

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 volumus 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, corumque actus praeviationes existunt. Ad quod illi dicunt, voluntatis nomine aliquando vim, scilicet naturalem potentiam volendi, aliquando actum ipsius vis significari. Vis autem inest insitiae naturae 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 impugnavit. 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 iustificatur, a servitute peccati liberatur? Ut enim superius (dist. 35) disserimus, gratia Dei voluntatem hominis liberat et adjuvat; quae voluntatem hominis praeparat adjuvando, et adjuvat praeparatum. 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 Ezechielum, cap. 1), in Cain non potuit extinguere, bonum semper vult, et malum semper odit. Alium autem dicunt esse motum mentis, quo mens, relicta superiorum lege, subiect 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.

Ostenso quod recitudo voluntatis et perversitas est ex fine; hic inquiritur, utrum in voluntate possit esse perversitas et peccatum; et dividitur in partes duas: in prima ostenditur quomodo in voluntate peccatum esse potest; et quia peccatum non est nisi secundum deviationem ab eo ad quod aliquid naturaliter ordinatur; in secunda parte inquiritur, 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.

QUAESTIO 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 appetitus sensitivi, 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).

oportet quod sit vertibilis in nihil quantum ad electionem, et hoc non fit nisi per peccatum; ergo peccatum in voluntate esse potest.

Solutio. Respondeo dicendum, quod nihil imputatur alicui in peccatum et culpam nisi illud cuius causa ipse est; quia non laudamur neque vituperamur nisi ex actibus nostris. Ea vero quorum causa non sumus, per actum nostrum non sunt. Unde cum voluntas dupliciter dicatur, scilicet voluntas potentiae, et voluntas actus; voluntas potentiae, cum a nobis non sit, sed a Deo, in nobis non potest esse peccatum, sed actus eius, qui a nobis est. Sed sciendum, quod aliquis actus est ab aliquo dupliciter. Uno modo tam secundum substantiam actus quam secundum determinationem agentis ad actum; et hoc proprie in potestate agentis esse dicitur, ut est in voluntate; ipsa enim potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura; sed quod determinate exeat in hunc actum vel in illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate. Sed in naturalibus actus progreditur ab agente, sed tamen determinatio ad hunc actum non est ab agente, sed ab eo qui agenti talem naturam dedit, per quam ad hunc actum determinatum est. Et ideo propriissime actus voluntatis a voluntate esse dicitur; unde si aliquis defectus sit in actu eius, ipsi voluntati in culpam et peccatum imputatur. Omnem autem voluntatem creatam possibilem est in suo actu deficere, quantum ex natura sua est, eo quod ex nihilo est, et in defectum pervertibilis; et ita relinquatur quod in voluntate potest esse peccatum, quantum ad effectum eius.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntatis actus non est pars imaginis, quae est imago similitudinis, in distinctione potentiarum considerata: quia nullius voluntatis actus semper manet, cum tamen imago semper permaneat. Sed quod imago in potentis secundum quaedam objecta praecipue assignatur, non est ex eo quod actu in illa feratur, nisi forte sub quadam confusione, ut in 1 lib., dist. 3, quaest. 1, dictum est, quod anima semper intelligit se, non discernendo vel cogitando aliquid de se, sed in quantum praesens est sibi; sed ex eo quod in illa objecta ferri potest. Sed verum est quod imago recreationis, quae non semper manet, potest quantum ad actus et habitus considerari.

Ad secundum dicendum, quod influentia primi principii ad substantias, quibus immediate influit, est per operationem ipsius principii primi; et quia illa operatio defectum habere non potest, indelicenter esse ab eo recipiunt. Sed ordo voluntatis ad finem ultimum, non est per operationem finis ultimi in voluntate, sed per operationem voluntatis in finem tendentis; et quia voluntas defectibilis est, ideo ab isto ordine deficere potest per defectum suae operationis, et non per defectum finis.

Ad tertium dicendum, quod quia voluntas liberrima est, ideo hoc consequitur eam ut in servitute cogi non possit; non tamen ab ea excluditur quin seipsam servituti subicere possit: quod fit quando voluntas in actum peccati libere consentit.

Ad quartum dicendum, quod ille error qui est in ratione, secundum quod aestimat bonum quod non est bonum, est secundum ignorantiam electionis, ut in 3 Ethic. (cap. 5) dicitur; et haec ignorantia non causat involuntarium, quia voluntas hu-

iusmodi ignorantiae quodammodo causa est, dum passionem non cohibet, quae rationem in aestimando absorbent, quarum prohibitio in potestate voluntatis est: et ideo peccatum recte voluntati imputatur.

