excellentius animæ, ubi magis proprie invenitur ratio imaginis. Sed si imago sit in voluntate et intellectu, magis proprie est in intellectu quam in voluntate : unde Magister, in II Sent., dist. xvi, dicit imaginem esse in cognitione veritatis, similitudinem in dilectione boni. Ergo oportet quod adhuc intellectus nobilior sit quam voluntas.

3. Præterea, cum de potentiis judicemus ex actibus, oportet ipsam potentiam esse nobiliorem ejus actus est nobilior. Sed intelligere est nobilior quam velle. Ergo intellectus est nobilior quam voluntas. Probatio mediæ. Cum actus specificetur ex terminis ; oportet illum actum esse nobiliorem ejus est terminus nobilior. Sed intellectus actus est secundum motum ad animam, actus autem voluntatis secundum motum ab anima ad res. Ergo, cum anima sit nobilior rebus exterioribus, intelligere erit nobilior quam velle.

4. Præterea, in omnibus ordinatis, quanto aliquid magis distat ab infimo, tanto est altius. Sed infimum in potentiis animæ est sensus, voluntas autem magis appropinquat sensui quam intellectus : nam voluntas cum sensitivis potentiis communicat in conditione objecti ; sicut enim sensus particularium est, ita voluntas ; volumus enim particularem sanitatem in hoc universali quod est sanitas ; intellectus autem est universalium. Ergo intellectus est altior potentia quam voluntas.

5. Præterea, regens est nobilior recto. Sed intellectus regit voluntatem. Ergo est nobilior voluntate.

6. Præterea, illud a quo est aliquid, habet auctoritatem super

ipsum, et majoritatem, si sit diversum in essentia. Sed intelligentia est a memoria sicut Filius a Patre: voluntas a memoria et intelligentia, sicut Spiritus sanctus a Patre et Filio. Ergo intelligentia habet auctoritatem respectu voluntatis, et est major et potentior ea.

7. Præterea, quanto aliquis actus est simplicior et immaterialior, tanto est nobilior. Sed actus intellectus est simplicior quam voluntatis, et immaterialior: quoniam intellectus abstractit a materia, non autem voluntas. Ergo actus intellectus est nobilior quam voluntatis.

8. Præterea, intellectus in anima comparatur splendori in rebus materialibus; voluntas, sive affectus, calori, ut patet ex dictis Sanctorum. Sed splendor est nobilior calore, cum sit qualitas nobilioris corporis. Ergo intellectus est nobilior voluntate.

9. Præterea, illud quod est proprium hominis in quantum est homo, secundum Philosophum in Ethicis (lib. X, cap. VII, a med.), est nobilior eo quod est commune homini et aliis animalibus. Sed intelligere est proprium hominis; velle aliis animalibus convenit: unde Philosophus dicit in III Ethic. (cap. I non procul a fin.), quod voluntario participant pueri et bruta. Ergo intellectus est nobilior voluntate.

10. Præterea, quanto aliquid est propinquius fini, tanto est nobilius; cum ex fine sit ratio bonitatis in his quæ sunt ad finem. Sed intellectus videtur esse propinquior fini quam voluntas: prius enim homo attingit finem cognoscendo ipsum, quam per voluntatem appetendo ipsum. Ergo intellectus est nobilior quam voluntas.

11. Præterea, secundum Gregorium in VI Moral. (homil. V et XIV in Ezech. a medio, et homil. III, ante med.), contemplativa vita est majoris meriti quam activa. Sed contemplativa pertinet ad intellectum, activa vero ad voluntatem. Ergo intellectus est nobilior quam voluntas.

12. Præterea, Philosophus dicit in X Ethic. (capit. VII et VIII), quod intellectus est optimum eorum quæ in nobis sunt. Ergo nobilior voluntate.

1. Sed contra, perfectioris potentia perfectior est habitus. Sed habitus quo perficitur voluntas, scilicet caritas, est nobilior fide et scientia, quibus perficitur intellectus, ut patet per Apostolum, I Cor., XIII. Ergo voluntas est nobilior intellectu.

2. Præterea, illud quod est liberum sui, est nobilior eo quod non est liberum. Sed intellectus non est liber sui, cum possit cogi; voluntas autem est libera, cum cogi non possit. Ergo voluntas est nobilior intellectu.

3. Præterea, ordo potentiarum est secundum ordinem objectorum. Sed bonum, quod est objectum voluntatis, est nobilior vero, quod est objectum intellectus. Ergo et voluntas nobilior est intellectu.

4. Præterea, secundum Dionysium in V cap. de divinis Nominibus, quanto aliqua divinarum participationum est communior, tanto est nobilior. Sed voluntas est intellectu communior: quia quædam participant voluntatem quæ non participant intellectum, ut supra dictum est. Ergo voluntas est intellectu nobilior.

5. Præterea quanto aliquid est Deo propinquius, tanto est nobilior. Sed voluntas magis appropinquat Deo quam intellectus: quia, sicut dicit Hugo de S. Victore super VII cap. celestis Hierarchiæ, *ibi dilectio intrat, ubi cognitio foris est: plus enim Deum diligimus quam ipsum possumus cognoscere*. Ergo voluntas est nobilior quam intellectus.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest altero eminentius dici et simpliciter, et secundum quid. Ad hoc autem quod ostendatur aliquid esse altero simpliciter melius, oportet quod eorum comparatio attendatur penes eorum essentialia, et non penes accidentalialia, quia per hoc attendetur unum alteri eminere secundum quid: sicut homo si comparatur leoni quantum ad differentias essentialia, invenitur leone simpliciter nobilior, in quantum homo est rationale animal, leo vero irrationale; leo vero est homine excellentior, si comparatur secundum fortitudinem corporalem: hoc autem est esse nobilior secundum quid. Ut ergo consideretur quæ earum potentiarum sit potior simpliciter, voluntas, an intellectus; hoc ex per se eorum differentia considerandum est.

