

finis movet agentem ad operandum; unde finis, et etiam obliquatio a fine, per prius comparatur ad agens quam ad patiens; et ideo illud malum quod rationem mali habet, secundum quod ab operante est, propinquius se habet ad finem quam illud malum quod per actum operantis in aliquo patiente inducitur; unde prior est recessus a fine in culpa, quae rationem mali habet secundum quod ab operante exit, quam in poena, quae rationem mali habet secundum quod in patiente efficitur defectus quidam per aliquam actionem vel ejusdem vel alterius; ejusdem, ut poenae quae consequuntur statim ex actu peccati, sicut per actum culpae sequitur subtractio gratiae in peccante; et per prius est inordinatio actus (qui est a peccante, inquantum est agens, rationem mali habens) quam ipsa subtractio gratiae, quae est malum poenae; per actionem autem alterius, sicut poena quae infligitur peccatori per actum iudicis.

Ad primum ergo dicendum, quod intensio vel remissio alicujus potest esse dupliciter: vel per se, vel per accidens. Per se, quando est intensio secundum id quod ad naturam rei pertinet, per accidens autem, quando dicitur magis et minus non secundum magnitudinem quae propria est rei quae dicitur major vel minor, sed secundum magnitudinem alterius; sicut albedo dicitur major vel propter intensionem principiorum albedinis, vel propter magnitudinem superficiem. Ita etiam magnitudo potest attendi in malo vel secundum rationem propriam mali, vel secundum rationem boni quod privatur per malum; et illa est essentialior malo quae per se est, quam quae per accidens. Et secundum hoc dico, quod per se loquendo, non dicitur prius vel posterius malum secundum quod per ipsum prius et posterius bonum-privatur; sed secundum quod per prius rationem mali participat, quae est in recedendo a fine. Unde non oportet quod malum poenae, per quod bonum substantiale privatur, sit magis malum simpliciter vel per prius quam malum culpae quod est in actione.

Ad secundum dicendum, quod perfectio prima se habet in duplici ordine ad operationem: quia operatio terminatur ad perfectionem primam; et ideo operatio a perfectione prima dicitur; et similiter etiam est de privatione perfectionis primae, secundum quod ad eam operatio terminatur; quia poena dicitur effectum culpae; et ideo non oportet quod culpa per posterius malum dicatur. Ad tertium dicendum, quod sicut praemium est ordinatum meriti, ita et poena est ordinata culpae; unde utrumque, scilicet praemium et poena, quamdam bonitatem habet ex hoc quod ordinatum est. Unde non oportet quod si praemium est magis bonum, poena sit magis malum; sed minus, inquantum habet aliquam perfectionem boni.

Ad quartum dicendum, quod culpa est propter se vitanda, etiamsi nulla poena sequeretur; unde virtuosus plus culpam quam poenam fugit, ad quem

oportet mensurare actus aliorum hominum, ut Philosophus in 3 Ethic. (cap. 7) dicit.

Ad quintum dicendum, quod quiddam invenitur in causa et causato, prius est in causa quam in causato. Unde cum hoc nocumentum quod est poena, sit per culpam inductum, ratio nocuitatis prius invenitur in culpa quam in poena, quamvis poena sit ipsum nocumentum: quia hoc ipsum quod poena nocumentum est, a nocuitate culpae procedit.

#### Expositio textus.

*Non quia non sit actio vel voluntas mala quae aliquid est; sed quia a vero esse separatae homines.* Istud inconvenienter dicitur. Constat enim quod actio, inquantum est actio, non est separata a vero esse, sed inquantum est inordinata. Unde quod peccatum dicitur nihil, non est ratione actioni, sed ratione inordinationis.

*Hic de substantiis atque naturis tantum accipienda fore tradunt.* Ex hoc non plus habetur, nisi quod substantia et natura uno modo accepta, differunt ab actione bona et mala; et hoc verum est.

*Opera diaboli, quae vitia dicuntur, actus sunt, non res.* Dicuntur non esse res ex ea parte quae habent quod vitia sint, scilicet ex parte privationis.

*Sunt ergo aliae res quibus homines mali sunt.* Verum est, sed non eis homines mali sunt inquantum sunt res, sed inquantum alicui privationi subsistent.

*Quid ergo mirum, si Deus dicitur non esse auctor eorum?* Ista obiectio nulla est: quia eius quod nihil est, potest aliquid esse causa, non quidem directe agendo, sed removendo prohibens; sicut claudens fenestram facit tenebras (quae nihil sunt) dum removet lucem, quae (1) tenebras prohibebat; ita etiam et privationem aliquam quae poena est, Deus efficere potest, quamvis illa privatio nihil sit, non praebendo illud quod privationem prohibeat: sicut non praebendo gratiam, causat privationem gratiae. Sed illum defectum, prout in eo ratio culpae consistit, non causare potest Deus, ut dicitur est.

*Bonorum, illi subintelligi volunt.* Ista responsio nulla est: quia non minus est verum quod omne ens est a primo ente, quam quod omne bonum est a primo bono; unde in quocumque invenitur natura entis, invenitur natura boni; et ideo oportet ens absolute a Deo esse.

*Iniquitas quippe ipsa non est substantia.* Hic accipit Augustinus substantiam non prout significat rem primi praedicamenti, sed prout significat essentiam rei in quocumque genere existentis. Iniquitas enim ex parte defectus, unde iniquitatis rationem habet, essentia caret. Si autem acciperet substantiam secundum quod significat praedicamentum primum, aequaliter verum esset quod justitia non est substantia, sicut quod iniquitas non est substantia.

(1) Al. lumen, quod: item lucem, non prohibebat.

## DISTINCTIO XXXVIII.

*De voluntate, et ejus fine, ex quo et ipso judicatur.*

Post praedicta, de voluntate et ejus fine disserendum est. Sciendum igitur est, quod ex fine suo, ut ait Augustinus (1), voluntas cognoscitur, utrum recta an prava sit. Finis autem bonae voluntatis beatitudo est, vita aeterna, Deus ipse. Malae vero finis est aliud, scilicet mala delectatio, vel aliquid aliud, in quo non debet voluntas quiescere. Finem bonum insinuat Propheta (Psalm. 36), dicens: « Vidi finem omnis consummationis; latum mandatum tuum nimis. » Caritas ergo, ejus latum mandatum est, finis quidem omnis consummationis est, id est omnis bonae voluntatis et actionis, ad quam omne praecipuum referendum est. Unde Augustinus in Enchirid. (cap. 12): « Omnia praecipua divina referuntur ad caritatem; » de qua dicit Apostolus (1 Tim. 1, 5): Praecepti finis est « caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta. » Omnis itaque praecipui finis caritas est; id est, ad caritatem referuntur omnia praecipua. Quod vero ita fit vel timore poenae, vel aliqua intentione carnali, ut non referatur ad caritatem, quae est dilectio Dei et proximi, nondum fit « quemadmodum fieri oportet, quamvis fieri videatur. Tunc enim recte fiunt quae mandat Deus, et quae consilio movet, cum referuntur ad dilectionem Dei et proximi. » His verbis aperte insinuat quod sit rectus voluntatis finis, sive actionis bonae (2), scilicet caritas, quae et Deus est, ut supra ostendimus.

*Quod Deus est finis omnis bonae actionis, quia caritas est; nec tantum Spiritus sanctus, sed et Christus, et Pater; nec hi sunt tres fines, sed unus.*

Qui ergo caritatem sibi ponit finem, Deum sibi ponit finem. Unde et Christum finem legis ad justitiam dicit Apostolus esse omni credenti (Rom. 10); et recte dicitur Christus finis legis ad justitiam, quia, ut ait Augustinus in lib. Sententiarum Prosperi, (5) in Christo lex justitiae non consumitur, sed impletur. Omnis enim perfectio ex ipso est, ultra quam non est quod spes se extendat (4). Finis fidelium Christus est, ad quem cum pervenerit currentis intentio, non habet quod possit amplius venire (3), sed habet in quo debeat permanere. Finis ergo rectus atque supremus, Deus est, Pater scilicet, et Filius, et Spiritus sanctus; nec hi tres sunt tres fines, sed unus finis; quia non tres Dei, sed unus Deus.