Ad quintum dicendum, quod error vel falsitas dicitur propria phantasia, non quia in intellectu esse non possit, sed quia ex errore phantasiae et imaginationis interdum causatur: similiter etiam inordinatio appetitus sensibilis, peccati, quod est in voluntate, quodammodo causa est, non quidem cogens, sed inducens; unde philosophi partem inferiorem, in qua sunt animae passiones, partem vitiosam nominaverunt, ut dicit Augustinus in lib. de civ. Dei (14, cap. 19).

ARTICULUS II.

Utrum in actu intellectus et aliarum potentiarum a voluntate, possit esse peccatum. — (1-2, qu. 74, art. 2; et de Malo, qu. 2, art. 2; et infra, dist. 41, qu. 2, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in actibus aliarum potentiarum possit esse peccatum, et praecipue in actu intellectus. Cogitatio enim, actus intellectus est. Sed contingit cogitando peccare. Ergo in actu intellectus peccatum contingit esse.

2. Praeterea, peccatum est operatio quaedam, contraria operationi illi quae homini, secundum quod homo est, debetur: quia talis operatio est recta operatio, cui peccatum contrariatur. Sed operatio intellectus est hominis secundum quod est homo: ex hoc enim homo dicitur homo, quod est intellectum habens et rationem. Ergo in operatione intellectus contingit esse peccatum.

3. Praeterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Sed peccatum virtuti opponitur. Cum ergo quaedam virtus sit in intellectu, scilicet intellectualis, ut patet ex 6 Ethic. (cap. 5), videtur quod peccatum in intellectu esse possit.

4. Praeterea, infidelitas peccatum quoddam est. Sed infidelitas est in intellectu, secundum quod doctrinae fidei dissonat. Ergo in intellectu potest esse peccatum.

5. Praeterea, nihil prohibetur nisi peccatum. Sed quaedam scientiae sunt prohibitae, ut necromantia, et huiusmodi. Cum igitur scientia sit in intellectu, videtur quod in intellectu possit esse peccatum.

Sed contra, illud quod excusat peccatum, non est peccatum. Sed defectus qui est in intellectu, ut ignorantia, peccatum excusat. Ergo in intellectu non contingit esse peccatum.

Praeterea, illud quod non est in potestate nostra, non est peccatum. Sed intelligere quodlibet, non est in potestate nostra. Ergo si intelligendo deficimus, non peccamus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum in peccato sit ratio mali, et praeter hoc ratio culpae; utrumque diversimode invenitur in actu intellectus et in actu voluntatis; quia in actu voluntatis est malum ex objecto, non autem in actu intellectus: velle enim mala, malum est; sed intelligere mala, non est malum: cuius ratio sumi potest ex objecto utriusque. Objectum enim voluntatis est bonum; sed objectum intellectus est verum: bonum autem et malum, ut in 6 Metaph. (text. 8) dicitur, sunt

