

visus est? Sed utique, ut dictum est, in cor ejus intravit.
Repellit autem illum homo, si paradisu mentis custodiat.
Posuit enim hominem Deus in paradiso, ut operaretur, et
custodiret. Quia, sicut Ecclesiae dicitur in Cantico cantico-
rum, hortus conclusus, fons signatus: quo utique non ad-
mittitur perversitatis ille persuasor; sed tantum per mulie-
rem desipit. Non enim etiam ratio nostra deduci potest ad
consensum peccati, nisi cum delectatio mota fuerit in illa
parte animi quae debet obtemperare rationi, tamquam
reverti viro. Etiam in unoquoque nostrum nihil aliud agitur
nunc, cum ad peccatum quisque dilabatur, quam tunc actum
est in illis tribus, serpente, muliere, et viro. Nam primo
fit suggestio, sive per cogitationem, sive per sensus corpo-
ris, vel videndo, vel tangendo, vel audiendo, vel gustando,
vel olfaciendo: quae suggestio cum facta fuerit, si cupiditas
nostra non moveatur ad peccandum, excluditur serpentis
astutia; si autem mota fuerit, quasi jam mulieri persuasum
erit. Sed aliquando ratio viriliter etiam commotam cupidi-
tatem refronat, atque composit: quod cum fit, non labitur
in peccatum; sed cum aliqua luctatione coronatur.
Si autem ratio consentiat, et quod libido commoverit, fa-
ciendum esse decernat; ab omni beata vita, tamquam de
paradiso, expellitur homo. Jam enim peccatum imputatur,
etiam si non subsequatur factum, quando rea tenetur in

Divisio primae partis textus.

Postquam determinavit de scientia quam homo
in primo statu habuit, hic incipit determinare de
potentia naturali, per quam peccatum vitare poterat;
et dividitur in duas partes: in prima parte ostendit
quod homo habuit naturalem potentiam, per quam poterat
peccatum vitare; in secunda ostendit quae fuerit illa (1) potentia, ibi: *Hic considerandum est quod fuerit illud adiutorium homini datum in creatione quo poterat manere si vellet.* Circa quod movet duas dubitationes; prima ibi: *Sed quomodo rectam et bonam voluntatem habuit homo, si per eam nec mereri vitam voluit, nec in ea stare voluit?* secunda ibi: *Ad hoc autem quod dicimus. . . solet opponi sic.*

Hic considerandum est quod fuerit illud adiutorium homini datum. Hic ostendit quae fuerit illa potentia naturalis, et dicit quod liberum arbitrium; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quid sit liberum arbitrium; in secunda ostendit quasdam liberi arbitrii condiciones. 23 dist., ibi: *Jam ad propositum redeamus.* Prima dividitur in duas: in prima determinat quid est liberum arbitrium; in secunda notificat quasdam vires animae, ut ostendat in quibus liberum arbitrium continetur, ibi: *Est enim sensualitas quaedam vis animae inferior, ex qua est motus qui intenditur in corporis sensus atque appetitus rerum ad corpus pertinentium.* Circa primum duo facit: primo ostendit quod illa potentia qua peccato resistere potuit, est liberum arbitrium; secundo definit ipsum, ibi: *Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente.*

Est enim sensualitas etc. Hic notificat quasdam potentias animae. Et circa hoc duo facit: primo notificat eas; secundo ostendit qualiter in eis potest esse peccatum, ibi: *Illud quoque praetermittendum non est etc.*

(1) Al. quae sunt illa.

consensione (1) conscientia (2). Haec de animae partibus interserimus, ut ipsius animae natura plenius cognosceretur, et secundum quam sui proportionem in ea sit liberum arbitrium intelligatur, scilicet secundum rationem, qua omne peccatum geritur, sed non omnia veniale, illud scilicet quod in solo intuitu, vel motu (3) sensualitatis existit.

Quod sensualitas saepe in Scriptura aliter quam supra accipitur, scilicet ut inferior portio rationis, ejus nomine intelligatur.

Non est autem silentio praeterendum, quod saepe in Scriptura nomine sensualitatis non id solum in anima quod est nobis commune cum pecore, sed etiam inferior portio rationis, quae temporalium dispositioni intendit intelligitur. Quod diligens lector in locis Scripturae, ubi de ipsa fit mentio, vigilanter ancotet.

(1) Al. in confessione.

(2) Nicolai ex Magistri textu alium paragraphum instituit, cui hanc apponit titulum. Quare de partibus animae haec dixit.

(3) Al. quod in suo motu.

QAESTIO I.

Et prima pars cum praecedentibus est praesentis lectionis; circa quam duo quaeruntur. Primo de libero arbitrio. Secundo de virtutibus libero arbitrio annexis.

Circa primum quatuor quaeruntur: 1.^o utrum liberum arbitrium sit potentia vel habitus; 2.^o si est potentia, utrum sit una; 3.^o si est una, utrum sit distincta a ratione et voluntate; 4.^o utrum homo in primo statu per liberum arbitrium peccato resistere potuit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum liberum arbitrium sit habitus.

(1 p., qu. 88, art. 2; et de Ver., qu. 24, art. 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod liberum arbitrium sit habitus. Primo per hoc quod dicit Bernardus (1), quod liberum arbitrium est habitus animi liberi sui; et ita videtur esse habitus et non potentia.

2. Praeterea, potentia non efficitur facilis ad actum nisi ex habitu. Sed liberum arbitrium dicitur in littera esse facultas voluntatis et rationis. Istud etiam non videtur conveniens: quia quod voluntas habeat dominium sui actus, ex ipsa natura potentiae habet prout est imperans, et a nullo imperata; unde hanc facilitatem ex se habet, et non ex aliquo alio habitu. Et praeterea unusquisque habitus se habet ad actum ut quo non simpliciter efficitur actus, sed bene efficitur. Liberum autem arbitrium ad electionis actum se habet ut quo talis actus efficitur quandoque bene, quandoque quidem male (2) et indifferenter; unde non videtur habitum aliquem designare, si habitus proprie accipitur; sed illam potentiam ejus proprie actus est eligere; quia liberum arbitrium est quo eligitur bonum vel malum, ut Augustinus (3) dicit.

3. Praeterea, Augustinus dicit (2), quod homo male utens libero arbitrio et se perdidit et ipsum. Sed per peccatum nulla potentia naturalis tollitur. Ergo liberum arbitrium non est potentia, sed habitus.