Perfectio autem et dignitas intellectus in hoc consistit quod species rei intellectæ in ipso consistit intellectu; cum secundum hoc intelligat actu, in quo ejus dignitas tota consideratur. Nobilitas autem voluntatis et actus ejus consistit ex hoc quod anima ordinatur ad rem aliquam nobilem, secundum esse quod res illa habet in se ipsa. Perfectius autem est, simpliciter et absolute loquendo, habere in se nobilitatem alterius rei, quam ad rem nobilem comparari extra se existentem. Unde voluntas et intellectus, si absolute considerentur, non comparando ad hanc vel illam rem hunc ordinem inveniuntur habere, quod intellectus eminentior est simpliciter voluntate.

Sed contingit multo eminentius esse comparari ad rem aliquam nobilem per aliquem modum, quam ejus nobilitatem in se ipso habere: quando videlicet illius rei nobilitas habetur multo inferiori modo quam eam habeat res illa in se ipsa. Si autem nobilitas illius rei insit illi rei vel æque nobiliter, vel nobilior quam in re ejus est; tunc absque omni dubitatione nobilior erit quod in se nobilitatem rei alterius habebit, quam quod ad ipsam rem nobilem qualitercumque ordinatur. Rerum autem quæ sunt anima superiores, formas percipit intellectus inferiori modo quam sint in ipsis rebus: recipitur enim aliquid in intellectu per modum sui, ut dicitur in lib. de Causis (proposit. X).

Et eadem ratione earum quæ sunt anima inferiores, sicut res corporales, formæ sunt nobiliores in anima quam in ipsis rebus.

Sic igitur tripliciter potest sumi comparatio intellectus ad voluntatem. Uno modo absolute et in universali, non respectu hujus vel illius rei; et sic intellectus est eminentior voluntate; sicut habere id quod est dignitatis in re aliqua est perfectius quam comparari ad nobilitatem ejus. Alio modo per respectum ad res naturales sensibiles; et sic iterum intellectus est simpliciter nobilior voluntate, utpote intelligere lapidem quam velle lapidem; eo quod forma lapidis nobilior modo est in intellectu secundum quod ab intellectu intelligitur, quam sit in re ipsa secundum quod a voluntate desideratur. Tertio modo in respectu ad res divinas, quæ sunt anima superiores; et sic velle est eminentius quam intelligere, sicut velle Deum et amare quam cognoscere: quia scilicet divina bonitas perfectior est in ipso Deo prout a voluntate desideratur, quam participata sit in nobis prout ab intellectu concipitur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus accipit rationem et intelligentiam pro tota parte intellectiva, quæ comprehendit in se et apprehensionem intellectus et appetitum voluntatis; et sic voluntas non excluditur ab imagine.

AD SECUNDUM dicendum, quod Magister appropriat imaginationem rationi, eo quod prius est, similitudinem vero amori, quia in comparatione ad Deum cognitio completur per amorem, sicut imago perficitur et venustatur per colores et alia hujusmodi, quibus fit similis exemplari.

AD TERTIUM dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad res illas quibus anima est nobilior: sed eadem ratione potest probari præeminentia voluntatis in comparatione ad res anima nobiliores.

AD QUARTUM dicendum, quod voluntas non communicat in objecto cum sensibus nisi secundum quod fertur ad res sensibiles, quæ sunt anima inferiores: secundum vero quod fertur ad res intelligibiles et divinas, magis elongatur a sensibus quam intellectus; cum intellectus minus capere possit de divinis quam appetat et diligat affectus.

AD QUINTUM dicendum, quod intellectus regit voluntatem, non quasi inclinans in id in quod tendit, sed sicut ostendens ei quo tendere debeat. Quando ergo minus potest ostendere intellectus aliquid nobile quam inclinatio voluntatis feratur in illud, voluntas est potior intellectu.

AD SEXTUM dicendum, quod voluntas non directe ab intelligentia procedit; sed ab essentia animæ, præsupposita intelligentia. Unde ex hoc non ostenditur ordo dignitatis, sed solummodo ordo originis, quo intellectus est prior naturaliter voluntate.

AD SEPTIMUM dicendum, quod intellectus non abstrahit a

materia nisi cum intelligit res sensibiles et materiales; cum vero intelligit res quæ sunt supra ipsum, non abstrahit, immo recipit minus simpliciter quam sint res ipsæ in se ipsis; unde remanet actus voluntatis, qui fertur in ipsas res prout in se ipsis sunt, simplicior et nobilior.

AD OCTAVUM dicendum, quod locutiones illæ quibus intellectus splendori, affectus vero calori comparatur, sunt metaphorice: et ex talibus locutionibus, ut Magister dicit in III Sententiarum, non est trahenda argumentatio. Dionysius etiam dicit in epistola ad Titum, quod symbolica Theologia non est argumentativa.

AD NONUM dicendum, quod sicut intelligere est solius hominis, ita velle; quamvis appetere sit aliorum quam hominis.

AD DECIMUM dicendum, quod quamvis anima prius feratur in Deum per intellectum quam per affectum; tamen perfectius pervenit in ipsum affectus quam intellectus, ut dictum est, in corp. artic.

AD UNDECIMUM dicendum, quod a contemplatione voluntas non excluditur: unde Gregorius dicit super Ezech. (homil. xiv, a med.), quod vita contemplativa est Deum et proximum diligere. Unde eminentia vitæ contemplativæ ad activam non præjudicat voluntati.