in rebus; sed verum et falsum sunt in anima: et ideo voluntas per actum suum tendit in objectum suum secundum quod se habet in re, et ideo ex bonitate et malitia rei volitae actus voluntatis est bonus et malus: sed intellectus per actum suum tendit in rem secundum quod est in anima; ratio autem et malorum et bonorum in anima bonum est; et ideo cognoscere malum et bonum, in se bonum est; unde Boetius dicit, quod notitia mali bono deesse non potest. Sed malum accidit in actu intellectus ex indebita proportionem intellectus ad rem, ex eo scilicet quod apprehendit rem aliter esse quam sit. Intelligere enim rem falso, est malum in actu intellectus, sicut verum est bonum eju; ut dicitur in 6 Ethic. (cap. 5). Actus igitur intellectus sic malus non habet etiam eodem modo rationem culpae sicut actus voluntatis, qui invenitur suo modo malus: quia ratio culpae primo in actu voluntatis invenitur; in actibus autem intellectus et aliarum potentiarum non nisi secundum quod sunt imperati a voluntate. Ratio enim culpae in actu deformis est ex hoc quod procedit ab eo qui habet dominium sui actus. Hoc autem est in homine secundum illam potentiam quae ad plura se habet, nec ad aliquod eorum determinatur nisi ex seipsis; quod tantum voluntati convenit: potentiae enim organici affixae coguntur ad aliquem actum per immutationem organorum, sine quibus in actum exire non possunt; intellectus autem quamvis sit potentia non affixa organo, tamen cogitur ad aliquid ex ratione vel argumento, sive deficit ab aliquo in quod non potest ex defectu demonstrationis et intellectualis luminis; voluntas autem potest de se in quodlibet quod apprehensum fuerit, nec ab eo per aliquam rationem violenter prohiberi potest. Quia cum intellectus feratur in rem secundum quod res est in anima, prout habet rationem veri, indiget intellectus ad intelligendum rem aliquo medio lumine, vel demonstratione, per quod rem deducat in hoc quod ad intelligendum sibi sit proportionata; unde etiam per rationem potest necessario avelli, unde alicui rei consentiat: sed voluntas, ut dictum est, fertur in suum objectum, secundum quod est in re: et ideo non oportet ut aliquam operationem habeat in rem ad hoc quod fiat sibi proportionata, vel exoliando eam a materia, vel aliquid huiusmodi, sicut intellectus facit; sed directe in rem apprehensam, secundum quod est, fertur; et ideo non potest deficere quin feratur in quodcumque voluerit, neque aliquo prohibente, neque per aliquem eius defectum.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum in cogitationibus potest esse dupliciter: vel in quantum cogitationes sunt; et sic non est in eis nisi peccatum vanitatis, secundum quod intellectus deberet occupari utilioribus cogitationibus, et occupatur inutilibus; nec hoc in culpam imputatur, nisi secundum quod actus intellectus natus est a voluntate imperari: vel in quantum cogitationes propter delectationem rei cogitatae quaeruntur; et sic potius est peccatum in delectatione rei cogitatae secundum memoriam et speciem, quam in ipsa cogitatione. Illa autem delectatio non est in intellectu, sed in concupiscibili et irascibili, cuius est actus cogitatus; unde tale peccatum reducitur ad idem genus (ut fornicationis et homicidii) in quo est ipse actus peccati exterius perpetratus.

Ad secundum dicendum, quod illa perfecta operatio intellectus quae est hominis secundum quod S. Th. Opera omnia. V. 6.

est homo, non habet rationem meriti nisi secundum quod est a voluntate imperata; sicut cum quis in contemplatione divinarum meretur; et similiter e contrario non est culpa in actu intellectus errantis et varia cogitantis, nisi secundum quod actus eius est a voluntate imperatus.

Ad tertium dicendum, quod peccatum de quo nunc loquimur, quod rationem demeriti habet, non opponitur virtuti quolibet modo acceptae, sed virtuti secundum quod est principium actus meritorii et remunerabilis. Quamvis autem perfectio intellectus, ut scientia et sapientia, possit habere rationem virtutis ex hoc solo quod perfectio intellectus est opus eius bonum reddens, secundum quod facit recte intelligere; non tamen habet quod actus eius sit remunerabilis et meritorius, nisi secundum quod est imperatus a voluntate.

Ad quartum dicendum, quod infidelitas non est peccatum in intellectu existens, nisi secundum quod actus intellectus est imperatus a voluntate: sic enim et fides in eo est; quia, secundum Augustinum (tract. 26 in Joann.), credere non potest homo nisi volens. Similiter etiam nisi homo voluntarie omittat quod facere deberet, in infidelitatem non incidet: quia si quod in se est faceret, Deus revelaret sibi quod credere deberet.

Ad quintum dicendum, quod artes illae non sunt prohibitae secundum quod tantum in cogitatione stant, sed per accidens, in quantum sunt occasio peccandi, secundum quod notitia artis disponit et inclinat ad usum artis, qui sine peccato esse non potest; et si etiam ipsa speculatio artis peccatum dicatur, hoc non erit nisi ex parte speculantis, qui aliis intendere tenetur, si tamen per huiusmodi considerationem ab illis retrahatur.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur, quomodo homo naturaliter bonum velit; et circa hoc quaeruntur duo: 1.º utrum homo velit bonum naturaliter; 2.º utrum idem motus sit quo homo vult bonum naturaliter, et quo vult malum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo naturaliter velit bonum. (3 contra Gent., cap. 24.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo naturaliter bonum non velit. Illud enim quod naturale est, idem est apud omnes. Sed non omnes homines bonum volunt. Ergo bonum velle non est eis naturale.

2. Praeterea, ad illud quod est naturale, non assuescimus, ut in 2 Ethic. (cap. 1), dicitur. Sed homo per assuetudinem efficitur habilior ad bona volendum. Ergo bonum velle non est homini naturale.

3. Praeterea, illud quod est secundum naturam semper est in suo actu; et si deficit, non deficit nisi in minori parte, propter aliquod accidentale impedimentum. Sed homo frequenter deficit a bono volendo. Ergo non est sibi naturale.