*Quod omnes bonae voluntates unum habent finem; et tamen quaedam bonae diversos fines sortiuntur.*

Sed quaeritur, utrum omnes bonae voluntates unum tantum habeant finem. De hoc Augustinus (in lib. 11 de Trin., cap. 6), ita ait: « Aliae atque aliae voluntates suos proprios fines habent, qui tamen referuntur ad finem illius voluntatis quae bonae vivere volumus, et ad eam pervenire vitam quae non referatur ad aliud, sed amant per seipsum sufficit; quemadmodum voluntas videndi, finem habet visionem; et voluntas videndi fenestram, finem habet fenestram; visionem altera vero est voluntas per fenestram videndi transientes, ejus certe (6) finis est transentium visio, ad quod etiam praedictae referuntur voluntates. Item rectae sunt voluntates, et omnes sibi remeant relegate, si bona est illa ad quam cunctae referuntur; si autem prava est, pravae sunt omnes; et ideo rectarum voluntatum connexo, iter quoddam est ascendentium ad beatitudinem, quod certis vel passibus agitur; pravaram autem et distortam voluntatum implicatio, vineolum est quod alligatur qui hoc agit, ut proficiat in tenebras exteriores. » His auctoritatum testimoniis evidenter monstratur, plures in fidelibus esse voluntates rectas, proprias ac diversos fines habentes; et tamen unum eundemque: quia omnes referuntur ad unum,

qui est finis finium, de quo paulo ante diximus. Ita e converso forte est et in malis.

*Quaedam hinc sententiae videtur adersari.*

Verumtamen hinc sententiae, quae dictum est, fidelium quasdam rectas voluntates fines diversos sortiri, et tamen ad unum referri, videtur obviare quod alibi Augustinus monet, ne scilicet nobis duos fines coconstituamus, ita inquis in lib. de sermone Domini in monte (1): « Non debemus Deo evangelizare, ut manducemus; sed ideo manducare, ut evangelizemus; ut eibus non sit bonum quod appetitur, sed necessarium quod adjicitur, ut illud (Math. 6, 23), impletur: Quae sit prima regnum Dei, et haec omnia adjiciuntur vobis. Non dixit: Primum quaerite regnum Dei, et deinde quaerite ista, quamvis sint necessaria; sed ait: Haec omnia adjiciuntur vobis; id est, haec consequuntur, si illa quaeratis; ne cum ista quaeritis, illic avertemini, aut ne duos fines constituatis, ut et regnum propter se appetatis, et ista necessaria propter illud. Ergo propter regnum Dei tantum debemus omnia operari, non solum, vel cum regno Dei, mercedem temporalem meditari. » Ecce hic aperte dicit, ne duos fines nobis constituamus; sed unum tantum, id est regnum Dei; cum supra dixerit bonas voluntates alios et alios proprios habere fines.

*Hic ostenditur, quemodo, licet videtur, non repugnent praedicta.*

Haec autem sibi non repugnare animadvertit qui verbis praemisissis simplici oculo diligenter intendit; qui enim dixit, ne duos fines nobis constituamus; sed omnia propter regnum Dei faciamus, ipse praemisit, quod debemus manducare, ut evangelizemus. Cum autem hoc ita facimus, actionis illius finem Evangelium constituimus; sed et hunc finem ad regnum Dei referimus. Manducamus enim propter Evangelium, et manducamus et evangelizamus propter regnum Dei. Dico ergo fines in manducando nobis constituimus; sed ita facientes, nunquid peccamus? Absit. Nam et ipse sic facere suadet, si diligenter ejus verba inspiciamus. Cum ergo ait, ne duos fines nobis constituamus, fines in diversa tendentes intelligi voluit, scilicet quorum alter ad alterum non referatur. Ita et cum dicit, propter regnum Dei omnia tantum agenda, nec cum ipso mercedem temporalem meditandam, ita intelligendum est, ut non appetendo meditemur cum regno mercedem temporalem; ita quod non propter regnum, sed propter se, ut scilicet regnum propter se appetatur, et ista propter illud, sicut ipse docet. Si enim petimus vitam aeternam, petimusque etiam temporalia a Deo; si ea petimus propter vitam aeternam, non offendimus; neque sinistra tunc scit quid faciat dextera; quia mercedem temporalem non propter se meditatur, sed propter regnum Dei; ut sit laeva sub capite, et dextera in amplexu. Alioquin si haec temporalia propter se quaerimus, sicut aeterna, iuseatur dextera sinistra: Ideoque cum Dominus dixerit (Math. 6, 4): « Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis; » alibi (ibid. 16), ait: « Sic luceat opus vestra bona coram hominibus ut glorificet Patrem vestrum qui in caelis est. » Propter Deum ergo omnia facienda sunt, ut omnia quae facimus, omniumque fines ad eum referamus.

*De differentia voluntatis, intentionis, et finis.*

Solet etiam quaeri, quid distet inter voluntatem, et intentionem, ac finem. Ad quod dici potest, inter voluntatem et finem certo atque evidenter modo distinguuntur; quia voluntas est quae volumus aliquid; finis vero voluntatis est vel illud quod volumus, per quod impletur ipsa voluntas, vel potius aliud propter quod illud volumus. Intentio vero interdum pro fine voluntatis accipitur; quae diligens ac pius lector in Scriptura, ubi haec occurrunt, discernere studeat. Finis autem voluntatis est delectatio bona vel mala, ad quam nititur quisque pervenire. Unde Augustinus super illum locum Psalmi (7): « Scrutans corda et renes Deus, » sic ait: « Deus solus scrutatur corda, id est quid quisque cogitat, et renes, id est quod

(1) Nempe lib. 2, cap. 24, vel secundum aliam exemplarum cap. 16, super illud: Nolite solliciti esse, dicentes: Quid manducabimus, aut quid bibemus? (Es. edit. P. Nicolai).

(1) In Enchirid. cap. 101, et lib. 14 de Civit. Dei, cap. 7 (Es. edit. P. Nicolai).

(2) Al. deest bonae.

(3) Sentent. 50 (Es. edit. P. Nicolai).

(4) Sent. 109. Permixtum prius confundeatur cum praedictis, quasi omnia ex eodem capite essent, ac ex cap. 9 indicabatur ad marginem (Es. edit. P. Nicolai).

(5) Al. invenire.

(6) Al. item.

« quemque delectet. Quia finis curae et cogitationis est delectatio, ad quam cura et cogitatio nititur quisque pervenire. » Et paulo post: « Opera nostra, quae sunt in diæti et factis, possunt homines videre; sed quo animo fiant, et quo venire cupiant, solus Deus videt; qui cum videt cor esse in caelo, et non delectari nos in carne, sed in Domino, idest cum bonae sunt cogitationes, et earum fines, dirigit iustum. » Idem super alterius Psalmi 9 locum, illum scilicet: « In laqueo isto quem absconderunt, comprehensus est pes eorum » dicit: « Pes animae amor est: qui si pravus est, dicitur cupiditas, vel libido; si rectus, dicitur caritas. Eo movetur anima, quasi ad locum quo tendit, idest ad delectationem bonam vel malam: quo se pervenisse per amorem laetatur. Finis ergo voluntatis, ut praemissum est, dicitur et illud quod volumus, et illud propter quod volumus; et intentio ad illud respicit propter quod volumus, et voluntas ad illud quod volumus. Ut, verbi gratia, si velim esurientem reficere, ut habeam vitam aeternam; voluntas est qua volo reficere esurientem, cuius finis est refectio esurientis; intentio vero est qua sic ad vitam pervenire volo; finis autem supremus est ipsa vita, ad quem et alius finis refertur. »

An illa intentio sit voluntas.

Sed quaeritur, utrum et intentio talis sit voluntas; et si

### Divisio textus.

Postquam determinavit de actibus in quibus peccatum consistit in generali, inquirens, utrum inquantum sunt actus, sint boni, et a Deo, hic determinat de ipsis actibus in speciali: et quia peccatum consistit in actu interiori et etiam exteriori; ideo dividitur haec pars in duas: in prima determinat de actu interiori voluntatis; in secunda de actu exteriori, 40 distinct.: *Post haec de actibus adjacendum videtur.* Prima in duas: in prima determinat de actu voluntatis, ostendens unde in eo sit rectitudo et peccatum, quia ex fine; in secunda inquiri quomodo in voluntate possit esse vitium, 59 distinct.: *Hic oritur questio satis necessaria.* Prima in duas: in prima ostendit quod rectitudo voluntatis est ex intentione finis; in secunda determinat de voluntate per comparisonem ad intentionem et finem, ibi: *Solet quaeri quid distet inter voluntatem, et intentionem ac finem.* Prima in duas: in prima ostendit quod bonarum voluntatum est unus finis, ex quo rectitudinem habent; in secunda inquiri, utrum ille unus finis sit tantum rectorum voluntatum finis, an etiam possint esse alii fines, ibi: *Sed quaeritur, utrum omnes bonae voluntates unum tantum habeant finem.* Circa primum duo facit: primo ponit quod caritas est finis bonarum voluntatum; secundo ostendit quod cum hoc fine Deus est finis, ibi: *Qui vero caritatem sibi ponit finem, Deum sibi ponit finem.*