AD DUODECIMUM dicendum, quod Philosophus loquitur de intellectu secundum quod accipitur pro parte intellectiva quæ comprehendit in se voluntatem. Vel potest dici, quod considerat intellectum et alias potentias animæ absolute, non secundum quod comparantur ad hoc objectum vel illud.

AD PRIMUM vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod caritas est habitus perficiens voluntatem in ordine ad Deum; et in tali ordine voluntas est nobilior intellectu.

AD SECUNDUM dicendum, quod libertas voluntatis non ostendit eam esse nobiliorem simpliciter, sed nobiliorem in movendo: quod ex sequentibus patebit.

AD TERTIUM dicendum, quod cum verum sit quoddam bonum, est enim bonum intellectus, ut patet per Philosophum in VI Ethic. (cap. xi): non est dicendum quod bonum sit nobilius vero, sicut nec quod animal sit nobilius homine; cum homo includat in se nobilitatem animalis, et superaddat. Loquimur enim de vero et bono, secundum quod sunt objecta voluntatis et intellectus.

AD QUARTUM dicendum, quod velle non invenitur in pluribus quam intelligere, quamvis appetere in pluribus invenitur. Sciendum tamen est, quod in hac ratione non dicitur auctoritas Dionysii secundum ejus intentionem propter duo. Primo, quia Dionysius loquitur quando unum includitur in ratione alterius, sicut esse in vivere, et vivere in intelligere, cum dicit unum esse simplicius altero. Secundo, quia quamvis participatio quæ

est simplicior, sit nobilior; tamen si accipiatur cum illo modo quo invenitur in rebus carentibus superadditis perfectionibus, erit ignobilior; sicut esse quod est nobilium quam vivere, si accipiatur cum illo modo quo inanimata sunt, ille modus essendi erit ignobilior quam esse viventium, quod est vivere. Et sic non oportet quod semper id quod est in pluribus, sit nobilior; alias oporteret dicere, sensum esse nobiliorem intellectu, et nutritivam potentiam quam sensitivam.

AD QUINTUM dicendum, quod ratio illa procedit de voluntate in ordine ad Deum; et sic conceditur esse nobilior.

ARTICULUS XII. — *Utrum voluntas intellectum et ceteras animæ vires moveat.* (I part., quæst. LXXXII, art. 4.)

Duodecimo quæritur, utrum voluntas moveat intellectum et alias animæ vires; et videtur quod non. Movens enim est naturaliter prius moto. Sed voluntas est posterior intellectui; nihil enim amatur vel desideratur nisi cognitum, secundum Augustinum in lib. de Trinit. (X, cap. 1 et II). Ergo voluntas non movet intellectum.

2. Præterea, si voluntas movet intellectum ad suum actum; tunc sequitur quod intellectus intelligat quia voluntas vult ipsum intelligere. Sed voluntas non vult aliquid nisi intellectum. Ergo prius intellectus intellexit ipsum intelligere quam voluntas illud vellet. Sed antequam intellectus hoc intelligeret, oportet ponere quod voluntas illud vellet, quia ponitur intellectus a voluntate moveri. Ergo est abire in infinitum; vel dicendum, quod voluntas non movet intellectum.

3. Præterea, omnis potentia passiva movetur a suo objecto. Sed voluntas est potentia passiva; est enim appetitus movens motum, ut dicitur in III de Anima (com. XLIX et seq.). Ergo movetur a suo objecto. Sed objectum ejus est bonum intellectum vel apprehensum, ut dicitur in III de Anima (com. LIV). Ergo intellectus, aut alia vis apprehensiva, movet voluntatem, et non e converso.

4. Præterea, quod una potentia dicatur aliam movere, hoc non est nisi propter imperium quod una super aliam habet. Imperare autem est rationis, ut dicitur in I Ethic. (cap. ult. a med.). Ergo ejus est movere alias potentias, et non voluntatis.

5. Præterea, secundum Augustinum, XII super Genes. ad litteram (cap. XVI, circa med.), movens et agens est nobilior moto et facto. Sed intellectus, ad minus respectu sensibilium, est nobilior quam voluntas, ut dictum est. Ergo ad minus respectu horum non movetur a voluntate.

Sed contra est quod Anselmus dicit in lib. de Similitudinibus, cap. II, quod voluntas movet omnes animæ vires.

Præterea, secundum Augustinum, VIII super Gen. ad litteram (cap. XX et XXIV, inter med. et fin.), omnis motus pro-

cedit ab immobili. Sed inter potentias animæ sola voluntas est quæ est immobilis in hoc quod a nullo cogi potest. Ergo omnes aliæ vires a voluntate moventur.

Præterea, secundum Philosophum in II Meteororum, omnis motus est propter finem. Sed bonum et finis est objectum voluntatis. Ergo voluntas movet alias vires.

Præterea, secundum Augustinum, hoc facit in spiritibus amor quod in corporibus pondus. Sed pondus movet corpora. Ergo amor voluntatis movet spirituales animæ potentias.

Respondeo dicendum, quod intellectus aliquo modo movet voluntatem, et aliquo modo voluntas movet intellectum et alias vires.