4. Praeterea, secundum naturalia neque meremur neque demeremur. Sed ex hoc quod aliquis bona vult, meretur. Ergo bona velle non est naturale.

5. Praeterea, illud quod est naturale, non tollitur per peccatum; quia data natura facta est etiam in

daemonibus integra manent, ut Dionysius dicit (cap. 4 de div. Nom.). Sed per peccatum alienatur homo a voluntate bonorum. Ergo velle bonum non est naturale.

Sed contra, *Math. 4*, dicitur in Glossa (1), quod virtutes sunt homini naturales; et hoc etiam dicit Philosophus in 6 Ethic. (cap. 12). Sed secundum (2) virtutes aliquis inclinatur ad bonum volendum. Ergo bonum velle, est homini naturale.

Praeterea, sicut pars intellectiva perficitur in veri cognitione, ita pars affectiva perficitur in voluntate boni. Sed cognoscere verum est naturaliter desideratum ab omnibus: quia omnes homines natura scire desiderant, ut Philosophus dicit (in proemio *Metaph.*). Ergo velle bonum est homini naturale (5).

Solutio. Respondeo dicendum, quod illud dicitur esse naturale alicui rei quod convenit sibi secundum conditionem suae formae, per quam in tali natura constituitur, sicut ignis naturaliter tendit sursum. Forma autem per quam homo est homo, est ipsa ratio et intellectus. Unde in illud quod est conveniens sibi secundum rationem et intellectum, naturaliter tendit. Bonum autem cujuslibet virtutis est conveniens homini secundum rationem: quia talis bonitas est ex quadam commensuratione actus ad circumstantias et finem, quam ratio facit. Unde quaedam inclinationes virtutum sive aptitudines praexistunt naturaliter in ipsa natura rationali, quae virtutes naturales dicuntur, et etiam per exercitium et deliberationem complentur, ut in 6 Ethic. (cap. 9) dicitur: ideo homo naturaliter in bonum tendit. Sed motus naturalis a forma progreditur secundum conditionem formae. Voluntas autem talis conditionis est, et ratio, ut non sint determinata ad unum, quin in aliud flecti possint; et ideo quamvis velle bonum homini sit naturale, nihilominus tamen potest malum velle, non inquantum est malum, sed inquantum existimatur bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod ista naturalis inclinatio in bonum invenitur in hominibus omnibus; sed quia, ut dictum est, voluntas non est necessario determinata ad unum, non oportet quod omnes actu bonum velint.

Ad secundum dicendum, quod inclinatio voluntatis ad bonum, quae est in natura humana, non est per assuetudinem; sed habitus quo perficitur ista habitus, est vel per consuetudinem vel per infusionem.

Ad tertium dicendum, quod in illis quae sunt determinata ad unum, semper sequitur actus naturalis, nisi impediatur: et impedimentum contingit in minori parte: sed voluntas non est natura quaedam determinata ad unum, et praeterea habet impedimentum semper sibi conjunctum, scilicet carnem repugnantem; unde Apostolus *Rom. 7, 25*: *invenio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae*. Et ideo homo a voluntate boni

(1) Aliis verbis, et plenius, in illud quod sub finem cap. dicitur: *Circuibat docens in synagoga*, ubi nimirum ait, quod iustitias naturales docebat, caritatem, humilitatem, et huiusmodi, quae naturaliter habentur; et ex auctore quidem imperfecti operis in *Math.* sumpta est *hom. 8*, ut et in catena *S. Thome* aurea indicatur, licet nullius nomen praeferat (*Et edit. P. Nicolai*).

(2) *Al.* et hoc dicit Philosophus in 6 Ethic. quod secundum etc.

(5) *Al. de* naturale.

simpliciter abducitur in id quod est apparens bonum.

Ad quartum dicendum, quod actus naturalis in his quae sunt determinata ad unum, non potest esse meritorius: quia tales actus voluntati non subiacent, ut patet in actibus nutritivae partis; sed actus illi qui in imperio voluntatis subiacent, meritorii sunt, etiamsi homo naturaliter ipsos velit.

Ad quintum dicendum, quod inclinatio illi naturalis nunquam per peccatum tollitur, quamvis habitus, ut dictum est, semper per peccatum minuitur.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas qua homo naturaliter vult bonum et qua vult malum, sit eadem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod eadem voluntas sit qua homo naturaliter vult bonum, et qua vult malum. Potentia enim rationalis se habet ad opposita. Sed voluntas quaedam est rationalis potentia. Ergo se habet ad opposita: ergo eadem est boni, et mali.