*Sed quaeritur, utrum omnes bonae voluntates unum tantum habeant finem.* Hic inquiri, utrum possint esse plures fines rectorum voluntatum; et dividitur in tres: in prima determinat veritatem; in secunda ponit objectionem in contrarium, ibi: *Verumtamen huic sententiae, qua dictum est, fidelium quasdam rectas voluntates diversos fines sortiri et tamen ad unum referri, videtur obviare quod alibi Augustinus admonet; in tertia determinat eam, ibi: Haec autem non sibi repugnare animadvertit etc.*

*Solet etiam quaeri, quid distet inter voluntatem*

voluntas est, an in hoc opere sit una atque eadem voluntas qua volo habere vitam aeternam, et qua volo reficere esurientem. Videtur nempe talis intentio esse voluntas; ut enim voluntas est qua volo reficere pauperem; ita et voluntas est qua per istud volo habere vitam; et alia quidem videtur esse voluntas qua volo habere vitam, et alia qua pauperi subvenire volo; sed ista ad illam refertur. Nam eisi hoc ita placet ut in eo cum aliqua delectatione voluntas acquiescat, noudum tamen est illud quo tenditur; sed hoc ad illud refertur; ut illud putetur tamquam patria civis, istud vero tamquam refectio vel mansio vitoris; et sunt istae voluntates effectus sive motus mentis quibus quasi gressibus vel passibus tenditur ad patriam. Sicut ergo altera est voluntas videndi fenestras, ut supra, docente Augustino (de Trin., lib. 14, cap. 6), didicimus, altera quae ex ista necitur, voluntas scilicet per fenestras videndi transeuntes; ita nonnullis alia videtur esse voluntas elemosinas dandi pauperi, alia voluntas habendi vitam. Alii autem putant quod una sit voluntas et hic et ibi; sed propter subiectorum multiplicitatem diversitas memoratur voluntatum. Ceterum quodlibet horum verum sit, illud nulli in ambiguum venit, quin voluntas ex suo fine pensatur, utrum sit recta an prava, peccatum an gratia; et quin nomine intentionis aliquando finis, aliquando voluntas intelligatur.

et intentionem et finem. Hic determinat de voluntate per comparisonem ad intentionem et finem. Circa hoc duo facit: primo ponit dictam comparisonem; secundo inquiri etiam utrum intentio possit dici voluntas, et an intentio sit idem actus cum ea voluntate quae communiter voluntas dicitur, ibi: *Sed quaeritur utrum et intentio talis sit voluntas.*

### QUAESTIO I.

Hic quinque quaeruntur: 1.<sup>o</sup> utrum omnium rectorum voluntatum sit tantum unus finis; 2.<sup>o</sup> quis sit ille; 3.<sup>o</sup> quid est intentio; 4.<sup>o</sup> si sit eadem voluntas quae est de fine (quae dicitur intentio) et quae de his quae sunt ad finem, quae communiter voluntas dicitur; 5.<sup>o</sup> si ex fine voluntas habeat bonitatem.

#### ARTICULUS PRIMUS.

*Utium sit tantum unus finis rectorum voluntatum.*  
(1-2, quaest. 1, art. 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod rectorum voluntatum non sit tantum unus finis. Caritas enim qua Deum diligimus, Deus non est, ut in 1 libro, dist. 17, qu. 1, art. 1, ostensum est. Sed rectorum voluntatum finis est Deus, et etiam caritas, ut in littera ostenditur. Duae ergo rectae voluntates non in unum finem tendunt.

2. Praeterea, ubi invenitur gradus in referendo res ad finem, ibi non est unus finis. Sed in tribus personis invenitur gradus dum consideratur relatio rerum ad finem; unde Hilarius (1) dicit: *Caput omnium Filius est; caput autem Filii Deus est; et ad unum Deum omnia hoc gradu referuntur.* Cum igitur unaqueque trium personarum rectorum voluntatum sit finis, ut in littera dicitur, videtur quod rectae voluntates in plures fines tendant.

(1) Vel apud illum catholicam Synodum, quam explicat in lib. de Synodis, can. 26 (Ex edit. P. Nicolai).

3. Praeterea, sicut res naturales habent speciem a forma, ita morales habent speciem a fine; unde et secundum finem rectae vel pravae sunt, ut in littera (1) dicitur. Sed rerum naturalium non est una forma. Ergo nec actuum moralium erit unus finis, ad quem dirigi debent.

4. Praeterea, illud est finis actionis propter quod actio fit. Sed unusquisque agens cogitat in agendo de eo propter quod agit. Cum igitur multi rectas actiones agentes actu de Deo non cogitent, videtur quod non omnium rectorum actionum finis sit Deus; et ita diversarum erunt diversi fines secundum quod agentium sunt diversae cogitationes de fine.

5. Praeterea, illud sine quo non fieret aliquid, est propter quod fit illud. Sed multi sunt qui opera spiritualia non facerent, nisi quaedam temporalia consequerentur. Ergo illa temporalia quae consequi quaerunt, sunt finis operum eorum et voluntatum, et tamen non dicuntur in hoc peccare: quia, ut Apostolus dicit, 1 Corinth. 9, 10, *debet in spe, qui arat, arare*, loquens ad litteram in casu isto. Ergo praeter Deum et caritatem, rectorum voluntatum potest esse alius finis; et ita non omnes rectae voluntates in unum tendunt.

Sed contra, omnis voluntas quae in diversa tendit, divisa est in plura. Sed rectum eorum divisum non est, sed unitum; unde Osee 10, 2: *Divisum est cor eorum: nunc interibunt.* Ergo recti cordis est unus finis ultimus.

Praeterea, ratio boni est a fine. Ergo ubi est summum bonum, ibi est finis ultimus. Sed summum bonum est unum tantum, ut supra, dist. 1, probatum est. Ergo rectorum voluntatum est unus finis ultimus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod eodem ordine res referuntur in finem quo procedunt a principio, eo quod agens unusquisque ordinat effectum suum in finem aliquem; et ideo secundum ordinem agentium est ordo finium. In progressu autem rerum a principio invenitur unum rerum principium primum, quod commune est omnium, sub quo inveniuntur alia principia propria, quae in diversis sunt diversa: ita etiam in referendo res ad finem invenitur ultimus finis omnibus communis, qui est ultimus finis; sed inveniuntur diversi fines proprii secundum diversitatem eorum. Bonum enim invenitur in rebus secundum duplicem ordinem, ut in 12 Metaphys. (text. com. 52) dicitur, scilicet secundum ordinem unius rei ad rem aliam, qui ordo similis est ordini quem partes exercent ad invicem habent; et alius est ordo rerum ad finem ultimum, qui scilicet est similis ordini exercentis ad bonum ducis: et quia res referuntur in finem ultimum commune, mediante fine proprio; ideo secundum diversitatem finis proprii efficitur diversa relatio rerum ad finem ultimum. Sic ergo dicendum est, quod sicut rerum omnium unus est finis ultimus, scilicet Deus; ita et voluntatum omnium est unus ultimus finis, scilicet Deus; nihilominus tamen sunt alii fines proximi, et, si secundum illos fines serventur debita relatio voluntatis in finem ultimum, erit recta voluntas; si autem non, erit perversa. Debita autem relatio voluntatis ad finem ultimum salvatur secundum illum finem

quo voluntas nata est ultimum finem participare, in quo distinguitur a rebus aliis, quae alio modo ultimum finem participant; et hic est caritas, vel beatitudo; et ideo non solum Deus, sed etiam caritas finis est omnium rectorum voluntatum.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas non est finis ultimus, cum non sit finis communis quem omnia desiderant; sed est finis proprius voluntatis per quem pertingit ad finem ultimum; et ideo non sequitur esse plures fines ultimos.

Ad secundum dicendum, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unus finis ultimus, ut in littera dicitur, eo quod unicuique eorum convenit ratio finis, secundum quod quilibet est summum bonum; et hi tres non tria sed unum summum bonum sunt. Unde hoc quod Hilarius dicit: *Omnia hoc gradu referuntur ad unum Deum*; intelligendum est, gradum esse in reductione creaturarum ad Filium, non autem inter Filium et Patrem, inter quos, ut Hieronymus (1) dicit (super Isa. cap. 23), nullus est gradus. Si tamen nomen gradus, large pro ordine accipiatur, sic inter Patrem et Filium est gradus, idest ordo principii ad illum qui est de principio; non autem finis, et eius quod est ad finem.