Ad cujus evidentiam sciendum, quod tam finis quam efficiens movere dicuntur, sed diversimode; cum in qualibet actione duo considerentur; scilicet agens, et ratio agendi; ut in calefactione ignis est agens, et ratio agendi calor. In movendo dicitur finis movere sicut ratio movendi; sed efficiens sicut agens motum, hoc est educens mobile de potentia in actum. Ratio autem agendi est forma agendis per quam agit; unde oportet quod insit agenti ad hoc quod agat. Non autem inest secundum esse naturæ perfectum, quia hoc habito quiescit motus; sed inest agenti per modum intentionis, nam finis est prior in intentione sed posterior in esse; et ideo finis præexistit in movente proprie secundum intellectum, cujus est recipere aliquid per modum intentionis, et non secundum esse naturæ. Unde intellectus movet voluntatem per modum quo finis movere dicitur, in quantum scilicet præconcepit rationem finis, et eam voluntati proponit. Sed movere per modum causæ agentis est voluntatis, et non intellectus; eo quod voluntas comparatur ad res secundum quod in se ipsis sunt; intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt per modum spirituales in anima. Agere autem et moveri convenit rebus secundum esse proprium quo in se ipsis subsistunt; et non secundum quod sunt in anima per modum intentionis; calor enim in anima non calefacit, sed in igne. Et sic comparatio voluntatis ad res est secundum quod competit eis motus, non autem comparatio intellectus; et præterea actus voluntatis est quedam inclinatio in aliquid, non autem actus intellectus. Inclinatio autem est dispositio moventis secundum quod efficiens movet. Unde patet quod voluntas habet movere per modum causæ agentis, et non intellectus.

Potentias autem animæ superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super se ipsas; unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur super se, et unum super alterum, et super essentialiam animæ, et super omnes ejus vires. Intellectus enim intelligit se, et voluntatem, et essentialiam animæ et omnes animæ vires; et similiter voluntas vult se

velle, et intellectum intelligere, et vult essentiam animæ, et sic de aliis. Cum autem aliqua potentia super aliam fertur, comparatur ad eam secundum suam proprietatem; sicut intellectus cum intelligit voluntatem velle, accipit in se ipso rationem volendi; unde et ipsa voluntas, cum fertur super potentias animæ, fertur in eas ut in res quasdam quibus convenit motus et operatio, et inclinatur unamquamque in propriam operationem; et sic non solum res exteriores movet voluntas per modum causæ agentis, sed etiam ipsas animæ vires.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod cum in reflexione sit quædam similitudo motus circularis, in quo est ultimus motus quod primo erat principium, oportet sic dicere in reflexione, ut illud quod primo erat prius, secundo fiat posterius; et ideo, quamvis intellectus sit prior voluntate simpliciter, tamen per reflexionem efficitur voluntate posterior; et sic voluntas intellectum movere potest.

AD SECUNDUM dicendum, quod non est procedere in infinitum; statur enim in appetitu naturali, quo inclinatur intellectus in suum actum.

AD TERTIUM dicendum, quod ratio illa ostendit quod intellectus movet per modum finis; hoc enim modo se habet bonum apprehensum ad voluntatem.

AD QUARTUM dicendum, quod imperium est et voluntatis et rationis quantum ad diversa; voluntatis quidem secundum quod imperium inclinationem quandam importat; rationis vero, secundum quod hæc inclinatio distribuitur et ordinatur ut exequenda per hunc vel per illum.

AD QUINTUM dicendum, quod quælibet (1) potentia præminet alteri in hoc quod est proprium sibi; sicut tactus perfectius comparatur ad calorem, quem sentit per se, quam visus, qui sentit ipsam per accidens; et similiter intellectus completius comparatur ad verum quam voluntas; et voluntas perfectius comparatur ad bonum quod est in rebus, quam intellectus; unde, quamvis intellectus simpliciter sit nobilior voluntate, ad minus respectu aliquarum rerum; tamen secundum rationem movendi, quæ competit voluntati ex ratione propria objecti, voluntas nobilior invenitur.

ARTICULUS XIII. — *Utrum intentio sit actus voluntatis, vel intellectus.* (I-II, quest. xii, art. 1.)

Tertiodecimo queritur, utrum intentio sit actus voluntatis; et videtur quod non. Quia super illud Luc. xi, 34: *Lucerna corporis tui est oculus tuus*, Glossa (interlin.), *idest intentio*. Sed oculus in anima est ratio vel intellectus. Ergo intentio pertinet ad rationem vel intellectum, et non ad voluntatem.

(1) *Id est*, quamvis quælibet etc.

2. Sed dicendum, quod est voluntatis in ordine ad rationem, et pro tanto oculo comparatur. — Sed contra, actus superioris et prioris potentie non dependet ab actu posterioris. Sed voluntas est prior intellectu in agendo; quia voluntas movet intellectum, ut dictum est, art. præced. Ergo actus voluntatis non dependet a ratione. Si ergo intentio esset actus voluntatis, nullo modo ad rationem pertineret.

3. Sed dicendum, quod secundum hoc actus voluntatis dependet a ratione in quantum ad volendum præexigitur cognitio voliti; et sic intentio, quamvis sit actus voluntatis, est aliquo modo rationis. — Sed contra, nullus actus voluntatis est qui cognitionem non præexigat. Ergo secundum hoc nullus actus deberet attribui simpliciter voluntati, nec velle nec amare; sed voluntati et rationi simul; quod est falsum. Ergo et primum; scilicet quod intentio sit actus voluntatis.

4. Præterea, ipsum nomen intentionis importat relationem in finem. Sed referre aliquid in finem pertinet ad rationem. Ergo intentio est rationis.

5. Sed dicendum, quod in intentione non solum est ratio in finem, sed actus voluntatis qui refertur in finem; et utrumque per nomen intentionis significatur. — Sed contra, actus ille relationi in finem prosternitur ut materiale formali. Sed magis denominatur aliquid a formali quam a materiali. Ergo intentio magis denominatur ab eo quod est rationis, quam ab eo quod est voluntatis; et sic magis debet poni actus rationis quam voluntatis.