4. Praeterea, nulla potentia recipit magis et minus. Sed liberum arbitrium intenditur et remittitur; unde et supra, distinct. 7, dicitur est, quod boni Angeli liberum arbitrium habent tam post confirmationem quam ante. Ergo liberum arbitrium non est potentia, sed habitus.

5. Praeterea, omnis potentia determinatur per habitum ad aliquid unum vel simpliciter, sicut per habitum scientiae ad unum, vel ad minus ut magis inhaeret, sicut opum. Sed per liberum arbitrium homo aequaliter se habet ad utrumlibet. Ergo liberum arbitrium non est habitus.

Præterea, habitus non potest esse subjectum alterius habitus. Sed liberum arbitrium est subjectum gratiae quae ad ipsum comparatur sicut sessor ad equum, sicut Augustinus (1) dicit. Ergo liberum arbitrium non est habitus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc quidam dicunt, liberum arbitrium secundum quod in usum loquentium venit, nomen habitus esse, quamvis eodem nomine et potentia et actus significetur, sicut patet in nomine intellectus quod et potentiam et habitum et actum significare potest. Hunc autem habitum quem nomen liberi arbitrii designat, non dicunt esse aliquam qualitatem potentiae supervenientem, sed ipsam habilitatem potentiae ad actum, vel facilitatem quam habet una potentia ex adiutorio alterius: propter quod secundum eos facultas voluntatis et rationis dicitur. Sed haec opinio non recte utitur nomine habitus, quia habitus secundum proprietatem sui nominis significat qualitatem quamdam quae est principium actus, informantem et perfectentem potentiam; unde oportet, si proprie accipitur, quod sit superveniens potentiae, sicut perfectio perfectibili. Praeterea, si consideratur ratio et voluntas, non potest esse nisi tripliciter: aut quod utrumque secundum se consideretur; et sic constat quod utrumque est potentia, et ita quodcumque eorum ponatur, liberum arbitrium erit potentia: vel quod consideretur unum in respectu alterius; et nec sic potest dici quod unum sit habitus alterius, quia potentia non est habitus tantiae, vel relatio unius ad alterum, nec hoc nomen habitus habere potest. Unde non videtur rationaliter dictum, quod liberum arbitrium sit habitus.

Et ideo quidam dicunt, quod liberum arbitrium nominat potentiam non absolutam, sed habituales, id est prout est per habitum quemdam perfecta, non quidem acquisitum vel infusum, sed naturalem, per quem habitum facilis est in suum actum, intantum ut dominium sui actus habere dicitur. Istud etiam non videtur conveniens: quia quod voluntas habeat dominium sui actus, ex ipsa natura potentiae habet prout est imperans, et a nullo imperata; unde hanc facilitatem ex se habet, et non ex aliquo alio habitu. Et praeterea unusquisque habitus se habet ad actum ut quo non simpliciter efficitur actus, sed bene efficitur. Liberum autem arbitrium ad electionis actum se habet ut quo talis actus efficitur quandoque bene, quandoque quidem male (2) et indifferenter; unde non videtur habitum aliquem designare, si habitus proprie accipitur; sed illam potentiam ejus proprie actus est eligere; quia liberum arbitrium est quo eligitur bonum vel malum, ut Augustinus (3) dicit.

(1) Sive auctor Hypogonistici sub illius nomine lib. 5 cap. 14 (Ex edit. P. Nicolai).

(2) Forte quandoque quidem bene, quandoque autem male.

(3) In actis cum Felice Manichaeo lib. 2, cap. 4 (Ex edit. P. Nicolai).

S. Th. Opera omnia. V. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod Bernardus large utitur nomine habitus pro habitudine quaedam: ex hoc enim liberum arbitrium in homine dicitur, quod hoc modo se habet ejus animus ut sui actus liberam potestatem habeat.

Ad secundum dicendum, quod facultas secundum communem usum loquentium significat potestatem qua aliquid habetur ad nutum, unde et possessiones facultates dicuntur, quia in dominio sunt possidentis; et ideo liberum arbitrium facultas dicitur non quasi habitus quidam, sed quia actum suum in libera potestate habet; unde et liberum nominatur.

Ad tertium dicendum, quod iudicium proprie loquendo non nominat potentiam, nec habitum, sed actum. Non autem invenitur unus habitus per quem omne iudicium elicitur, cum secundum diversos habitus in diversis iudiciis procedat; nisi forte dicamus habitum illum primorum principiorum quorum cognitio naturaliter est insita nobis secundum quod in omnibus iudiciis dirigimur; quem nullus liberum arbitrium diceret: quia non est proprium et proximum directivum in electionis actum. Potest autem ad unam potentiam reduci omne iudicium electionis; et ideo congruentius hoc nomine actus datur intelligi potentia quam habitus.

Ad quartum dicendum, quod homo dicitur liberum arbitrium amisisse, non quidem essentialiter, sed quia quamdam libertatem amisit quae quidem est a peccato et a miseria; ut infra dicitur.

Ad quintum dicendum, quod omnis potentia in suo actu vigoratur aut debilitatur per habitum supervenientem, vel impediendum adveniens; unde liberum arbitrium non dicitur liberum quia ipsa potentia in se intendatur et remittatur, sed quia vel impeditur per corruptionem peccati, vel expeditur per habitum gratiae et gloriae.

ARTICULUS II.

Utrum liberum arbitrium dicat plures potentias vel unam. — (De Ver., qu. 24, art. 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod liberum arbitrium non nominet unam potentiam, sed plures. Augustinus (1) enim dicit: *Cum de libero arbitrio loquimur, non de quadam parte animae dicimus, sed de tota anima.* Totalitas ergo animae in pluralitate potentiarum consistit. Ergo liberum arbitrium plures potentias colligit.

2. Praeterea, ratio et voluntas sunt diversae potentiae. Sed liberum arbitrium est facultas voluntatis (2) et rationis, ut in littera dicitur. Ergo in se plures potentias colligit.

3. Praeterea, potentiae distinguuntur per actus ut in 2 de Anima (text. 33) Philosophus dicit. Sed liberum arbitrium se extendit ad actus plurium potentiarum; quia, sicut Damascenus dicit (lib. 2 orth. Fid., cap. 27), liberum arbitrium inquit, disponit, et sic de aliis. Ergo videtur quod plures potentias colligat.

4. Praeterea, electio nihil aliud est quam duo-

(1) Velut ex lib. 8 responsionum ejus Albertus notat in 2 Sent., dist. 23, art. 4. Sed quatuor tantum responsionum libri operibus illius inserti sunt, nec in illis occurrit (Ex edit. P. Nicolai).