2. Praeterea, eadem est voluntas ut natura considerata, et voluntas deliberata. Sed voluntate ut natura considerata homo vult naturaliter bona; voluntate autem deliberata homo vult malum. Ergo eadem voluntate homo vult naturaliter bonum et malum.

3. Praeterea, liberum arbitrium est quo eligitur bonum et malum, ut supra dictum est, *dist. 24*. Sed liberum arbitrium est voluntas, ut ex prius determinatis patet. Ergo eadem voluntas est quae in bonum naturaliter tendit et quae malum vult.

4. Praeterea, sicut se habent verum et falsum ad cognitionem, ita bonum et malum ad affectionem. Sed eadem potentia, videlicet ratio, quae est veri, est etiam falsi. Ergo eadem voluntas quae est boni naturaliter, etiam est mali.

5. Praeterea, potentia determinata ad unum non potest esse principium actus meritorii. Sed si voluntas alia est quae fertur in bonum, et quae in malum; una earum erit determinata ad bonum et alia ad malum, vel saltem altera determinata erit. Ergo neutra earum poterit esse principium meriti vel demeriti.

Sed contra, idem non pugnat contra seipsum. Sed voluntas qua homo naturaliter bonum vult, impugnat per illam qua homo malum vult. Ergo non est una voluntas utraque.

Praeterea, idem naturaliter non tendit in duo contraria. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo non est eadem voluntas quae in bonum et malum tendit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod illud quo aliquis bonum et malum vult, potest tripliciter dici. Uno modo illud principium quod est inclinans ad bonum vel malum; et hoc modo non est idem quo aliquis vult bonum et malum; quia ipsa voluntas sensualitatis inclinatur naturaliter in delectabile carnis, quod est sibi conveniens, et hominis est malum inquantum est homo; voluntas autem rationalis, prout est natura hominis, sive prout consequitur naturalem apprehensionem universalium principiorum juris, est quae in bonum inclinatur. Secundo modo potest dici principium quo aliquis (1)

(1) *Al.* Secundo potest dici, quo aliquis etc.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum superior scintilla rationis possit extinguí.
(*De Ver., qu. 16, art. 1, et qu. 17, art. 2 ad 5.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod superior scintilla rationis possit extinguí. Error enim rationis extinctio eius dicitur, quia tenebrae comparatur. Sed hanc scintillam rationis contingit errare, ut patet in Glossa Hieronymi *Ezech. 1*, ubi praeter verba quae in littera inducuntur, paulo post subdit: *Hanc autem conscientiam saepe praecipitari videmus*. Ergo superior scintilla rationis potest extinguí.

2. Praeterea, superior scintilla rationis videtur esse superior rationis pars. Sed ratio superior potest peccare, etiam mortaliter, ut supra dictum est. Ergo scintilla ista potest extinguí.

3. Praeterea, proprietates huiusmodi scintillae est quamdiu manet, ut malo remurmuret. Sed in haereticis nihil est quod remurmuret in his peccatis quae secundum sectam suam faciunt: quia etiam in occasione iustorum arbitrantur se obsequium praestare Deo, ut dicitur *Joan. 16*. Ergo scintilla rationis est in eis extincta.

4. Praeterea, Philosophus dicit in 7 Ethic. (cap. 8), quod mali, scilicet qui habitum vitii iam acquisiverunt, ignorantiam finis habent. Sed non potest fieri nutrum quantum ad actum, nisi secundum quod cognoscitur deviatio a fine. Ergo videtur quod in illis quorum potentiae per huiusmodi habitus corruptae sunt, huiusmodi murmur cesset; et ita scintilla rationis in eis extingatur.

5. Praeterea, idem est quod remurmurat malo, et quod inclinatur ad bonum. Sed in damnatis non est aliquid incitans eos ad bonum. Ergo nec in eis est aliquid remurmurans malo; et ideo scintilla rationis in eis extinguitur.

Sed contra, scintilla rationis extingui non potest, lumine intellectus remanente. Sed lumen intellectus nunquam per peccatum tollitur, quia lumen illud ad imaginem pertinet, ut patet ex eo quod dicitur in *Psal. 4, 6*: *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine*; ubi Glossa exponit de consignatione imaginis. Ergo scintilla rationis per peccatum non extinguitur.