6. Præterea, sicut primus motor dirigit totam naturam, ita ratio dirigit voluntatem. Sed intentio in rebus naturalibus magis proprie attribuitur primo motori quam ipsis rebus naturalibus; cum res naturales non dicantur aliquid intendere nisi secundum quod sunt directæ a primo motore. Ergo et in potentiis animæ magis debet attribui intentio rationi quam voluntati.

7. Præterea, intentio, proprie loquendo, non est nisi cognoscens. Sed voluntas non est cognoscens. Ergo intentio non est voluntatis.

8. Præterea, eorum quæ nullo modo sunt unum non potest esse actus unus. Sed voluntas et ratio nullo modo sunt unum, cum ad diversa genera potentiarum animæ pertineant; voluntas enim est in appetitivo, sed ratio in intellectivo. Ergo ratio et voluntas non possunt habere unum actum; et ita, si intentio est actus rationis aliquo modo, non erit actus voluntatis.

9. Præterea, voluntas, secundum Philosophum in III Ethic., cap. XXI, est finis tantum. Sed finis est unus tantum in uno ordine. Ergo voluntas secundum suum actum comparatur tantum ad unum. Sed ubi est unum tantum, ibi non est ordo. Cum ergo intentio ordinem importet, videtur quod nullo modo sit voluntatis.

10. Præterea, intentio, nihil aliud esse videtur quam directio voluntatis in ultimum finem. Sed dirigere voluntatem est rationis. Ergo intentionis. Ergo intentio ad rationem pertinet.

11. Præterea, sicut in perversitate peccati error est rationis, contemptus irascibilis, inordinatio voluntatis concupiscibilis; ita e contrario in reformatione animæ fides est rationis, spes irascibilis, caritas concupiscibilis. Sed fides, secundum Augustinum (preat. in Psal. xxxi a med.), est quæ intentionem dirigit. Ergo intentio est rationis.

12. Præterea, secundum Philosophum in III Ethic., voluntas est possibilem et impossibilem, intentio vero est solum possibilem. Ergo intentio non est voluntatis.

13. Præterea, quod non est in anima, non est in voluntate. Sed intentio non est in anima, quia nec est potentia, sic enim esset naturalis, et in ea meritum non consisteret; nec est habitus, sic enim esset in dormiente; nec est passio, sic enim esset partis sensitivæ, ut patet per Philosophum in VII Ethic. Hæc autem tria sunt solummodo in anima, ut dicitur in II Ethic. Ergo intentio non est in voluntate.

14. Præterea, ordinare rationis est, cum ad sapientem pertineat, ut dicitur in I Metaphys. Sed intentio ordinatio quædam est in finem. Ergo est rationis.

15. Præterea, intentio est distantia a fine: hæc enim præpositio in distantiam importat. Sed magis distat a fine ratio quam voluntas; quia ratio solum demonstrat finem, voluntas vero inhaeret fini sicut proprio objecto. Ergo intendere est magis rationis quam voluntatis.

16. Præterea, omnis actus voluntatis aut est ejus absolute, aut per comparationem ad superiores vires, aut in comparatione ad inferiores. Sed intendere non est actus voluntatis absolute, quia sic idem esset quod velle vel amare; nec est actus ejus in ordine ad superiorem, idest rationem; sic enim actus ejus est eligere; nec in ordine ad inferiores, cum sic sit ejus actus imperare. Ergo intendere nullo modo est actus voluntatis.

Sed contra, intentio est solum de fine. Sed finis et bonum est objectum voluntatis. Ergo intentio ad voluntatem pertinet.

Præterea, intendere est quoddam prosequi. Sed prosequitio vel fuga ad voluntatem pertinet; non ad rationem; sed solum dicere aliquid esse prosequendum vel fugiendum. Ergo intentio est voluntatis.

Præterea, omne meritum in voluntate consistit. Sed intentio est meritoria; et penes eam præcipue attenditur meritum vel demeritum. Ergo intentio est voluntatis.

Præterea, Ambrosius dicit (Auctor lib. de Spiritu et Anima, cap. iv paulo a princ.): *Affectus operi tunc nomen imponit*. Sed actus judicatur bonus vel malus ex intentione. Ergo intentio

in affectu videtur contineri; et sic videtur esse voluntatis, et non rationis.

Respondeo dicendum, quod intentio est actus voluntatis: quod quidem manifeste apparet ex ejus objecto. Oportet enim potentiam et actum in objecto convenire, cum potentia non ordinetur in objectum nisi per actum; oportet enim potentia visivæ et visionis esse idem objectum, scilicet colorem. Cum ergo objectum hujus actus qui est intentio, sit bonum, quod est finis, quod etiam est objectum voluntatis; oportet intentionem actum voluntatis esse. Non tamen est actus voluntatis absolute, sed in ordine ad rationem.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quodcumque sunt duo agentia ordinata, secundum agens dupliciter potest movere vel agere: uno modo secundum quod competit naturæ suæ; alio modo secundum quod competit naturæ superioris agentis; impressio enim superioris agentis manet in inferiori; et ex hoc inferius agens non solum agit actione propria, sed actione superioris agentis; sicut sphaera solis movetur proprio motu qui spatio unius anni expletur, et motu primi mobilis, qui est motus diurnus: similiter aqua movetur motu proprio tendendo in centrum, et habet quendam motum ex expressione lunæ, quæ movet ipsam, ut patet in fluxu et refluxu maris. Corpora etiam mixta habent quasdam operationes sibi proprias, quæ consequuntur naturam quatuor elementorum, ut tendere deorsum, calefacere, infrigidare; et habent alias operationes ex impressione celestium corporum, ut magnes attrahit ferrum. Et quamvis nulla actio inferioris agentis fiat nisi præsupposita actione superioris; tamen illa actio quæ competit ei secundum suam naturam, attribuitur ei absolute, sicut aquæ moveri deorsum; illa vero quæ ei competit ex impressione superioris agentis, non attribuitur ei absolute, sed in ordine ad aliud; sicut fluere et refluxu dicitur esse proprius motus maris, non inquantum est aqua, sed inquantum movetur a luna.