Ad tertium dicendum, quod actus morales non specificantur a fine ultimo, sed a finibus proximis: hi autem plures diversorum sunt, sicut et fines naturales sunt plures.

Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod aliquis actionis finis sit Deus vel caritas, non oportet quod agendo illam actionem aliquis de Deo vel caritate cogitet: nec iterum sufficit quod aliquis in habitu tantum Deum et caritatem habeat (quia sic etiam actum venialis peccati aliquis in Deum ordinaret, quod falsum est); sed oportet quod prius fuerit cogitatio de fine, qui est caritas vel Deus, et quod ratio actiones sequentes in hunc finem ordinaret; ita quod rectitudo illius ordinationis in actionibus sequentibus salvetur: ut patet in exemplo quod Avicenna ponit de artifice, qui, si dum opus suum exerceret, semper de regula artis cogitaret, multum in opere impediretur: sed sicut prius excogitavit per regulas artis, ita postmodum operatur; et sic in opere rectitudo artis salvatur.

Ad quintum dicendum, quod non oportet illud sine quo non fieret aliquid, esse hoc propter quod fit: omne enim illud quod ad actionem exigitur, est illud sine quo actio non fieret, sicut instrumenta; nec tamen propter instrumenta fit actio. Ita etiam et qui in operibus spiritibus temporalibus quaerunt, non quaerunt ea tamquam finem actionis proximum vel remotum, quia minus bonum non potest esse finis maioris, sed quaerunt ea ad sustentamentum naturae et conditionis suae, ut sic debite opera spiritualia exercere possint.

#### ARTICULUS II.

*Utium beatitudo vel caritas sit finis communis et unus rectorum voluntatum.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod

(1) Qualis putatus olim auctor expositionis fidei quae Damaso perperam inscribitur, cum Pelagi tamen catholicum fingentis... confessio sit Innocentio missa, sed a Zozimo Innocentii successore suscepta (Ex edit. P. Nicolai).

(1) Tum haec distinct. § 5, tum etiam dist. 40, § 2, ac deinceps (Ex edit. P. Nicolai).

finis communis reatarum voluntatum et unus, non possit esse caritas vel beatitudo. Nihil enim quod est circa finem ultimum est unus finis communis omnibus. Sed caritas est circa finem ultimum, scilicet Deum; et similiter etiam beatitudo, et bona delectatio, et huiusmodi. Ergo huiusmodi non possunt esse finis communis reatarum voluntatum.

2. Praeterea, nihil potest esse finis quod non est desideratum; nec potest aliquid desideratum esse quod occultum est. Cum igitur beatitudo occulta sit, quia Isaia 64, 4, dicitur: *Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeprastis expectantibus te*; videtur quod beatitudo non possit esse finis reatarum voluntatum.

3. Praeterea, corporale bonum non est finis spiritualis boni, cum finis semper sit melior eo quod est ad finem. Sed vita aeterna videtur quoddam corporale nominare, scilicet aeternam conjunctionem nostrae animae ad corpus. Ergo vita aeterna non est finis spiritualium operum.

4. Praeterea, nullus finis habetur ante id quod est ad finem, cum per ea quae sunt ad finem in finem deveniatur. Sed caritas ante actus meritorios habetur. Ergo caritas non est finis reatarum operum.

5. Praeterea, opus dicitur rectum, secundum quod est aliqua virtute informatum. Sed sicut actus informatur caritate, ita etiam alii virtutibus. Ergo sicut caritas ponitur finis, ita et aliae virtutes fines dici debent.

6. Praeterea, bonum simpliciter non ordinatur ut ad finem ad id quod est bonum huic: quia quod simpliciter bonum est, melius est. Sed operatio est bonum per se, delectatio autem est huic bonum, scilicet operanti; et sic recta operatio est melior delectatione. Ergo recta operatio non ordinatur ad delectationem sicut ad finem.

Sed contra, finem sine quo non potest esse conjunctio ad finem ultimum, oportet esse intentionem sicut finem communem. Sed sine caritate et beatitudine et huiusmodi non potest esse conjunctio voluntatis hominis ad finem ultimum qui Deus est. Ergo ista omnia rationem finis communis habent.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, quantum omnium rerum sit unus finis ultimus, sicut unum principium primum; tamen uniusque rei debetur finis proprius, sicut et principium proprium; ita ut sicut ea quae sunt unius generis, communicant in uno principio proprio illius generis, ita communicant in uno fine: qui quidem est communis omnibus quae sunt in illo genere, non tamen omnibus rebus: nec potest esse debita relatio alicujus rei ad finem ultimum, nisi mediante fine qui suo generi debetur. Finis autem proprius uniuscujusque rei, per quem in finem ultimum ordinatur, est sua propria operatio. Unde et finis rationalis naturae, per quem ordinatur in finem proprium, est perfecta operatio, quae est propria naturae illi. Sed perfecta operatio in tribus consistit; scilicet in objecto, habitu, et delectatione. Quanto enim objectum est altius, tanto operatio in illud tendens est pulchrior et perfectior: unde ex objecto operatio perfectionem habet, et ex nobilissimo objecto altissimam perfectionem. Similiter etiam operatio perfecta non est nisi ex habitu; unde quanto habitus est perfectior, et operatio perfectior erit; et operatio perfectissima ab

habitu nobilissimo erit. Similiter, ut dicit Philosophus in 10 Ethic. (cap. 6), delectatio perfectio operationem, sicut pulchritudo juvenutem; est enim sicut quidam decor operationis ipsa delectatio; et ideo oportet, quod aliquid istorum sit finis communis reatarum voluntatum assignatum. Ipsa autem operatio perfecta, beatitudo est; objectum autem altissimum Deus est; habitus autem perfectissimus caritas est; delectatio autem purissima est spiritualis delectatio, ut in 10 Ethic. (cap. 7) probatur: et ideo in littera dicitur quod Deus reatarum voluntatum finis est, et caritas et bona delectatio, et beatitudo; ita tamen quod Deus ultimus finis sit, et beatitudo caritatem et delectationem complectens, sit sicut finis sub fine, conjungens ultimo finis; cum operatio in objectum tendat: nec est recta relatio voluntatis in Deum nisi mediantibus his tribus.

Ad primum ergo dicendum, quod finis qui est circa (1) finem ultimum, non est finis communis omnibus rebus; sed potest esse communis in aliquo genere; et ita est de beatitudine: non enim creaturae irrationales ad beatitudinem pervenire possunt; unde earum finis beatitudo non est; sed est finis rationalis creaturae quae ad eam pervenire potest.

Ad secundum dicendum, quod quamvis beatitudo sit occulta quantum ad substantiam, tamen ratio beatitudinis nota est: omnes enim per beatitudinem intelligunt quendam perfectissimum statum: sed in quo consistat ille status perfectus, utrum in vita, vel post vitam, vel in bonis corporalibus vel spiritualibus, et in quibus spiritualibus, occultum est.

Ad tertium dicendum, quod vita dicitur dupliciter. Uno enim modo vita idem est quod esse vivens; ut in 2 de Anima (text. 57) dicitur, quod vivere viventibus est esse; et hoc modo vita hominis relinquuntur ex conjunctione animae ad corpus, et vita aeterna ex aeterna conjunctione utriusque: et hoc modo vita aeterna non est finis reatarum voluntatum. Alio modo dicitur vita operatio rei vivens; et hoc modo vita aeterna dicitur operatio perfecta, quae homines beati in aeternum Deum videbunt, secundum quod dicitur Joan. 17, 9: *Haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum*. Et hoc modo vita aeterna est finis reatarum voluntatum, et est idem quod beatitudo.

Ad quartum dicendum, quod caritas dupliciter potest considerari: vel in habitu, vel secundum quod bonum ejus resultat in actu, sicut bonitas cujuslibet habitus resultat in actu ex habitu procedente. Si ergo accipiatur primo modo caritas, sic operationes rectae, ante infusionem caritatis factae, ordinantur ad caritatem ut ad finem, in quantum disponunt animam caritatis infusae receptivam. Sed sic non intelligitur hic, sed intelligitur secundum quod bonum caritatis resultat in actu, sicut etiam Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 14), quod fortis operator propter bonum fortitudinis, in quantum opera sua ad finem fortitudinis refert, quod est fortiter operari. Similiter etiam caritatem habens refert opera sua in bonum caritatis, quod est ipsa operatio ex caritate procedens, scilicet dilectio Dei et proximi.

(1) *Al.* citra.