Praeterea, illud quod est naturale, per peccatum non tollitur. Sed inclinatio ad bonum est homini naturalis, ut dictum est, quae est secundum rationis scintillam. Ergo scintilla rationis per peccatum non extinguitur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod secundum Dionysium (in 7 cap. de divina Nom.), divina sapientia conjungit prima secundorum ultimis primorum, quia, ut in lib. de Causis (prop. 30) ostenditur, in ordine creatorum oportet quod consequens praecedenti simuletur, nec hoc potest esse nisi secundum quod aliquid participat de perfectione eius; quod quidem inferiori modo est in secundo ordine creaturarum quam in primo; unde hoc quod inferior creatura de similitudine superioris participat, est supremum in inferiori et ultimum in superiori, quia est deficientius receptum quam in superiori sit. Inter creaturas autem talis est ordo ut primo sit Angelus, et secundo sit rationalis anima. Et quia rationalis anima corpori conjuncta est; ideo cognitio debita sibi secundum suum proprium ordinem, est cognitio quae a sen-

vult bonum vel malum, illud quo quis eligit bonum vel malum, sequendo hanc vel illam inclinationem; et sic est eadem voluntas. Tertio modo potest dici ipse actus voluntatis, quo voluntas vult bonum et quo vult malum in actu; et sic non est dubium alium esse actum voluntatis quo quis vult bonum, et quo vult malum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis potentia rationalis sit ad opposita, non tamen ad utrumque oppositorum aequaliter ordinatur; sed ad unum naturaliter, et ad alterum, secundum quod a perfectione propriae naturae deficit; et ideo alia est voluntas quae naturaliter tendit in bonum, scilicet voluntas rationis, et alia quae naturaliter tendit in malum hominis secundum quod est homo, scilicet voluntas sensualitatis; et praecipue secundum quod est per fomitem corrupta.

Ad secundum dicendum, quod voluntas ut deliberata, et ut natura, non differunt secundum essentialiam potentiae: quia naturae et deliberatorum non sunt differentiae voluntatis secundum se, sed secundum quod sequitur iudicium rationis: quia in ratione est aliquid naturaliter cognitum quasi principium indemonstrabile in operabilibus, quod se habet per modum finis, quia in operabilibus finis habet locum principii, ut in 6 Ethic. (cap. 2) dicitur. Unde illud quod finis est hominis, est naturaliter in ratione cognitum esse bonum et appetendum, et voluntas consequens istam cognitionem dicitur voluntas ut natura. Aliquid vero est cognitum in ratione per inquisitionem ite in operativis sicut in speculativis; et utrobique, scilicet tam in speculativis quam in operativis, contingit inquirentem rationem errare; unde voluntas quae talem cognitionem rationis sequitur, deliberata dicitur, et in bonum et malum tendere potest, sed non ab eodem inclinante, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium nominat potentiam eligentem bonum et malum, et non illud quod ad utrumque inclinatur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis eadem ratio possit esse veri et falsi, non tamen ex eodem habet quod sit utriusque: sed ex virtute primorum principiorum, quae sunt naturaliter cognita, habet ut veritatem cognoscat; ex phantasia vero habet ut falsum iudicet. Similiter in electione voluntatis est rectitudo ex naturali inclinatione, cum auxilio gratiae; sed est in ea peccatum ex corruptione inferiorum virium, quae in peccatum inclinatur.

Ad quintum dicendum, quod voluntas est secundum hoc determinata et in unum naturaliter tendens, ita quod in alterum naturaliter non tendit; non tamen in illud in quod naturaliter tendit, de necessitate, sed voluntarie tendit; unde et potest illud non eligere. Similiter potest etiam non eligere illud peccatum in quod sensualitas corrupta inclinatur: quia inclinatio naturalis, ut dictum est, est secundum exigentiam naturae inclinantis.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de superiori scintilla rationis; et circa hoc quaeruntur tria: 1.^o utrum superior scintilla rationis possit extinguí; 2.^o supposito quod non extingatur, utrum conscientia possit errare; 3.^o utrum conscientia errans liget.