Ratio autem et voluntas sunt quædam potentia operativæ, sed invicem ordinate; et absolute considerando, ratio prior est; quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior et superior, inquantum movet rationem. Unde voluntas potest habere duplicem actum: unum qui competit ei secundum suam naturam, inquantum tendit in proprium objectum absolute; et hic actus attribuitur voluntati simpliciter, ut velle et amare, quamvis ad hunc actum præsupponatur actus rationis; alium vero actum habet qui competit ei secundum id quod ex impressione rationis relinquitur in voluntate. Cum enim proprium rationis sit ordinare et conferre; quodcumque in actu voluntatis apparet aliqua collatio vel ordinatio, talis actus erit voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem; et hoc modo intendere est actus voluntatis; cum intendere nihil aliud esse videatur quam

ex eo quod quis vult, in aliud tendere sicut in finem : et ita intendere in hoc differt a velle, quod velle tendit in finem absolute ; sed intendere dicit ordinem in finem, secundum quod finis est in quem ordinantur ea quæ sunt ad finem. Cum enim voluntas moveatur in suum objectum sibi propositum a ratione ; diversimode movetur, secundum quod diversimode sibi proponitur. Unde cum ratio proponit sibi aliquid ut absolute bonum, voluntas movetur in illud absolute ; et hoc est velle. Cum autem proponit sibi aliquid sub ratione boni, ad quod alia ordinantur ut ad finem ; tunc tendit in illud cum quodam ordine, qui invenitur in actu voluntatis, non secundum propriam naturam, sed secundum exigentiam rationis.

Et ita intendere est actus voluntatis in ordine ad rationem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod intentio assimilatur oculo quantum ad id quod de proprietate rationis in intentione invenitur.

AD SECUNDUM dicendum, quod ratio movet quodammodo voluntatem, et voluntas quodammodo rationem, ut ex dictis patet ; et sic utraque diversis respectibus est altera prior, et utrique potest attribui actus in ordine ad alteram.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis quilibet actus voluntatis præsupponat cognitionem rationis, non tamen semper in actu voluntatis apparet id quod est proprium rationis, ut ex dictis, in corp. art., patet ; unde ratio non sequitur.

AD QUARTUM dicendum, quod relatio in finem activa est rationis ; ejus enim est referre in finem ; sed relatio passiva potest esse cujuscumque directi vel relati in finem per rationem ; et sic potest esse voluntatis ; et hoc modo relatio in finem pertinet ad intentionem.

Et per hoc patet solutio AD QUINTUM.

AD SEXTUM dicendum, quod in primo motore non solum invenitur cognitio, sed voluntas ; et ideo proprie potest ei intentio attribui : sed ad rationem non pertinet nisi cognitio ; unde non est simile.

AD SEPTIMUM dicendum, quod intendere est non cognoscentis ; cum res naturales intendant finem ; quamvis intentio præsupponat aliquam cognitionem. Si autem loquamur de intentione animalis, sic non est nisi cognoscentis, sicut nec velle. Non tamen oportet quod intendere et velle sint actus ejusdem potentie, cujus est cognoscere, sed ejusdem suppositi ; non enim proprie dicitur cognoscere vel intendere potentia aliqua, sed suppositum per potentiam.

AD OCTAVUM dicendum, quod ratio et voluntas sunt unum ordine, sicut universum dicitur esse unum ; et sic nihil prohibet unum actum esse utriusque ; unius quidem immediate, sed alterius mediate.

AD NONUM dicendum, quod quamvis voluntas sit principa-

liter de fine, ex eo quod ea quæ sunt ad finem, non desiderantur nisi propter finem : nihilominus tamen voluntas est eorum qua sunt ad finem. Quod enim Philosophus dicit in III Ethic. (II, cap. II, in med.), quod voluntas est finis, electio eorum quæ sunt ad finem ; non ob hoc dicitur quod voluntas semper sit finis, sed aliquando, et principalis : et ex hoc quod electio nunquam est finis, ostenditur quod non sit idem eligere et velle.

AD DECIMUM dicendum, quod directio in finem activa pertinet ad rationem, sed passiva potest ad voluntatem pertinere : et sic pertinet ad intentionem.

AD UNDECIMUM dicendum, quod fides dirigit intentionem, sicut ratio voluntatem : unde, sicut fides est rationis, ita intentio voluntatis.

AD DUODECIMUM dicendum, quod voluntas non semper est impossibile, sed aliquando ; et hoc sufficit, secundum intentionem Philosophi, ad ostendendum differentiam inter voluntatem et electionem, quæ semper est possibile, ut scilicet eligere non sit omnino idem quod velle ; et similiter nec intendere est omnino idem quod velle ; sed ex hoc non excluditur quin sit actus voluntatis.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod intentio est quidam actus animæ. In illa autem trimembri divisione Philosophi actiones animæ non continentur : quia actiones non sunt animæ ut in anima, sed magis ut ab anima. Vel potest dici quod actiones comprehenduntur sub habitibus, sicut principium continetur in suo principio.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod ordinare est rationis, sed ordinari potest esse voluntatis : et sic intentio ordinationem importat.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod ratio illa procederet si nihil aliud requireretur ad intentionem nisi sola distantia ; requiritur autem inclinatio, quæ voluntati competit, et non rationi : unde ratio non sequitur.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod intentio est actus voluntatis in ordine ad rationem ordinantem ea quæ sunt ad finem, in finem ipsum ; sed electio est actus voluntatis in ordine ad rationem comparantem ea quæ sunt in finem ad invicem : et propter hoc intentio et electio differunt.