(2) Al. voluntaria.

bus propositis alterum alteri praecipere. Sed hoc cuiuslibet potentiae competit, cum quaelibet potentia conveniens appetat, et in eoivis refutet. Ergo cuiuslibet potentiae est eligere. Sed eligere assignatur proprie actus liberi arbitrii in littera. Ergo videtur quod liberum arbitrium non sit determinata potentia.

3. Praeterea, virtus et vitium non nisi in libero arbitrio esse potest. Invenitur autem in omnibus virtutibus animae, quod in concupiscibili est temperantia, et in irascibili est fortitudo, et vitia opposita. Ergo videtur quod liberum arbitrium determinatam potentiam non nominet, sed plures.

Sed contra, actus determinatus est determinatae potentiae. Sed eligere est quidam determinatus actus, qui libero arbitrio assignatur. Ergo liberum arbitrium est determinata potentia.

Praeterea, nihil quod est unum simpliciter in natura, constat ex pluribus, nisi illa vel alterum eorum a sui natura transmutetur. Si ergo liberum arbitrium ex pluribus potentiis conficiatur, vel non erit aliquid unum, vel hoc erit unum cum corruptione quarundam potentiarum animae: quorum utrumque est inconveniens. Ergo liberum arbitrium non colligit diversas potentias.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt liberum arbitrium non esse determinatam potentiam, sed colligere omnes vires rationales animae, sicut totum universale suas partes. Hoc autem non videtur conveniens, tum quia oporteret quod multiplicatis potentiis liberum arbitrium multiplicaretur secundum esse (multi enim homines sunt multa animalia, et non unum) tum quia oporteret quod ratio liberi arbitrii in singulis potentiis salvaretur; quod non potest esse, quia actus qui libero arbitrio assignatur, non est cuiuslibet potentiae sed alicuius determinatae.

Et ideo alii dicunt, quod liberum arbitrium colligit plures potentias, sicut totum integrale partes suas. Nec hoc iterum conveniens videtur: quia potentiae non possunt esse partes integrales alicuius unius si accipiatur unum simpliciter; nisi forte dicatur unum quod est aggregatione vel ordine unum. Liberum autem arbitrium non debet sic esse unum, sed simpliciter, cum sibi unus actus attribuatur.

Quidam autem dicunt, quod liberum arbitrium colligit plures potentias, scilicet voluntatem et rationem, sicut habitus utriusque, propter quod facultas voluntatis et rationis dicitur. Sed etiam hoc improprie dicitur: quia si nomen habitus proprie sumatur, non potest esse immediate unus habitus duarum potentiarum, quia unus habitus ad unum actum ordinatur, qui est unius potentiae.

Et ideo aliter est dicendum, quod aliquid dicitur colligere plura dupliciter: uno modo essentialiter, sicut totum colligit partes suas; alio modo virtualiter, sicut quando virtus plurium rerum in uno participatur. Secundum hoc ergo dico, quod liberum arbitrium non colligit plures potentias essentialiter, sed virtualiter, quasi una potentia determinata. Sic enim est in potentiis animae, quod cum omnes ab essentia animae orientur, quasi proprietates ab essentialibus rei, est tamen quidam ordo huiusmodi originis, ut scilicet origo unius potentiae originem alterius praeponat, quia mediante quodammodo ab essentia animae procedat: quod ex actibus considerari potest. Actus

enim unius potentiae necessario actum alterius praeponat: sicut actus appetitivae actum apprehensivae: et inde est quod sicut virtus essentialis animae in potentia relinquatur, ita etiam virtus unius potentiae praecedentis relinquatur in subsequenti; et inde est quod aliqua potentia virtutes plurium potentiarum in se colligit, et sic est in libero arbitrio, quod ex actu eius patet. Eligere enim, quod actus eius ponitur, importat discretionem et desiderium; unde eligere est alterum alteri praecipere. Haec autem duo sine virtute voluntatis et rationis perfici non possunt. Unde patet quod liberum arbitrium virtutem voluntatis et rationis colligit, propter quod facultas utriusque dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod contingit aliquam potentiam esse determinatam in se, quae tamen universale imperium super omnes actus habet, sicut patet in voluntate; unde liberum arbitrium propter hoc dicitur non pars animae, sed tota anima, non quia non sit determinata potentia, sed quia non se extendit per imperium ad determinatos actus, sed ad omnes actus hominis qui libero arbitrio subiacent.

Ad secundum dicendum, quod liberum arbitrium dicitur facultas voluntatis et rationis non quia utramque essentialiter comprehendat, sed virtualiter, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod actus aliquis attribuitur alicui potentiae dupliciter. Vel quia elicit ipsum sicut proprium, sicut visus videre et intellectus intelligere, et sic libero arbitrio assignatur actus ille qui est eligere. Alio modo quia imperat ipsum; et hoc modo actus omnium virium obedientium rationi possunt voluntati attribui quae est motor omnium virium: et ita etiam actus diversarum virium libero arbitrio attribuuntur.

Ad quartum dicendum, quod eligere non pertinet ad omnes vires, sed ad aliquam determinatam, quamvis unaquaqueque vis in suum conveniens tendat et contrarium refugiat: hoc enim non fit ipsa vi eligente, sed vel propter ordinem naturalem potentiae ad objectum (sicut lapis naturaliter descendit et non per electionem (1)), vel per electionem liberi arbitrii: quia, sicut dicit Augustinus (2) (de Spiritu et Anima, cap. 34), intelligentia non solum sibi intelligit, sed toti animae, et similiter voluntas non solum sibi vult; et sic de aliis.

Ad quintum dicendum, quod virtus et vitium dicuntur esse in aliquo dupliciter. Vel sicut in causa; et hoc modo sunt in libero arbitrio et voluntate vel quantum ad habitus, sicut in acquisitis habitibus, vel saltem quantum ad actus, quantum ad infusos. Alio modo ut in subjecto: et hoc modo contingit in diversis potentiis animae virtutes et vitia esse, ut supra dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum liberum arbitrium sit potentia distincta a voluntate et ratione. — (1 p., quaest. 85, art. 4; et de Verit., quaest. 24, art. 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod li-

(1) Al. et non per electionem liberi arbitrii.
(2) Quod Augustini nomine subiungitur, colligi potest ex lib. de Spiritu et Anima inter eius opera supposita recensito, sed Hagonis est (Ex edit. P. Nicolai).

berum arbitrium sit potentia distincta a voluntate et ratione. Actus enim cuiuslibet potentiae denominatur ab ipsa potentia, sicut velle a voluntate, et intelligere ab intellectu. Sed eligere neque a voluntate neque a ratione denominatur. Ergo cum sit actus liberi arbitrii, videtur quod liberum arbitrium sit potentia ab utraque discreta.