sibilibus in intelligibilia procedit, et non pervenit in cognitionem veritatis nisi inquisitione praecedente, et ideo cognitio sua rationalis dicitur. Quia vero Angelus simpliciter incorporeus est, nec corpori unitur; cognitio naturae suae debita est ut simpliciter sine inquisitione veritatem apprehendat: propter quod intellectualis natura nominatur. Oportet ergo quod in anima rationali, quae Angelo in ordine creaturarum configuratur, sit aliqua participatio intellectualis virtutis, secundum quam aliquam veritatem sine inquisitione apprehendat, sicut apprehenduntur prima principia naturaliter cognita tam in speculativis quam etiam in operativis; unde et talis virtus intellectus vocatur, secundum quod est in speculativis, quae etiam secundum quod in operativis est, synderesis dicitur: et haec virtus scintilla convenienter dicitur, quod sicut scintilla est modicum ex igne evolans; ita haec virtus est quaedam modica participatio intellectualitatis, respectu ejus quod de intellectualitate in Angelo est: et propter hoc etiam superior pars rationis scintilla dicitur quia in natura rationali supremum est; unde et Hieronymus (1) dicit quod per aquilam significatur quae cetera animalia in volando transcendit; ita et haec virtus transcendit rationabilem, quae per hominem significatur, et concupiscibilem quae per vitulum, et irascibilem quae per leonem. Sicut autem non contingit in speculativis intellectum errare circa cognitionem primorum principiorum, quin semper repugnet omni ei quod contra principia dicitur; ita etiam non contingit errare in practicis in principis primis; et propter hoc dicitur, quod haec superior rationis scintilla quae synderesis est, extingui non potest, sed semper repugnat omni ei quod contra principia naturaliter sibi indita est.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut non contingit intellectum errare circa principia secundum se considerata, contingit tamen errare circa ea, secundum quod sunt virtute in conclusionibus, per malam ratiocinationem; ita etiam lumen synderesis in se nunquam extinguitur: sed secundum quod deliberando deducitur in conclusionem operabilis, potest esse defectus, secundum quod per impetum delectationis et passionis cujuscumque, aut etiam falsae inductionis errorum, conclusio non recte ex principis deducitur; et ideo non dicitur quod synderesis praecipitur, sed quod conscientia praecipitur, quae est conclusio, ut supra dictum est; et est in ea virtus synderesis, sicut virtus principiorum in conclusione.

Ad secundum dicendum, quod synderesis est aliud a superiori parte rationis, quia est supra totam rationem, ut Hieronymus dicit in Glossa inducta; unde non sequitur quod, si in ratione sit peccatum, in synderesi sit peccatum.

Ad tertium dicendum, quod sicut lumen intellectus naturale non sufficit in cognoscendo ea quae fidei sunt; ita etiam non sufficit in remurmurando his quae contra fidem sunt, nisi lumine fidei adiuncto; et ideo synderesis etiam in infidelibus manet integra quantum ad lumen naturae; sed quia

(1) Super eundem locum Ezechielis iam notatum, ubi non ex proprio sensu, sed aliorum interpretatione quatuor animalibus mystice ibi designatis quatuor potentias animae comparari notat, rationem homini, partem irascibilem leoni, concupiscibilem vitulo, synderesim aquilae, quasi super omnes alias eminentem, ac eas, cum a recto aberrant, corrigentem (Ex edit. P. Nicolai).

privato (1) lumine fidei exaeccati sunt, non remurmurat eorum synderesis his quae contra fidem sunt. Vel dicendum, quod synderesis semper remurmurat malo in universali; sed quod in haeretico non remurmurat huic malo particulari, hoc contingit propter errorem rationis in applicatione universalis principii ad particulare opus, ut patebit in sequenti articulo.

Ad quartum dicendum, quod ignorantia malorum qua finem ignorant, non est ignorantia opposita scientiae universali: quia si a malo quaereretur, utrum bonum esset fornicari, diceret quod non: sed habet ignorantiam finis oppositam scientiae de fine, secundum quod immiscet se ad electionem hujus particularis operis, sicut principium ad conclusionem immiscetur: et ita propter inclinationem habitus contrarii deficit malus de finis iudicio. Iudicat enim hoc esse tamquam per se bonum, ut cum muliere delectetur; et ideo propter inclinationem habitus et impetum passionis non percipitur mente synderesis murmur, quia anima est quasi inebriata passione. Unde etsi exterius contrarium proferat, non tamen mens sua interior ita tenet; sicut ebrii dicunt verba sapientum exterius, quae tamen interioris non intelligunt: et est exemplum Philosophi in 7 Ethic. (cap. 5), in hac materia loquentis.

Ad quintum dicendum, quod etiam in damnato manet naturalis inclinatio qua homo naturaliter vult bonum; sed haec inclinatio non dicitur actum aliquem, sed solum ordinem naturae ad actum. Hic autem ordo et habitus nunquam in actum exit, ut bonum actualiter velit, propter perpetuum impedimentum obstinationis voluntatem ligantis; sed tamen naturalis cognitio manet; et ideo semper manet murmur rationis contra voluntatem; voluntas tamen nunquam rationi obedit.

ARTICULUS II.