Ad quintum dicendum, quod ad bonum alicujus virtutis non ordinatur nisi vel actus propriae virtutis, vel actus alterius virtutis, qui est imperatus ab illa virtute: sicut actus proprius fortitudinis ordinatur in bonum fortitudinis, vel etiam actus magnanimitatis, qui est tendere in magna facienda, et ardua, secundum quod est a fortitudine imperatus. Nulla autem virtus imperat universaliter omnibus virtutibus, nisi caritas, quae est mater omnium virtutum; et habet hoc tum ex objecto proprio (1), quod est summum bonum, in quod immediate fertur, tum etiam ex subjecto, scilicet ex voluntate, quae alii viribus imperat; et ideo inter virtutes sola caritas dicitur communis finis omnium reatarum voluntatum.

Ad sextum dicendum, quod operatio simpliciter est melior quam delectatio; et ideo, ut medici dicunt, natura in opere generationis delectationem posuit, ne animalia sua salute contenta, salutem speciei negligenter, quae per actum generationis fit; unde delectatio propter operationem est. Non autem delectatio quamlibet operationem sequitur, sed operationem perfectam; et ideo, sicut operationes imperfectae ordinantur ad operationem perfectam, ita etiam ordinantur ad delectationem, quae perfectam operationem exornat. Vel dicendum, quod finis potest alicui rei attribui dupliciter: vel secundum quod in se consideratur; et sic operatio non est ad delectationem, sed e converso: vel ex parte ejus quod in finem tendit; et sic operatio delectationem perficit, et propter eam est sicut propter suam perfectionem: delectationem enim propriae, sicut in 10 Ethic. (cap. 7) dicitur, augmentant proprias operationes: quia secundum quod operans talibus operationibus reficitur per delectationem earum, diligentius eas exercet.

### ARTICULUS III.

#### *Utrum intentio sit actus voluntatis.*

(1-2, qu. 12, art. 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod intentio non sit aliquid voluntatis. Quia, ut in 2 Ethic. (cap. 5) dicitur, omne quod est in anima, vel est passio, vel habitus, vel potentia. Sed intentio non nominat ipsam potentiam voluntatis, quia sic omnis actus voluntatis intentio dici deberet: similiter etiam non est habitus animae (2), quia habitus animae sunt virtutes vel scientiae: nec iterum est passio in voluntate existens, quia passiones sunt in sensitiva parte, et non in intellectiva, ut in 7 Physic. (text. 29) probatur. Ergo intentio non videtur aliquid ad voluntatem pertinere.

2. Praeterea, ut in 2 Physic. (text. 7) probatur, natura in sua operatione intendit finem. Sed agens per naturam, non agit per voluntatem: quia in eodem libro distinguitur agens a proposito contra agens natura. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem.

3. Praeterea, Luc. 11, 54: *Si oculus tuus nequam fuerit, etiam corpus tuum tenebrosum erit*;

Glossa (1): *Oculus, idest intentio*. Sed ratio oculi non competit voluntati, sed magis rationi: similiter etiam dirigere, quod intentioni attribuitur, rationis est, et non voluntatis. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.

4. Praeterea, voluntas est principium rerum operabilium, quae ad practicum intellectum pertinent. Sed intentio non tantum est in practico, sed etiam in speculativo, in quibus etiam finis invenitur. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem.

5. Praeterea, potentiae non potest attribui nisi duplex actus: vel qui convenit sibi per se, vel qui convenit sibi in ordine ad aliam potentiam. Sed intentio non potest esse actus voluntatis per se consideratae, quia non denominatur a voluntate; actus autem qui est alicujus potentiae per se, denominatur ab ipsa, sicut intelligere ab intellectu: similiter etiam non est actus ejus secundum ordinem ad rationem, quia sic actus ejus est eligere, ut supra dictum est. Ergo intentio nullo modo est actus voluntatis.

Sed contra, meritum et demeritum in sola voluntate constitutum est. Sed secundum intentionem praecipue attenditur meritum et demeritum. Ergo intentio ad voluntatem pertinet.

Praeterea, ut in littera dicitur, intentio est de fine. Finis autem habet rationem boni. Cum igitur bonum ad voluntatem pertineat, quia est objectum ejus, videtur quod intentio voluntatis sit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ex ipso nomine intentionis potest accipi ad quam potentiam pertineat. Intendere enim dicitur, quasi in aliud tendere. Intendere autem in aliquid, est illius potentiae ad quam pertinet prosequi et fugere aliquid. Haec autem est appetitus vel voluntas; non autem intellectus. Sed verum est quod intellectus practicus dicitur aliquid de fugiendo vel prosequendo, ut in 3 de Anima (text. 43) dicitur; unde iudicium fugae et prosecutionis ad intellectum practicum pertinet; non autem ipsa prosecutio et fuga. Intellectus autem speculativus neque fugit aut prosequitur, neque etiam aliquid de fugiendo et prosequendo dicit; et ideo intentio non est actus cognoscitivae, sed appetitivae. Per hoc autem quod dicitur in aliquid tendere, importatur quaedam distantia illius in quod aliquid tendit; et ideo quando appetitus fertur immediate in aliquid, non dicitur esse intentio illius, sive hoc sit finis ultimus, sive sit aliquid ad finem ultimum: sed quando per unum quod vult, in aliud pervenire nititur, illius in quod pervenire nititur, dicitur esse intentio. Hoc autem est finis: propter quod intentio dicitur esse de fine, non secundum quod voluntas in finem absolute fertur, sed secundum quod ex eo quod est ad finem, in finem tendit. Unde intentio in ratione sua ordinem quendam unius ad alterum importat. Ordo autem unius ad alterum, non est nisi per intellectum, cuius est ordinare. Sed in quibusdam intellectus ordinans appetitum in finem est conjunctus ipsi appetitui, sicut in habentibus intellectum, ut in homine et in Angelo; in quibusdam autem intellectus ordinans

(1) Sic etiam in Moral. lib. 28, cap. 6, vel cap. 13, in antiq. exempli, Gregorius explicat super illud Job 58: *Quis tendit super eam, scilicet super terram, lineam?* Ex quo refertur in catena aurea S. Thomae, praeter alias interpretationes ibi adjunctas (*Ec. ed. t. P. Nicolai*).

(1) *Al.* habet habitum ex objecto proprio.  
(2) *Al.* tantum non animae.

est separatus, sicut in naturalibus, quae diriguntur in finem ab intellectu naturam instituyente, et finem sibi praesignante. Appetitus autem intellectui conjunctus, voluntas dicitur: sed appetitus ab intellectu separatus, est appetitus sensibilis et naturalis. Quamvis autem eujuslibet horum appetituum intentio communis sit, per prius tamen in voluntate invenitur, quae ab intellectu conjuncto in finem dirigitur; et ideo intentio primo et per se actum voluntatis nominat secundum quod in ea est vis intellectus ordinantis.

Ad primum ergo dicendum, quod in passione intelligitur etiam operatio: quia operationes animae passiones etiam quaedam sunt, quia intelligere est quoddam pati, et sentire. Vel etiam intelligitur in habitu operatio, qui principium operationis est: vel quia operatio non significatur ut in anima existens, sed ut ab anima egrediens.

Ad secundum dicendum, quod naturalia quamvis non habeant voluntatem, tamen intendunt aliquid per appetitum naturalem, secundum quod diriguntur in finem suum ab intellectu divino naturae attribuyente inclinationem in finem, quae inclinatio appetitus naturalis dicitur; et ideo non est ita proprie intentio in eis sicut in agentibus a proposito.

Ad tertium dicendum, quod dirigere vel esse oculum, attribuitur intentioni, non secundum quod est actus voluntatis simpliciter, sed secundum quod vis rationis ordinantis in voluntate manet.

Ad quartum dicendum, quod cum voluntas moveat omnes potentias in actus suos, non solum est respectu eorum quae ad praeicum intellectum pertinent, sed etiam eorum quae ad speculativum: sicut enim homo vult ambulare, vel aliquid hujusmodi facere; ita etiam vult considerare, et veritatem questionis aliequas invenire.

Ad quintum dicendum, quod intentio non est actus voluntatis absolute, sed in ordine ad rationem actum voluntatis ordinantem. Sed ratio potest ordinare actum voluntatis dupliciter: vel secundum quod voluntas est de fine, et sic actus voluntatis in ordine ad rationem est intentio: vel secundum quod est de his quae sunt ad finem; et sic actus voluntatis in ordine ad rationem est electio.