2. Praeterea, liberum arbitrium importat iudicium et libertatem. Sed utrumque istorum simul nec voluntati convenit, cuius non est iudicare, nec rationi, quae violentia argumenti cogitur. Ergo liberum arbitrium est potentia ab utraque discreta.

3. Praeterea, ut Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 4), voluntas est finis; electio autem non est finis, sed eorum quae sunt ad finem. Ergo cum eligere sit liberi arbitrii, liberum arbitrium erit alia potentia a voluntate.

4. Praeterea, ut Philosophus dicit (in 4 Ethic. cap. 6, et 6 cap. 8), in operativis finis se habet per modum principii in speculativis. Sed non ad eandem virtutem pertinent principia et conclusiones in speculativis: quia intellectus principiorum est, et scientia conclusionum. Ergo nec in operativis ad eandem virtutem pertinet finis et id quod est ad finem; et ita voluntas, cuius objectum est finis, et liberum arbitrium quod est electivum eius quod est ad finem, non sunt una potentia.

5. Praeterea, potentia quae habet iudicium de actibus aliarum, est discreta ab eis, sicut sensus communis a sensibus particularibus. Sed liberum arbitrium habet iudicium de actibus omnium potentiarum, quod etiam ipsum nomen sonat, a iudicando impositum, et etiam super actum ipsius voluntatis, cum philosophi liberum arbitrium definiant esse liberum de voluntate iudicium. Ergo videtur quod liberum arbitrium sit potentia discreta a voluntate, et ab aliis viribus.

Sed contra, per virtutes affectivas et apprehensivas sufficienter dividuntur vires intellectivae partis. Sed voluntas et ratio comprehendunt sufficienter apprehensionem intellectivam, et affectionem (1). Ergo liberum arbitrium non est aliud ab utroque.

Praeterea, Commentator dicit super 11 Metaph. (com. 56), quod substantiae separatae dividuntur in voluntatem et intellectum solummodo. Constat autem quod in substantiis separatis est liberum arbitrium, sicut in Deo et in Angelis. Ergo liberum arbitrium non est potentia separata a voluntate et ratione vel intellectu.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quidam dicunt liberum arbitrium esse potentiam distinctam a voluntate et ratione. Ad hoc autem ponendum diversis diversis viis moventur.

Quidam enim ponunt liberum arbitrium esse unam potentiam habentem iudicium super actus omnium potentiarum: propter quod liberum arbitrium nominatur, quod iudicium importat. Sed hoc non videtur: quia iudicare de actibus omnium potentiarum non potest convenire alicui potentiae quae sit aliud quam voluntas vel ratio; praecipue cum Anselmus dicat (dial. de casu Diab., cap. 1), quod voluntas est motor omnium virium: oportet enim

ut ea quae est liberrima, super alias dominium et imperium habeat.

Alii vero alia via ad hoc moventur magis idonea, scilicet ex diversitate actuum. Vident enim eligere, quod est actus liberi arbitrii, esse aliud quam velle simpliciter, et aliud quam ratiocinari; et ideo inducunt (1) hunc actum in quandam potentiam a voluntate et ratione distinctam, quam liberum arbitrium nominant, quod ponunt quodammodo medium inter voluntatem et rationem, et quodammodo posterius utraque (2): secundum enim ordinem naturae et dignitatis oportet quod utrumque sequatur, scilicet voluntatem et rationem, cum liberum arbitrium sit ab essentia animae procedens, praesupposita ratione et voluntate; quod etiam ipse actus ostendit, quia eligere non est nisi prius apprehensio sine per rationem, et desiderato per voluntatem. Deficit etiam a dignitate voluntatis, cuius objectum est principale bonum, scilicet finis; liberi autem arbitrii objectum est secundarium bonum, quod est eligibile ad finem; sed quantum ad participationem proprietatis utriusque, naturam medii habet, ut ex ratione habeat iudicium, et ex voluntate desiderium, secundum quod virtutes praecedentium potentiarum in sequentibus reliquantur, ut dictum est. Sed istud videtur extraneum, etsi probabiliter dicatur: quia philosophi qui potentias animae subtiliter scrutati sunt, nullam potentiam in intellectiva parte praeter voluntatem et rationem, sive intellectum posuerunt; et ideo non videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate et ratione; quod etiam ex suo actu patet. Dicit enim Philosophus (in 6 Ethic., cap. 2), quod electio vel est intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus: et hoc magis videntur sua verba sonare, quod electio sit actus appetitus voluntatis, secundum tamen quod manet in ea virtus rationis et intellectus: quod sic patet. Quocumque (5) enim est aliquis actus alicuius potentiae secundum quod manet in ea virtus alterius, semper ille actus illi potentiae attribuitur qua (4) mediante producitur. Verbi gratia, intellectus principiorum est; ratio autem proprie, ut Isaac dicit, est faciens currere causam in causatum; unde proprie actus rationis est deducere principium in conclusionem. Hoc ergo quod est conclusionem elicere, est actus rationis, secundum quod manet in ea virtus intellectus; unde magis proprie attribuitur rationi quam intellectui. Ita etiam electionem praecedat consilium, ut in 3 Ethic. (cap. 9) dicitur, sicut disputatio conclusionem; est enim electio praesens appetitus: et ita eligere erit principaliter actus voluntatis, non tamen absolute, sed secundum quod manet in ea virtus intellectus, vel rationis consiliantis; unde sic consideratam voluntatem nominat liberum arbitrium, et non absolute.

Ad primum ergo dicendum, quod actus qui est absolute actus potentiae, denominatur ab ipsa potentia: actus vero qui est unius secundum ordinem ad aliam, non denominatur ab aliqua eorum; sicut scire neque a ratione neque ab intellectu nominatur; ita etiam eligere neque a voluntate neque a ratione.

Ad secundum dicendum, quod quamvis iudicium

(1) Forte reducunt.
(2) Al. postremum utroque.
(3) Al. quandoque.
(4) Al. ex qua.

(1) Al. apprehensionem, et affectionem, et intellectivam. Nicolai: comprehendunt sufficienter apprehensionem intellectivam. Ergo etc.

non pertineat ad voluntatem absolute, iudicium tamen electionis, quae tenet locum conclusionis, ad voluntatem pertinet, secundum quod in ea virtus rationis manet.