ARTICULUS XIV. — *Utrum eodem motu voluntas finem velit, et illa quæ sunt ad finem.* — (I-II, quæst. XII, art. 4.)

Quartodecimo quæritur, utrum voluntas eodem motu velit finem et intendat ea quæ sunt ad finem ; et videtur quod non. Impossibile enim est eundem actum esse simul bonum et malum. Sed contingit esse voluntatem malam cum intentione

bona; sicut cum quis vult furari ut det eleemosynam. Ergo non est idem actus intentio et voluntas.

2. Præterea, secundum Philosophum in X Eth., motus qui terminatur ad medium et ad extremum differunt specie. Sed id quod est ad finem, et finis, se habent quodammodo ut medium et extrema. Ergo intentio finis et voluntas ejus quod est ad finem, differunt specie; et ita non sunt unus actus.

3. Præterea, secundum Philosophum in VII Eth., fines in practicis sunt sicut principia in demonstrativis scientiis. Sed non est idem actus intellectus speculativi quo intelliguntur principia, et quo considerantur conclusiones; quod patet ex hoc quod ex diversis habitibus eliciuntur; est enim intellectus habitus principiorum, sed scientia conclusionum. Ergo in operativis non est idem actus voluntatis quo intendimus finem et volumus ea quæ sunt ad finem.

4. Præterea, actus distinguuntur per objecta. Sed finis et id quod est ad finem, sunt diversa objecta. Ergo non est idem actus est intentio finis et voluntas ejus quod est ad finem.

Sed contra, duo actus non possunt esse simul unius potentie. Sed voluntas simul dum vult id quod est ad finem, intendit finem. Ergo intentio finis et voluntas ejus quod est ad finem, non sunt diversi actus.

Præterea, sicut lux est ratio visibilitatis colori, ita finis est ratio appetibilitatis his quæ sunt ad finem. Sed eodem actu visus videt colorem et lucem. Ergo eodem actu voluntas vult id quod est ad finem, et intendit finem: ergo intentio finis et voluntas non sunt diversi actus.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem duplex est opinio, ut Magister dicit in II Sent., dist. xxviii. Quidam enim dixerunt quod alius actus sit voluntas ejus quod est ad finem, et intentio finis. Quidam vero dixerunt e contrario, quod sit unus actus; sed quod eorum distinctio sit tantummodo propter rerum varietatem. Utraque autem opinio secundum aliquid vera est.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cum una unitas actus ex unitate objecti pensanda sit: si sint aliqua duo quæ per aliquem modum sint unum, actus qui fertur in ea secundum quod sunt unum erit unus; actus vero qui fertur in ea secundum quod sunt duo, erunt duo; sicut partes lineæ sunt quodammodo duo, et quodammodo unum; prout scilicet uniuntur in toto: et ideo actus visionis si feratur in duas partes lineæ secundum quod sunt duæ, id est in utramque per se secundum id quod est proprium sibi; erunt duæ visiones, nec poterunt simul videri; si autem feratur in totam lineam comprehendentem utramque partium, erit una visio, et simul tota linea videbitur.

Omnia autem quæ sunt ad invicem ordinata, sunt quidem

plura in quantum sunt res quædam per se consideratæ; sunt vero unum in ordine quo ad invicem ordinantur: et ideo actus animæ qui fertur in ea secundum quod sunt ad invicem ordinata, est unus; actus vero animæ qui fertur in ea secundum quod sunt in se considerata, est multiplex; sicut patet in consideratione statuæ Mercurii: quam si aliquis consideret ut est quædam res, erit alia consideratio ejus, et consideratio Mercurii, cujus statuæ est imago; si autem consideretur statuæ ut imago Mercurii, erit idem modus considerationis in statuam et in Mercurium. Similiter quando motus voluntatis fertur in finem et in id quod est ad finem; si feratur in ea secundum quod utrumque est quædam res per se existens, erit diversus motus voluntatis; et sic est vera opinio quæ dicit, quod intentio finis et voluntas ejus quod est ad finem, sunt diversi actus. Si autem voluntas feratur in unum eorum secundum quod habet ordinem ad aliud, sic est unus actus voluntatis in utrumque; et sic est vera opinio quæ ponit, unum actum esse intentionem finis et voluntatem ejus quod est ad finem.

Sed si recte inspicatur ratio intentionis, invenitur hæc opinio esse verior quam alia. Motus enim voluntatis in finem non dicitur absolute intentio, sed simpliciter velle: sed intentio dicitur inclinatio voluntatis in finem, secundum quod ad finem terminantur ea quæ sunt in finem. Qui enim vult sanitatem, dicitur eam simpliciter velle; sed solum eam intendere dicitur, quando aliquid propter sanitatem vult.

Et ideo concedendum est, quod intentio non sit alius actus numero quam voluntas.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quamvis unus actus non possit esse bonus et malus, tamen alicujus actus mali potest esse aliqua circumstantia bona; sicut actus vitiosus est, si quis comedat plus quam debet, licet comedat quando debet: et ita voluntas qua quis vult furari ut pascat pauperes, est actus malus simpliciter, habens tamen aliquam circumstantiam bonam: *propter quid* enim ponitur una de circumstantiis.

AD SECUNDUM dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendum, quando sistitur in medio: quando enim per medium transitur ad terminum, tunc est unus numero motus: et ita, quando voluntas movetur in id quod est ad finem, cum ordine ad finem, est unus motus.