#### ARTICULUS IV.

*Utrum voluntas uno et eodem actu velit finem et ea quae sunt ad finem.* — (1-2, qu. 8, art. 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit unus actus voluntatis qui est de fine et de eo quod est ad finem. Actus enim omnes distinguuntur secundum objecta, ut 2 de Anima (text. 55) dicitur. Finis vero et quod est ad finem, sunt diversa objecta. Ergo et motus voluntatis sunt diversi qui in ea feruntur.

2. Praeterea, non est idem in specie motus qui est ad ultimum terminum et qui est ad medium, ut in 10 Ethic. (text. 3) dicitur: sicut qui est ad nigredinem et qui est ad pallorem ab albedine. Sed illud quod est ad finem, est sicut medium per quod itur in finem quasi in ultimum terminum. Ergo non est idem motus voluntatis qui est finis, et eius quod est ad finem.

3. Praeterea, actus voluntatis sequitur actum in-

tellectus. Sed non eadem est cogitatio de fine et de eo quod est ad finem. Ergo nec idem voluntatis motus.

4. Praeterea, contraria non possunt eidem simul inesse. Sed in eo qui vult dare eleemosynam propter vanam gloriam, voluntas quae est finis, est mala; et quae est eius quod est ad finem, est bona. Ergo non est idem actus voluntatis utrobique.

Sed contra, Philosophus dicit (1): *Ubi unum propter alterum, ibi unum tantum.* Sed illud quod est ad finem, desideratur propter finem. Ergo unum desiderium est finis et eius quod est ad finem.

Praeterea, non contingit potentiam esse in duobus actibus simul. Sed simul aliquis vult finem et illud quod est ad finem. Ergo non est alius motus voluntatis qui est in utrumque.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quando aliquid dicitur secundum relationem ad alterum, potest dupliciter considerari: vel secundum quod est res quaedam in se absolute; et sic non est eadem consideratio eius et illius ad quod dicitur, sed divisim utrumque consideratur: vel secundum quod ad alterum dicitur; et hoc modo eadem est consideratio utriusque; quia qui novit unum relativorum, novit et reliquum, sicut in praedicamentis (cap. de Ad aliquid) dicitur; sicut si aliquis considerat imaginem prout imago est alienius rei, eadem consideratio erit imaginis et eius cuius est imago. Si autem consideretur imago inquantum est res quaedam, ut figura depicta in lapide; alia consideratio erit imaginis, et eius cuius est imago. Ita etiam dico de eo quod est ad finem: quia quaedam sunt quae quaeruntur propter finem, quae nihilominus habent in se unde desiderantur; et in talia potest voluntas ferri dupliciter: vel secundum quod ea propter finem quaerit; et sic idem est actus voluntatis qui est in finem et in illud quod est ad finem: vel secundum quod ipsa sunt quaedam res per se desiderabiles; et sic est alia voluntas de utroque. Sed quaedam sunt quae non desiderantur nisi in relatione ad finem, ut sectio et ustio quae in se mala sunt; et in talibus nunquam differt motus voluntatis, secundum quod voluntas fertur in ista et in finem eorum: quia in ea voluntas non fertur, nisi prout considerantur sub relatione ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod finis et id quod est ad finem, in quantum huiusmodi consideratum, non sunt diversa objecta, sed unum objectum in quo finis sicut formale est, quasi ratio quaedam volendi; sed id quod est ad finem, est sicut materiale, sicut etiam lumen et color sunt unum objectum.

Ad secundum dicendum, quod quando voluntas fertur in id quod est ad finem, prout est ad finem, id quod est ad finem non est terminus eius; et ideo non oportet quod sint ibi duo motus: sicut est etiam unus motus continuus qui de extre-

(1) Ut ex 10 Ethic. cap. 2, prius indicabatur ad marginem; sed nec expresse ibi, nec alibi occurrit; et S. Thomas, 4 Sentent., dist. 9, quaest. 1, art. 3, quaest. 5, arg. 5, absque nomine Philosophi, inde proponit. Colligi autem potest ex eius lib. de memoria et reminisc. ut et illa quae subiungitur duplex consideratio eius quod ad alterum relationem habet, explicatus ibi ac expressius quam praecedens habetur (Et edit. P. Nicolai).

mo in extremum per media transit, nisi medio ut termino (in medio quiescendo) utatur.

Ad tertium dicendum, quod etiam cogitatio de eo quod est ad finem, prout consideratur in ordine ad finem, est eadem cum cogitatione finis; non autem cogitatio de eo quod est ad finem ut est res quaedam, et similiter nec voluntas.

Ad quartum dicendum, quod cum aliquis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam, hic est unus actus voluntatis; et hic actus totus malus est, licet nunquam ad omne id quod in eo est malitiam habeat; unus enim particularis defectus sufficit ad malitiam; in bonis autem distinguendum est; quia aut loquimur de fine volentis, aut de fine actus voluntatis; et dicitur finis volentis quem volens sibi praestituit; et tunc non sequitur, si finis est bonus, quod voluntas sit bona; quia potest esse id quod est volitum, malum, et unum tantum sufficit ad malitiam voluntatis, sive finis sive volitum sit malum; et quamvis uno modo sit idem actus voluntatis qui fertur in finem et in id quod est ad finem, tamen intentio nominat illum actum, secundum ordinem actus ad finem; sed voluntas nominat actum eundem, secundum ordinem ad objectum proximum, quod in finem ordinatur; et ideo in tali casu voluntas est mala, sed intentio bona. Finis autem dicitur ad quem actus proportionatus est; et ita etiam si finis est bonus, et actus bonus; quia actus malus non est proportionatus ad finem bonum. Unde dicit Philosophus in 6 Ethic. (cap. 8), de his qui per malos actus bonos fines consequi intendunt, quod quaerunt sortiri finem inconvenienti medio; sicut enim non quaelibet materia est disposita ad quamlibet formam, nec quodlibet instrumentum ad quamlibet effectum, nec quodlibet medium ad quamlibet conclusionem; ita nec quilibet actus ad quemlibet finem.

#### ARTICULUS V.

*Utrum voluntas iudicanda sit recta ex fine.*  
(1-2, qu. 18, art. 4.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non sit iudicanda recta ex fine. Contingit enim aliquid malum propter bonum velle; sicut qui vult firari, ut eleemosynas det. Sed talis voluntas mala est, et tamen finis voluntatis est bonus. Ergo ex fine non iudicatur rectitudo voluntatis.

2. Praeterea, contingit quod aliquis faciat aliquid parvum, intendens magnum facere; sicut aliquis dans obolum, si intendat habere tantam mercedem, sicut si daret centum marahas. Non autem sequitur quod tantum bonum faciat, quantum est finis quem intendit. Ergo ex fine non mensuratur rectitudo voluntatis.

3. Praeterea, omnia bonum appetunt, ut dicitur in 1 Ethic. (cap. 1). Si igitur voluntas, dicenda est recta ex voluntate finis, omnis voluntas erit bona.

4. Praeterea, ad hoc quod aliquid bonum dicatur, oportet quod omnia perfectientia rem in bonitate concurrant: quia bonum est ex una et tota causa, ut Dionysius dicit (cap. 4 de divin. Nem.). Sed bonitas actus causatur ex habitu, ex circumstantiis, et ex fine. Ergo non potest sufficienter ex fine iudicari voluntatis rectitudo.

5. Praeterea, ex eodem iudicatur rectitudo alieuius actus ex quo mensuratur bonitas eius. Sed bonitas actus, praecipue quae est in virtute merendi, mensuratur ex radice, quae est habitus actum eliciens. Ergo rectitudo voluntatis potius iudicatur ex habitu, qui est principium actus, quam ex fine.

Sed contra, omnis motus recipit speciem ex termino. Sed terminus actus voluntatis est finis. Ergo ex bonitate finis iudicandus est bonus actus voluntatis.