Ad tertium dicendum, quod unaquaqueque potentia definitur ex eo quod est per se objectum ejus, et formaliter. Cum autem objectum voluntatis sit bonum, propter hoc a fine principaliter describitur, quia habet per se rationem boni. Id autem quod est ad finem, non est bonum in quantum huiusmodi absolute, sed ex ordine ad finem; sed tamen secundum hoc quod participat rationem boni, est objectum voluntatis, secundum scilicet quod in voluntate est vis (1) rationis ordinantis.

Ad quartum dicendum, quod quamvis principia et conclusiones pertineant ad diversos habitus animae, non tamen pertinent ad diversas potentias. Vel melius dicendum, quod si etiam ratio et intellectus diversae potentiae ponantur, non tamen propter hoc sequitur quod voluntas et liberum arbitrium sint diversae potentiae: nihil enim dividitur essentialiter per id quod est accidentale sibi, sed per id quod est essentialiter. Conferre autem et ordinare virtuti apprehensivae per se convenit, appetitivae autem non nisi per accidens, secundum quod est in ea vis apprehensivae: et ideo virtus apprehensiva convenienter dividitur in virtutem quae absolute accipit verum, sicut est intellectus, et quae est cum collatione, sicut est ratio; sed appetitiva non debet dividi in eam quae accipit bonum absolute, et in eam quae accipit bonum in ordine ad aliud, quia ille ordo non est a voluntate, sed a ratione; unde voluntas est magis ordinata vel collata, quam conferens seu ordinans.

Ad quintum dicendum, quod non oportet quod iudicium actus cujuslibet potentiae pertineat ad aliam potentiam, quia sic abiretur in infinitum; sed est devenire ad summam potentiam, quae super suos actus reflectitur, sicut est voluntas et ratio; et ideo non oportet quod sit alia potentia iudicans de actu voluntatis et rationis. Iudicium autem liberi arbitrii intelligitur iudicium electionis; unde quod dicitur liberum de voluntate iudicium, ly *de* non denotat causam materialem, quasi voluntas sit id de quo est iudicium, sed originem libertatis; quia quod (2) electio sit libera, hoc est ex natura voluntatis.

ARTICULUS IV.

Utrum Adam potuerit vitare peccatum per liberum arbitrium in primo statu.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Adam in primo statu per liberum arbitrium non poterat peccatum vitare. Quia, sicut dicit Augustinus in lib. de vera innocentia (5), *natura humana etsi in illa integritate in qua condita est, permaneret, nullo tamen modo seipsam sine Creatore adjuvante servaret.* Sed sua conservatio erat ut sine peccato maneret. Ergo videtur quod per liberum arbitrium peccatum vitare non poterat.

(1) *Al. jus.*

(2) *Al. deest quod.*

(5) Nullo modo in Augustino talis liber; sed sententia hic relata ex epistola 106 desumitur aliquantisper ante finem; nec epistola illa talem titulum praefert, sed nomine Alipii et Augustini coepiscopo Paulino inscribitur, ad eum de haeresi Pelagiana instruendum (*Ex edit. P. Nicolai*).

2. Praeterea, liberum arbitrium, ut in littera dicitur, est quo malum eligitur gratia desistente. Sed Adam in primo statu gratiam non habuit; alias proficere potuisset ad meritum vitae. Ergo videtur quod oportebat illum malum eligere.

3. Praeterea, vincenti debetur corona. Sed resistere tentationi, est tentationem vincere. Si ergo per liberum arbitrium potuisset tentationi resistere, videtur quod per liberum arbitrium coronam mereri potuisset; quod falsum est, et in littera negatur.

4. Praeterea, vitare peccatum est quoddam laudabile. Sed opus laudabile proficit ad meritum vitae, quia opus laudabile est actus virtutis. Si ergo peccatum vitare potuit per se, etiam potuit ad meritum vitae proficere; quod in littera negatur.

Sed contra, nulli imputandum est, si facit illud quod vitare non potest (1). Sed homini imputatum est ad poenam, quod peccato non restitit. Ergo peccatum vitare potuit.

Praeterea, in rebus naturalibus simul datur rei generatae forma specifica, et virtus sese conservandi in esse specifico. Sed opera Dei sunt perfectiora quam opera naturae. Cum ergo homini rectitudinem voluntatis dederit, videtur quod dedit ei potentiam conservandi se in illa rectitudine. Sed hoc non potuit nisi peccatum vitando. Ergo videtur quod per liberum arbitrium peccatum vitare potuit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod hoc quod aliquis non possit vitare peccatum, potest intelligi dupliciter. Uno modo ita quod ad peccatum per violentiam impellatur; et hoc omnino libertati arbitrii repugnat, quae coactionem non patitur. Alio modo quia liberum arbitrium ad malum inclinatur vel per habitum aliquem, vel per passionem, cui liberum arbitrium succumbit. Neutro autem modo potest dici de primo homine, quod peccato resistere non posset; quia et verum liberum arbitrium habebat, et integrum; unde nec passiones inerant quae ad malum impellerent, nec habitus perversus naturam corrumpens; quae omnia ex peccato consequuta sunt; et ideo non solum habuit quod peccato resistere posset, sed quod etiam illud facile potuerit; quod etiam peccatum ejus aggravavit, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus operatur in voluntate et natura, sicut prima causa in causis secundis; et ideo sine ipso adjuvante nec lapis in esse conservaretur, nec deorsum tenderet; similiter etiam nec humana natura sine eo vel consistere potest, vel rectum motum voluntatis habere. Non tamen propter hoc sequitur quod aliquo dono naturalibus superaddito, quod scilicet in sui conditione acceperit, indigeret, ut peccatum vitaret.

Ad secundum dicendum, quod hic est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod homo in gratia creatus est; et isti dicunt, quod est duplex profectus: unus ad meritum, et hunc habere poterat per id quod jam acceperat; et alius ad confirmationem beatitudinis, et hunc per id quod tunc acceperat, habere non poterat. Sed supposito etiam, secundum aliam opinionem, quod gratiam gratum facientem non habuerit, adhuc non sequitur quod non potuerit peccatum vitare: cum enim dicitur, quod liberum

(1) Colligitur ex Augustino lib. de duab. Anim. adversus Manichaeos, cap. 11, et lib. 85 Qq, qu. 24, ubi nec recte factum, nec peccatum, nisi voluntarie fiat, imputari non posse dicit (*Ex edit. P. Nicolai*).

arbitrium eligit malum gratia desistente, non intelligitur obligatio liberi arbitrii sine gratia considerati ad malum; sed ostenditur quod liberum arbitrium per se sine gratia potest in malum, non autem sine gratia potest in bonum meritorium.