AD TERTIUM dicendum, quod quando conclusio et principium considerantur utrumque per se, sunt diversæ considerationes: sed quando consideratur principium in ordine ad conclusionem, est eadem consideratio utriusque, sicut fit in syllogismo.

AD QUARTUM dicendum, quod finis et id quod est ad finem, sunt unum objectum, in quantum consideratur unum in ordine ad aliud.

ARTICULUS XV. — *Utrum electio sit actus voluntatis.*

(I-II, quæst. XIII, art. 1.)

Quintodecimo quæritur, utrum electio sit actus voluntatis, et videtur quod non, sed rationis. Ignorantia enim non est voluntatis, sed rationis. Sed perversitas electionis, ignorantia quædam est; unde omnis malus, dicitur esse ignorans ignorantia electionis, ut patet in III Eth. (cap. I, a. med.). Ergo et electio rationis est.

2. Præterea, sicut ad rationem pertinet inquisitio et argumentatio, ita conclusio. Sed electio est quasi quædam conclusio consilii, ut patet in III et VII Eth. (cap. II et III; et cap. II). Cum ergo consilium sit rationis, et electio similiter rationis erit.

3. Præterea, secundum Philosophum in VIII Eth. (cap. XIII, in fin.), principalitas virtutis moralis in electione consistit. Sed, sicut ipse dicit in VI Eth., id quod est prudentia in virtutibus moralibus, est principale, quod formaliter complet rationem virtutis. Ergo electio pertinet ad prudentiam. Sed prudentia est in ratione. Ergo et electio.

4. Præterea, electio discretionem quandam importat. Sed discernere rationis est. Ergo et eligere.

Sed contra est, quod eligere est duobus propositis unum alteri præoptare, ut patet per Damascenum. Sed optare est actus voluntatis, et non rationis. Ergo et eligere.

Præterea, Philosophus dicit in III Eth. (cap. III circa fin.), quod electio est desiderium præconsilii. Sed desiderium est voluntatis, et non rationis. Ergo et electio.

Respondeo dicendum, quod electio habet in se aliquid voluntatis, et aliquid rationis. Utrum autem sit actus proprie voluntatis, vel rationis, Philosophus videtur relinquere sub dubio in VI Eth. (cap. II, non procul a fin.), ubi dicit, quod electio vel est appetitus intellectivi, id est appetitus in ordine ad intellectum, vel intellectus appetitivus, id est intellectus in ordine ad appetitum. Primum autem verius est, scilicet quod sit actus voluntatis in ordine ad rationem.

Quod enim sit directe actus voluntatis, patet ex duobus. Primo ex ratione objecti: quia proprium objectum electionis est id quod est ad finem, quod pertinet ad rationem boni, quod est objectum voluntatis: nam bonum dicitur finis, ut honestum vel delectabile, et quod est ad finem, ut utile. Secundo ex ratione ipsius actus. Electio enim est ultima acceptio qua aliquid accipitur ad prosequendum; quod quidem non est rationis, sed voluntatis: nam quantumcumque ratio unum alteri præfert, nondum est unum alteri præceptatum ad operandum, quousque voluntas inclinatur in unum magis quam in aliud: non enim voluntas de necessitate sequitur rationem.

Est tamen electio actus voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem; eo quod in electione apparet id quod est proprium rationis, scilicet conferre unum alteri, vel præferre: quod quidem in actu voluntatis invenitur ex impressione rationis, in quantum scilicet ipsa ratio proponit voluntati aliquid non ut utile simpliciter, sed ut utilius ad finem.

Sic ergo patet quod voluntatis actus est velle et intendere; sed velle prout ratio proponit voluntati aliquid bonum absolute, sive sit propter se eligendum, ut finis, sive propter aliud, ut quod est ad finem; utrumque enim velle dicimus: sed eligere est actus voluntatis, secundum quod ratio proponit ei bonum ut utilius ad finem: intendere vero, secundum quod ratio proponit ei bonum ut finem consequendum ex eo quod est ad finem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ignorantia electioni attribuitur quantum ad id quod habet de ratione.

AD SECUNDUM dicendum, quod practicæ inquisitionis est duplex conclusio: una quæ est in ratione, scilicet sententia, quæ est iudicium de consiliatis; alia vero quæ est in voluntate, et huiusmodi est electio: ut dicitur conclusio per quandam similitudinem: quia sicut in speculativis ultimo statur in conclusione, ita in operativis ultimo statur in operatione.

AD TERTIUM dicendum, quod electio dicitur esse principale in virtute morali et ex parte ejus quod habet de ratione, et ex parte ejus quod habet de voluntate: utrumque enim requiritur ad rationem virtutis moralis; et dicitur electio principale respectu exteriorum actuum. Unde non oportet quod electio sit actus prudentiæ totaliter; sed participat aliquid prudentiæ, sicut et rationis.

AD QUARTUM dicendum, quod discretio invenitur in electione secundum quod pertinet ad rationem, cuius proprietatem sequitur voluntas in eligendo.

QUÆSTIO XXIII

DE VOLUNTATE DEI

(In octo articulos divisa.)

Primo quæritur, utrum Deo competat habere voluntatem; 2^o utrum voluntas divina possit distingui per antecedens et consequens; 3^o utrum voluntas divina convenienter dividatur per voluntatem beneplaciti et voluntatem signi; 4^o utrum Deus de necessitate velit quidquid vult; 5^o utrum divina voluntas rebus volitis necessitatem imponat; 6^o utrum iustitia in rebus creatis dependeat ex simplici divina voluntate; 7^o utrum