Praeterea, actus recipit speciem a forma agentis; unde secundum diversas formas diversificantur actiones in specie, sicut calefacere et infrigidare. Sed forma voluntatis est finis, quod est appetibile, sicut intelligibile est forma intellectus. Ergo secundum bonitatem et malitiam finis, dicitur actus voluntatis bonus et malus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod actus voluntatis potest fieri in finem dupliciter. Vel immediate in ipsum finem; et sic actus voluntatis manifeste bonitatem et malitiam ex fine habet; quia

velle bonum finem, est bonum; et velle malum finem, est malum; bonitas enim finis non dependet ulterius ex aliquo alio, sicut bonitas eius quod est ad finem, dependet ex fine; et talis actus proprie dicitur voluntas finis, ut velle beatitudinem. Alio modo fertur actus in finem mediante eo quod est ad finem; et hoc proprie dicitur intendere finem; et tunc distinguendum est: quia in malis absolute dicendum est, quod actus habet malitiam ex fine: quia si finis intentus est malus, voluntas mala est, quantumcumque sit bonum illud quod ad talem finem ordinatur; eo quod unus particularis defectus sufficit ad malitiam; in bonis autem distinguendum est; quia aut loquimur de fine volentis, aut de fine actus voluntatis; et dicitur finis volentis quem volens sibi praestituit; et tunc non sequitur, si finis est bonus, quod voluntas sit bona; quia potest esse id quod est volitum, malum, et unum tantum sufficit ad malitiam voluntatis, sive finis sive volitum sit malum; et quamvis uno modo sit idem actus voluntatis qui fertur in finem et in id quod est ad finem, tamen intentio nominat illum actum, secundum ordinem actus ad finem; sed voluntas nominat actum eundem, secundum ordinem ad objectum proximum, quod in finem ordinatur; et ideo in tali casu voluntas est mala, sed intentio bona. Finis autem dicitur ad quem actus proportionatus est; et ita etiam si finis est bonus, et actus bonus; quia actus malus non est proportionatus ad finem bonum. Unde dicit Philosophus in 6 Ethic. (cap. 8), de his qui per malos actus bonos fines consequi intendunt, quod quaerunt sortiri finem inconvenienti medio; sicut enim non quaelibet materia est disposita ad quamlibet formam, nec quodlibet instrumentum ad quamlibet effectum, nec quodlibet medium ad quamlibet conclusionem; ita nec quilibet actus ad quemlibet finem.

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis vult malum propter bonum, illud bonum non est finis actus voluntatis, secundum se considerati, sed est finis a volente inordinate praestitutus.

Et hoc etiam modo dicendum est ad secundum; quia in malis simpliciter tenet, quod quantum malum quis intendit, tantum peccat; in bonis autem non tenet si intelligitur de fine volentis, sed solum si intelligatur de fine actus.

Ad tertium ergo dicendum, quod quamvis omnis voluntas bonum appetat, non tamen appetit semper quod est vere sibi bonum, sed id quod est appareus bonum; et quamvis omnis homo beatitudinem appetat, non tamen quaerit eam in eo ubi est vera beatitudo, sed ubi non est; et ideo nititur ad eam pervenire non per rectam viam; et propter hoc non oportet quod omnis voluntas sit bona.

Ad quartum dicendum, quod ex circumstantiis dicitur actus bonus, secundum quod circumstantiae faciunt actum proportionatum ad finem debitum; et ideo principaliter bonitas actus ex fine pendet.

Ad quintum dicendum, quod in habitu includitur rectitudo finis; quia ad virtutem, ut Philosophus in 2 Ethic. (cap. 4) dicit, exiguntur tria. Primo quidem si sit sciens; deinde si volens propter bonum, in quo includitur ordo ad finem; tertio, si firme et immutabiliter operatur. Et ideo si bonitas actus procedat ex habitu, non removetur quin iudicetur ex fine.

## Expositio textus.

Item rectae sunt voluntates, et omnes sibi met religatae, si bona est illa ad quam emetiae referuntur. Hoc intelligendum est, si referantur ad rectam voluntatem, quasi ex se ordinatae ad illam; ita quod recta voluntas sit finis actus voluntatis, et non tantum agentis, ut dictum est.

Non debemus ideo evangelizare, ut manducemus. Istud simpliciter verum est: quia manducare non potest esse finis evangelizandi nec proximus nec ultimus; sed est quaesitum ab evangelizante ad facultatem evangelizandi conservandam; et ideo Magister infra in solutione hoc verbum non exponit.

Finis vero voluntatis est vel illud quod volumus . . . vel potius illud propter quod illud volumus. Quia omne bonum rationem finis habet; bonum autem obiectum est voluntatis; ideo quodlibet volitum quod est obiectum voluntatis, finis potest dici; sed magis proprie dicitur finis illud in quod ultimo voluntas tendit, quia hoc est ab ea primo volitum; et ideo in 3 Ethic. (cap. 3) dicitur, quod voluntas est finis, electio vero eorum quae sunt ad finem.

## DISTINCTIO XXXIX.

Cum voluntas sit de his quae naturaliter homo habet, quare peccatum fore dicatur, cum nullum aliud naturale peccatum sit.

Hic autem oritur questio satis necessaria ex superioribus causam trahens. Dicitur est enim supra, voluntatem inesse naturaliter homini, sicut intellectus et memoria. Quae autem homini naturalia sunt, quantumcumque vitentur, bona tamen esse non desunt; quoniam non valet vitium bonitatem, in qua Deus eam fecit, penitus consumere: ut verbi gratia, intellectus, vel ratio, et ingenium ac memoria, etsi vitis et peccatis obnubilentur et corrumpantur, bona tamen sunt, nec peccata nominantur, sicut Augustinus de ratione, quae est imago Dei, in qua facti sumus, evidenter ostendit in 3 lib. de Trinit. (cap. 8): « Haec est, inquit, imago in qua homines sunt creati, qua ceteris animalibus praesunt: quae creatura in rebus creatis excellentissima, cum a Deo justificatur, a deformi forma in formosam mutatur formam; erat enim etiam inter vitia natura bona. » Haec autem imago ratio est vel intellectus. Cum ergo voluntas de naturalibus sit, quare ipsa non semper bonum est, etsi aliquando vitis subiacet? Ad hoc facile respondent qui dicunt, omnia quae sunt inquantum sunt, bona esse: quia et ipsum voluntatem, inquantum est vel inquantum voluntas est, ut supra (dist. 35) posuimus, bonum esse asserunt; sed inquantum inordinata est, mala est et peccatum. Ubi potest ab eis rationabiliter quaeri. Si voluntas inquantum inordinata est, peccatum est, quare ergo intellectus, ratio, et ingenium, et huiusmodi, cum inordinata sunt, peccata non sunt? Inordinata vero sunt, sicut voluntas, cum ad rectum finem non tendunt, eorumque actus praeviationes existunt. Ad quod illi dicunt, voluntatis nomine aliquando vim, scilicet naturalem potentiam volendi, aliquando actum ipsius vis significari. Vis autem in se insita animae naturaliter, naturam peccatum est, sicut nec vis memorandi vel intelligendi: sed actus huius vis qui et voluntas dicitur, tunc peccatum est quando inordinatus est.

Quare actus voluntatis sit peccatum, si actus aliarum potentiarum non sunt peccata.

Adhuc quaeritur, quare huius naturalis potentiae actus peccatum sit, si aliarum potentiarum actus peccata non sunt, scilicet potentiae memorandi cuius actus est memorare, et potentiae intelligendi cuius actus est intelligere. Ad quod ipsi eunt, quia alterius generis est actus ille voluntatis quam vis memoriae vel intellectus. Hic enim actus est ad volendum

Intentio (1) vero interdum pro voluntate, interdum pro fine voluntatis accipitur. Intentio proprie loquendo actum voluntatis significat, ut dictum est; sed finem non significat, nisi materialiter nomen sumatur, ut scilicet sumatur intentio pro re intenta, sicut et fides sumitur pro re credita.

Finis vero voluntatis est delectatio bona vel mala. Delectatio dicitur bona quae consequitur operationem bonam, et mala quae consequitur malam, ut ex 10 Ethic. (cap. 7) patet.

Intentio ad illud respicit propter quod volumus. Intentio enim includit actum rationis; et ideo respicit ad id ad quod aliquid ordinatum est; sed voluntas nominat actum voluntatis absolute, cuius non est ordinare vel conferre; et ideo voluntas respicit id in quod immediate fertur.

Et alia quaedam videtur voluntas esse qua voto habere vitam, et alia qua pauperi subvenire volo. Quomodo sit eadem, et quomodo alia, dictum est; unde utraque opinio secundum aliquid veritatem habet.

(1) Al. intentio includit etc.

adipiscendum vel non admittendum (1), qui non potest esse de malis, qui sit malus. Velle enim mala, malum est; sed intelligere vel memorare mala, malum non est. Quamvis eorum quidam etiam hoc actus esse malos interdum asserant, non improbe. Memorat enim interdum quid malum ut faciat; et quaerit intelligere verum, ut sciat impugare. Ecce quaeritur praemis quaestio ab his qui tradunt omnia esse bona, inquantum sunt. Qui vero dicit, voluntates malas peccata esse, et nullo modo bona, brevis respondens, dicentes, actum voluntatis non esse de naturalibus, sed vim ipsam et potentiam volendi, quae semper bonum est, et in omnibus, cum etiam sit in parvulis, in quibus nondum est actus ejus.