Ad tertium dicendum, quod non cuilibet victoriae debetur corona vitae aeternae, sed ei quae est gratia gratum faciente informata; frequenter enim etiam peccatores alicui tentationi resistunt, per quod tamen vitam aeternam non merentur.

Ad quartum dicendum, quod non omnis actus laudabilis est virtute informatus: quia et actus qui sunt ad virtutem, vel sicut causantes acquisitam, vel sicut disponentes ad infusam, sunt laudabiles; nec etiam actus quacumque virtute informatus, est meritorius, sed ille tantum quem informat virtus gratiae gratum faciente, et caritati conjuncta.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de virtutibus libero arbitrio annexis; et quaeruntur quatuor: 1.º de sensualitate, quod sit; 2.º de superiori et inferiori parte rationis; 3.º de synderesi; 4.º de conscientia.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum notificatio sensualitatis posita in littera sit conveniens.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter notificetur in littera sensualitas. Differunt enim sensualitas a ratione, ut in littera dicitur. Sed inferior portio rationis est quaedam vis ex qua procedit appetitus rerum ad corpus pertinentium: quia temporalibus administrandis intendit, ut in littera dicitur. Ergo inconvenienter per haec sensualitas describitur.

2. Praeterea, ut in littera dicitur, quidquid commune cum bestiis habemus, hoc ad sensualitatem pertinet. Sed vires sensitivae apprehensivae nobis pecoribusque communes sunt. Ergo ad sensualitatem pertinent. Sed ex apprehensivis non procedit appetitus et motus. Ergo inconvenienter per haec sensualitas describitur.

3. Praeterea, secundum Philosophum in 2.º Elene. (cap. 7), eadem est ratio rei et unius rei. Sed sensualitas non est una vis animae: quia si colligit apprehensivas et appetitivas, constat quod plures sunt: similiter etiam si colligit appetitivas tantum, quia appetitus sensibilis, qui nobis et pecoribus communis est, in duo dividitur, scilicet in desiderium et in animum, ut in 3.º de Anima (text. 32) dicitur, sive irascibilem et concupiscibilem, quod idem est. Ergo videtur quod inconvenienter dicat sensualitatem esse vim animae quamdam.

4. Praeterea, unius virtutis est unus actus. Sed ipsi sensualitati duos actus attribuit, id est appetitum et motum. Ergo inconvenienter eam describit sicut unam quamdam vim.

5. Praeterea, si sensualitas est una vis, non potest esse nisi quod sit appetitus sensibilis. Sed appetitus non est ex appetitu. Ergo videtur quod inconvenienter dicat sensualitatem esse ex qua est appetitus rerum ad corpus pertinentium.

Solutio. Respondeo dicendum, quod differt sensualitas et sensibilitas; sensibilitas enim omnes vires sensitivae partis comprehendit, tam apprehen-

sivas de foris, quam apprehensivas de intus, quam etiam appetitivas; sensualitas autem magis proprie illam tantum partem nominat per quam movetur animal in aliquod appetendum vel fugiendum. Sicut autem est in intelligibilibus, quod illud quod est apprehensum, non movet voluntatem nisi apprehendatur sub ratione boni vel mali, propter quod intellectus speculativus nihil dicit de imitando (1), vel fugiendo, ut in 5.º de Anima (text. 46) dicitur; ita etiam est in parte sensitiva, quod apprehensio sensibilis non causat motum aliquem, nisi apprehendatur sub ratione convenientis vel inconvenientis: et ideo dicitur in 2.º de Anima (text. 14), quod ad ea quae sunt in imaginatione hoc modo nos habemus ac si essemus considerantes aliqua terribilia in picturis, quae passionem non excitarent vel timoris vel alicuius huiusmodi. Vis autem apprehendens huiusmodi rationes convenientis et non convenientis, videtur virtus aestimativa, per quam agnus fugit lupum et sequitur matrem; quae hoc modo se habet ad appetitum partis sensibilis, sicut se habet intellectus practicus ad appetitum voluntatis; unde, proprie loquendo, sensualitas incipit ex confinio aestimativae et appetitivae consequentis, ut hoc modo se habeat sensualitas ad partem sensitivam, sicut se habet voluntas et liberum arbitrium ad partem intellectivam. Hoc autem conveniens quod sensualitatem movet, aut ratio suae convenientiae, aut est apprehensa a sensu, sicut sunt delectabilia secundum singulos sensus, quae animalia persequuntur (2); aut est non apprehensa a sensu; sicut inimicitiam lupi neque videndo neque audiendo ovis percipit, sed aestimando tantum: et ideo motus sensualitatis in duo tendit: in ea scilicet quae secundum exteriores sensus delectabilia sunt; et hoc est quod dicitur, quod ex sensualitate est motus qui intenditur in corporis sensus: aut ad ea quae nociva vel convenientia corpori secundum solam aestimationem cognoscuntur; et sic ex sensualitate dicitur esse appetitus rerum ad corpus pertinentium.

Ad primum ergo dicendum, quod ex ratione inferiori est etiam motus et appetitus eorum quae ad corpus pertinent; non tamen sicut ex proximo principio, sed sicut ex remoto, in quantum vires sensibiles per imperium movet, quae sunt aliquid obediens rationi, ut in 1.º Ethic. (versus finem) dicitur. Vel dicendum, quod ratio huiusmodi motum causat, non concernendo intentiones particulares et materiae concretas, sicut sensualitas; sed magis universales, et a materiae appendiciis separatas.

Ad secundum dicendum, quod ad sensualitatem aliquid pertinet dupliciter: vel sicut existens de essentia ejus; et sic videtur tantum appetitivam partem continere: vel sicut praecambulum ad ipsum, sicut et ratio ad liberum arbitrium pertinet, ut dictum est: et hoc modo etiam vires apprehensivae sensitivae pertinent ad sensualitatem, licet secundum quemdam ordinem: quia aestimativa proprie se habet ad eam sicut ratio practica ad liberum arbitrium, quae etiam est movens; imaginatio autem simplex et vires praecedentes se habent magis remote, sicut ratio speculativa ad voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod sensualitas non nominat simpliciter unam potentiam, sed unam

(1) *Nicolai de persequendo.*

(2) *Al. alia per se sequuntur, item consequuntur.*

secundum genus, scilicet appetitivam sensitivam, quae in irascibilem et concupiscibilem dividitur. Sed tamen sciendum, quod ratione differunt sensualitas, et irascibilis et concupiscibilis. Cum enim, ut Dionysius dicit (7 cap. de div. Nom.), natura inferior (1) sui supremo, attingat infimum superioris naturae, natura sensitiva in aliquo sui quodammodo rationi conjungitur; unde et quaedam pars sensitiva, scilicet cognitiva (2), alio nomine ratio dicitur, propter confinium ejus ad rationem. Sic ergo dico, quod irascibilis et concupiscibilis nominant appetitum sensitivum, secundum quod completus est, et per diversa distinctus, et versus rationem tendens; unde et in homine irascibilis et concupiscibilis rationi obtemperant. Sensualitas autem nominat sensitivum appetitum, secundum quod est incompletus et indeterminateus, et magis depressus; et ideo dicitur, quod in ea non potest esse virtus, et quod est perpetuae corruptionis; et ex ipsa sua indeterminatione quaedam unitatem habet, ut quaedam vis dicatur.

Ad quartum dicendum, quod si per motum intelligatur motus progressivus exterior, non inconveniens motus et appetitus sensualitati attribuuntur, etiamsi sit una potentia, quia sunt actus non aequae primi, sed ordinem ad invicem habentes: appetitus enim interior motum exteriorem causat, et sic unus mediante altero a sensualitate procedit. Si autem per motum intelligatur motus interior appetitus, tunc distinguuntur isti duo actus secundum diversa objecta, quae tamen potentiam non diversificant secundum genus: et hoc quoniam modo sit, prius dictum est (3).

Ad quintum dicendum, quod appetitus est nomen potentiae et nomen actus: unde non est inconveniens quod ex appetitu potentiae procedat appetitus actus.

ARTICULUS II.

Utrum ratio superior et inferior sit una potentia.
(1 p. qu. 89, art. 9; et de Ver., qu. 18, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio superior et inferior non sit una potentia, sed diversae. In partibus enim animae non accipitur superius et inferius animae secundum situm sed secundum dignitatem. Sed inter partes animae intellectivae est invenire unam partem alia digniorem: quia intellectus agens est nobilior possibilem ut in 5 de Anima (text. 18 et 19) dicitur, quae diversae potentiae sunt, ut supra dictum est. Ergo videtur quod id quod est superius in ratione et id quod est inferius sint diversae potentiae.

2. Praeterea, aeternum et necessarium idem esse videtur, ut (4) contingens et temporale. Sed Philosophus (in 6 Ethic., cap. 2) dicit, quod scientificum animae circa necessaria est, ratiocinativum autem circa contingentia operata a nobis. Ergo videtur quod scientificum sit illud idem quod ratio superior, quae aeterna conspiciet; et ratiocinativum idem quod ratio inferior, quae temporalibus inhaeret, ut in littera dicitur. Sed ratiocinativum et scien-

tificum, ut ibidem dicitur, sunt diversae potentiae. Ergo videtur quod etiam (1) ratio superior et inferior.

3. Praeterea, in superiori parte animae est imago Deitatis (2), ut in 1 libro dictum est. Sed superior pars animae est superior pars rationis. Ergo in superiori ratione est imago. Sed imago colligit tres potentias, memoriam intelligentiam et voluntatem. Ergo ratio superior et inferior non dicunt unam quendam potentiam, sed plures.

4. Praeterea, regulans et regulatum et imperans et imperatum non possunt esse idem, sicut nec agens et patiens. Sed ratio superior se habet ad inferiorem sicut regulans ad regulatum. Ergo non possunt esse una potentia.

5. Praeterea, potentiae distinguuntur per actus. Sed officium actum nominat, ut Tullius dicit (3). Ergo videtur, cum ratio superior et inferior per diversa officia gementur, quod sint diversae potentiae.

Sed contra, diversitas potentiarum constituit diversitatem rei. Sed in littera dicitur, quod cum de superiori et inferiori ratione loquimur, de una quodam re dicimus. Ergo videtur quod non sint diversae potentiae.

Praeterea, potentia per diversos habitus non diversificatur. Sed ratio superior dicitur, prout dono sapientiae perficitur: inferior, prout dono scientiae, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod superior et inferior ratio non sint diversae potentiae.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ratio hic accipitur quae hoc modo se habet ad voluntatem et liberum arbitrium, sicut se habet apprehensio sensitiva ad sensualitatem: sicut enim dictum est, nullus appetitus movetur in suum objectum nisi fiat apprehensio alicujus sub ratione boni vel mali, convenientis vel nocivi. Hanc autem rationem convenientis et boni aliter homo percipit, aliter brutum: brutum enim non confrendo, sed quodam naturali instinctu sibi convenientis vel nocivum, cognoscit; homo autem per investigationem quendam et collationem hujusmodi rationes considerat; et ideo vis illa per quam in hujusmodi rationum cognitionem venit consequenter ratio dicitur, quae investigativa est, et deductiva unius in alterum. Quia vero tota ratio potentiarum ex objectis sumitur, quorum speciebus informantur, inde est quod oportet in ratione quendam gradum constituere secundum ordinem eorum quibus intendit. In rebus autem quas ratio considerat, talis invenitur distinctio et ordo, ut quaedam aeterna et necessaria, a temporalibus discreta, eis proponantur; unde et ratio ex hoc quendam gradum consequitur quod his vel aliis intendit. Sed quia ita est in ordine rerum quod superius est directivum inferioris et causa, inde est quod per aeterna in his quae temporalia sunt diriguntur, sicut id quod uno modo se habet, est mensura ejus quod multiforme est, ut ex 10 Metaphys. (text. 3 et 4) accipitur. Et secundum hoc patet quod ratio aeternis dupli-

(1) *Al. omittitur etiam.*

(2) *Al. deterioris.*

(3) Velut ex lib. de Offic. indefinite prius indicabatur ad marginem; sed ibi tamen lib. 1, aliquanto post initium dicitur officium esse quod cur factum sit, probabilis ratio reddi potest; ut ex lib. 5 de finibus honorum et malorum num. 58: *Quod ratione actum sit, id officium appellamus (Ex edit. P. Nicolai).*