Quomodo intelligendum sit illud: Homo, etiam qui servus est peccati, naturaliter vult bonum.

Praeterea quaeri solet, quomodo intelligendum sit quod ait Ambrosius (Ambrosiaster exponens illud verbum Apostoli 1 Rom. 7, 15): « Non enim quod volo, illud ago; sed quod nolo, illud facio. » Dicit enim, quod homo subiectus peccato facit quod non vult, quia naturaliter vult bonum; sed voluntas haec semper caret effectu nisi gratia Dei adjuvet et liberet. Si homo subiectus est peccato, vult quidem malum, et operatur: quia servus est peccati, et ejus voluntatem, sicut supra dixit Augustinus, liberat facit. Quomodo ergo naturaliter bonum vult? An est eadem voluntas, id est, idem motus, qui libenter peccato servit, et qui naturaliter vult bonum? Si non est eadem voluntas: quare ergo istarum est, qua, cum homo justificatur, a servitute peccati liberatur? Ut enim superius (dist. 35) disserimus, gratia Dei voluntatem hominis liberat et adjuvat; quae voluntatem hominis praeparat adjuvandam, et adjuvat praeparatam. Sed quare est illa voluntas? An illa quae naturaliter vult bonum, an quae libenter servit peccato? Si tamen duae sunt voluntates, proposita est questio profunda, quae varia a diversis expositione determinatur. Alii enim dicunt, duas esse motus. Unum quo vult bonum naturaliter. Quare naturaliter, et quare naturalis dicitur? Quia talis fuit motus naturae humanae in prima conditione, in qua creati sine vitio sumus, quae proprie natura dicitur. Fuit enim homo creatus in voluntate rectus. Unde in libro de Fide ad Petrum (2) (cap. 25) scriptum est (a Fulgentio): « Firmissime tene, primos homines

(1) Al. amittendum.

(2) Al. in ecclesiasticis Dogmatibus.

in bonis et rectis esse creatos, cum libero arbitrio quo possent, si vellent, propria voluntate peccare; eosque non necesse, sed propria voluntate peccasse. Reale ergo dicitur homo naturaliter velle bonum, quia in bona et recta voluntate conditus est. Superior enim scintilla rationis, quae etiam, ut ait Hieronymus (super Ezechielem, cap. 1), in Cain non potuit extinguí, bonum semper vult, et malum semper odit. Alium autem dicunt esse motum mentis, quo mens, relicta superiorum lege, subicit se peccatis eiusque oblectatur. Iste motus, ut ajunt, antequam alicui adsit gratia,

dominat in homine et regnat, alterumque deprimit motum: uterque tamen ex libero arbitrio est. Veniente autem gratia, ille motus malus eliditur, et alter naturaliter bonus liberatur et adjuvatur, ut efficaciter bonum velit. Ante gratiam vero licet naturaliter velit homo bonum, non tamen absolute concedi oportet bonam habere voluntatem, sed potius malam. Alii autem dicunt, unam esse voluntatem, id est unum motum quo naturaliter vult homo bonum, et idem vult malum, eoque delectatur; et inquantum vult bonum, naturaliter bonus est; et inquantum malum vult, malus est.

## Divisio textus.

Ostendo quod recitudo voluntatis et perversitas est ex fine; hic inquiri, utrum in voluntate possit esse perversitas et peccatum; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quomodo in voluntate peccatum esse potest; et quia peccatum non est nisi secundum deviationem ab eo ad quod aliquid naturaliter ordinatur; in secunda parte inquiri, quomodo voluntas naturaliter in bonum tendat, ibi: Praeterea quaeri solet, quo modo intelligendum sit quod ait Ambrosius. Prima dividitur in duas: in prima movet quaestionem; in secunda ponit responsum, ibi: Ad hoc autem facile respondent qui dicunt, omnia quae sunt, inquantum sunt, bona esse; et dividitur in duas: in prima ponit responsum secundum primam opinionem supra memoratam, quae ponit omnia, inquantum sunt bona, esse a Deo; in secunda respondet secundum aliam opinionem, quae ponit actus peccatorum nullo modo bonos esse, nec a Deo, ibi: Qui vero dicunt voluntates malas peccata esse, et nullo modo bona, brevis respondens. Circa primum facit tria: primo respondet ad quaestionem; secundo objicit contra responsum, et solvit, ibi: Ubi potest ab eis rationabiliter quaeri; tertio iterum contra objectionem solutionis, objectionem movet, et solvit, ibi: Sed adhuc quaeritur, quare huius naturalis potentiae actus peccatum sit.

## QAESTIO I.

Hic est triplex quaestio. Prima quaestio, utrum peccatum sit in voluntate. Secunda, quomodo homo naturaliter bonum velit. Tertia de hoc quod dicit, quod superior scintilla rationis extingui non potest.

Circa primum quaeruntur duo: 1.º utrum in voluntate possit esse perversitas peccati: 2.º utrum in actibus aliarum potentiarum possit esse peccatum.

## ARTICULUS PRIMUS.

Utrum voluntas possit perverti per peccatum. (1-2. qu. 12, art. 1; et de Malo, qu. 4, art. 2, ad 7.)

Circa primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas per peccatum perverti non possit. Voluntatis enim ad imaginem pertinet; nec tantum secundum quod est potentia, sed etiam, ut videtur, ratione actus; quia respectu quorundam obsectorum salvatur ratio perfecta imaginis in tribus potentis, ut in 1 lib. 5 dist., quaest. 4, art. 2, dictum est. Potentia autem non habet comparationem ad obje-

ctum nisi mediante actu. Cum igitur imaginis bonitas per peccatum (1) tollatur, quia in imagine pertransit homo, ut in Psal. 38, 7, dicitur, videtur quod in voluntate non possit esse peccatum.

2. Praeterea, illud quod immediate recipit influentiam a primo fonte, immutabiliter tenet hoc quod influxum est in ipsum; sicut substantiae spirituales, quae immediate esse a Deo recipiunt, esse incorruptibile habent; reliqua vero propter longe distare a primo, non possunt semper in esse conservari, ut in 2 de Gener. (text. com. 36) dicitur. Sed fons bonitatis finis est, a quo ratio boni sumitur. Cum igitur voluntas immediate feratur in finem sicut in obiectum, sive etiam in finem ultimum; videtur quod bonitatem inamissibilem habeat; et ita per peccatum vitari (2) non possit.

3. Praeterea, Joan. 8, 54, dicitur: Qui facit peccatum, servus est peccati. Sed servitus voluntati non competit, quae liberrima est, et libertatis fons, ut supra, dist. 24, dictum est. Ergo in ea peccatum esse non potest.

4. Praeterea, defectus peccati non debet illi imputari in quo non potest esse defectus, nisi defectu prius in alio existente. Sed in voluntate non potest esse defectus, nisi prius existat defectus in ratione. Ergo peccatum non debet voluntati imputari. Probatio mediae. Voluntatis non est nisi boni, vel apparentis boni. Sed voluntas non habet defectum, secundum quod in bonum verum tendit. Ergo non deficit, nisi secundum quod tendit in bonum apparens et non existens. Sed hoc fit secundum quod iudicium rationis fallitur. Ergo non est defectus in voluntate, nisi prius sit in ratione.

5. Praeterea, sicut se habet error ad cognitionem, ita se habet culpa et peccatum ad appetitum. Sed, ut in 4 Metaph. (text. com. 24) dicitur, falsitas est propria phantasiae, quae est cognitio sensitiva. Ergo et peccatum est proprium appetitui sensitivo, et non intellectivo, quod est voluntas.

Sed contra, Augustinus (5) dicit, quod voluntas est qua peccatur et recte vivitur. Sed quocumque peccatur, in eo est deformitas peccati. Ergo in voluntate peccati deformitas potest esse.

Praeterea, omne quod est ex nihilo, ut Damascenus (4) dicit, vertibile est in nihil, vel quantum ad esse, vel quantum ad electionem. Sed voluntas creata est ex nihilo. Ergo cum non sit vertibilis in nihil quantum ad esse, quia est pars imaginis,

(1) Al. non tollatur.

(2) Al. vitari.

(3) Velut ex lib. 14 de Civ. Dei, cap. 15, prius indicabatur ad marginem; sed colligitur ex cap. 10, lib. 3 (Ex edit. P. Nicolai).

(4) Cap. 5, lib. 2 de Fide orthod. (Ex edit. P. Nicolai).

(5) Cap. 5, lib. 2 de Fide orthod. (Ex edit. P. Nicolai).