(1) *Al. nam cum inferior.*

(2) *Al. cogitativa.*

(3) *Al. et hoc quodammodo, sicut dictum est.*

(4) *Al. deest ut.*

citer inhaerere potest: vel considerando ipsa in se, vel considerando ipsa secundum quod sunt regula temporalium per nos disponendorum et agendorum; et prima consideratio non exit limites speculativae rationis; secunda autem ad genus practicae rationis pertinet. Unde patet quod ratio superior partim est speculativa et partim practica, et ideo in littera dicitur, quod superius conspiciendis, in quantum est speculativa, et in quantum est practica, superius conspiciendis intendit. Unde ex hoc patet quod ratio superior, prout contra inferiorem dividitur, non distat ab ea sicut speculativum et practicum, quasi ad diversa objecta respiciant, de quibus fiat ratiocinatio; sed magis distinguuntur secundum media, unde ratiocinatio sumitur; ratio enim inferior consiliatur ad electionem tendens ex rationibus rerum temporalium, ut quod aliquid est superfluum vel diminutum, utile vel honestum, et sic de aliis conditionibus quas moralis Philosophus pertractat; superior vero consilium sumit ex rationibus aeternis et divinis, ut quia est contra praeceptum Dei, vel ejus offensionem parit (1), vel aliquid hujusmodi. Diversitas autem mediolorum, ex quibus ad idem genus conclusionis (2) proceditur, non potest facere diversam potentiam, sed quandoque diversum habitum; et ideo ratio superior et inferior non distinguuntur sicut diversae potentiae, sed magis secundum habitum, vel quem jam actu habet, vel ad quem naturaliter ordinatur: ratio enim superior perficitur sapientia, sed inferior scientia.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio superior et inferior non differunt sicut agens et possibile, quod sic patet. Quia ut in littera dicitur, ratio superior et inferior habent actus respectu diversorum. Agens autem et possibile semper concurrunt ad idem objectum vel medium: quia impossibile est nos in intellectivam operationem progressi sine operatione possibili et agentis: oportet enim ut species phantasmatum, quae sunt objecta intellectus nostri, efficiantur in actu intelligibiles, quod ad agentem pertinet; et intellectui conjungantur in eo receptae, quod pertinet ad possibilem. Unde ex diversitate possibili et agentis non sequitur diversitas superioris et inferioris rationis; sed ex diversitate medii vel objecti.

Ad secundum dicendum, quod scientificum et ratiocinativum non omnino distinguuntur sicut ratio superior et inferior: quia scientificum nullo modo ad praxim pertinet, sicut pertinet ratio superior, ut dictum est, in quantum scilicet aeterna consiliatur, et praeter hoc scientificum ad quaedam se extendit quorum non est ratio superior, prout hic accipitur, scilicet ad res creatas necessarias: quia Philosophus scientificum animae non tantum sapientia quae divinatorum est proprie, sed scientia et intellectus, quae creatorum sunt, in 6 Ethic. (cap. 6 vel 7) perfici docet. Cognitionem autem rerum temporalium sive quantum ad ea quae ad nos agenda pertinent sive quantum ad ea quae in his necessariis demonstrationibus considerantur, ad rationem inferiorem pertinet, quia scientia perficitur, quam Augustinus extendit tam ad speculativam quam ad practicum considerationem rerum temporalium; unde distinctio superioris et inferioris

(1) *Al. vel ejus ostensionem pariter.*

(2) *Al. conditions.*

rationis non est idem cum distinctione scientifici (1) et ratiocinativi, quamvis scientificum secundum aliquid sui, cum ratione superiori conveniat, et ratio inferior cum ratiocinativo.

Ad tertium dicendum, quod ratio superior non est omnino idem cum illa parte mentis in qua consistit imago, sed includit eam et excedit; quod sic patet. Imago enim potissime distinguitur secundum hoc quod mens tendit in objectum quod Deus est, ut in 1 libro dictum est; unde potentiae imaginis prout ad imaginem pertinent respiciunt aeterna solummodo ut objectum, ratio autem superior considerat ea dupliciter, scilicet ut objectum, in quantum conspiciat ea, et ut medium in quantum ipsa consiliatur: nihilominus tamen etsi imago plures potentias essentialiter colligat, non oportet quod ratio superior in pluribus potentiis consistat: quia imago comprehendit et cognitivam et affectivam, sed ratio comprehendit imaginem secundum cognitivam tantum et excedit, ut dictum est: et ideo ratio superior et mens in qua est imago se habent ut excedentia et excessa; superior enim ratio est speculativa et practica, sed mens secundum quod in ea est imago tantum, ad speculativam pertinet, quia objectum imaginis non est aliquid operabile a nobis: et sic ratio superior excedit mentem, et excedit a mente, in quantum mens comprehendit affectionem et cognitionem; cum ratio cognitionem tantum importet.

Ad quartum dicendum, quod diversitas regulantis et regulati non demonstrat diversam potentiam, sed diversum habitum: unus enim habitus est regulativus alterius, sicut patet in scientiis speculativis quod omnes scientias sapientia, scilicet Metaphysica, dirigit. Ita etiam ratio superior inferiorem dirigere dicitur.

Ad quintum dicendum, quod non quaelibet diversitas actus ostendit diversitatem potentiae; sed quandoque etiam ostendit tantum diversitatem habitus, sicut geometrizare, et syllogizare; quandoque autem neutrum. Ista autem sic patet: quia enim substantia uniuscujusque potentiae est, secundum quod, est nata operari circa proprium objectum, ut de sensu dicit Philosophus in 2 de Anima (text. 65), ideo actiones quae differunt secundum diversa objecta, ostendunt diversitatem potentiarum: ut tamen accipiat differentia objectorum secundum id quod ad propriam rationem objecti pertinet: homo enim et lapis differunt genere, sed conveniunt secundum quod sunt objectum visus in colore: et ideo visio hominis et lapidis pertinent ad unam potentiam; sed sentire sonum et colores pertinent ad diversas potentias: quia sonus et color, secundum proprias rationes, quibus ad invicem distinguuntur, sunt propria objecta sensus. Quandoque autem diversitas actuum causatur ex diversitate medii, vel principii, ex quo pervenitur ad idem genus objecti: et talis diversitas actuum ostendit diversitatem habituum: diversae enim scientiae ex diversis principii procedunt, etiam si eadem conditiones demonstrent; sicut astrologus et naturalis diversis mediis rotunditatem terrae ostendit, ut dicitur in 2 Phys. (text. 18). Similiter etiam virtutes morales distinguuntur ex diversis finibus, qui sunt in operativis sicut principia in speculativis. Quandoque vero diversitas actuum causatur ex eo quod

(1) *Al. specifi.*