Utrum conscientia aliquando erret.
(De Ver., qu. 17, art. 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod conscientia nunquam erret. Ad hoc enim quod aliquod iudicium sit certum, oportet in dictis testium certam veritatem esse. Sed in divino iudicio, quod certissimum est, nunquam a iustitia declinans, conscientia tenet locum testis, ut patet Rom. 2, 15: *Testimonium reddente conscientia eorum.* Ergo conscientia infallibilem veritatem habet, et ita non erret.

2. Praeterea, illud quod est naturale, est idem apud omnes et semper. Sed, secundum Basilium (in principio Proverborum), conscientia est naturale iudicatorium. Ergo conscientia semper manet in sua rectitudine, et ita non erret.

3. Praeterea, illud quod est primum in aliquo ordine, oportet esse fixum et stans: omnis enim motus procedit ab immobili, ut dicit Augustinus (8 super Gen., cap. 21). Sed lex est dirigens in omnibus actibus humanis. Ergo lex immobiliter rectitudinem continet. Sed conscientia est lex intellectus nostri, ut dicit Damascenus (de Fid. orth. lib. 4, cap. 25). Ergo conscientia semper recta est, et nunquam erret.

(1) Id est ablato.

4. Praeterea, conscientia scientia quaedam est. Sed scientia semper verorum est, ut patet 1 Poster. Ergo nec conscientia errare potest.

5. Praeterea, ut dicitur 7 Ethic. (cap. 2), secundum hoc scientia in incontinentem obtenebratur quod a passionibus vincitur. Sed conscientiam passionibus non vincunt; quia quando secundum passionem homo operatur, conscientia remurmurat. Ergo conscientia a propria rectitudine non obliquatur, et ita non erret.

Sed contra, Ezech. 1, in Glossa Hieronymus dicit: *Conscientiam interdum praecipitari videmus.* Sed praecipitium ejus est ipse error. Ergo conscientia quandoque erret.

Praeterea, ad conscientiam pertinere videtur arbitrium de rebus agendis vel non agendis. Sed in hoc arbitrio plerumque homines decipiuntur, ut patet Joan. 16, 2: *Venit hora ut omnis qui interfecit vos, arbitretur se obsequium praestare Deo.* Ergo etc.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut ex praedictis patet, prima principia, quibus ratio dirigitur in agendis, sunt per se nota; et circa ea non contingit errare; sicut nec contingit errare ipsum demonstrantem circa principia prima. Haec autem principia agendorum naturaliter cognita ad synderesim pertinent, sicut Deo esse obediendum, et similia. Sicut autem in scientiis demonstrativis ex principis communibus non deducuntur conclusiones nisi mediantibus principis propriis et determinatis ad genus illud, virtutem primorum principiorum continentibus; ita in operabilibus, in quibus ratio deliberans syllogismo quodam utitur ad inveniendum quid bonum sit, ut patet ex 5 de Anima (text. 37), ex principis communibus in conclusionem hujus operis determinati venit mediantibus quibusdam principis propriis et determinatis. Haec autem propria principia non sunt per se nota naturaliter sicut principia communia: sed innotescent vel per inquisitionem rationis, vel per assensum fidei. Et quia non omnium est fides, ut dicitur 2 Thessal. 5, et iterum quia ratio conferens quandoque decipitur; ideo circa ista principia contingit errare; sicut haereticus errat in hoc quod credit omne juramentum esse illicitum. Et haec principia determinata pertinent ad rationem superiorem vel inferiorem; veritas autem conclusionis dependet ex utrisque principis: et ideo cum conscientia sit quaedam conclusio sententias quid bonum sit fieri vel dimitti, ut patet ex his quae dicta sunt supra, dist. 24, quaest. 5, art. 5, contingit in conscientia errorem esse propter hoc quod ratio decipitur in principis appropriatis; sicut conscientia haeretici decipitur dum credit se non debere jurare etiam pro causa legitima, quando ab eo expectatur: non quia decipiatur in hoc communi principio, quod est, nullum illicitum esse faciendum; sed quia decipitur in hoc quod credit omne juramentum esse illicitum, quod quasi pro principio accipit.

Ad primum ergo dicendum, quod conscientia dicitur esse testis, in quantum id retinet contra quod voluntas fecit, quasi voluntatem accusans de eo quod sibi non obdivit: et in hoc non erret, quia facere contra conscientiam, peccatum est, ut infra dicitur: sed propter hoc non movetur quin errare possit in hoc quod de faciendo vel non faciendo sententiat.

Ad secundum dicendum, quod conscientia dici-

tur naturale iudicatorium non per se, sed in quantum virtus synderesis in ipsa manet; sicut virtus principiorum salvatur in conclusionibus: et ex parte illa non erret.

Ad tertium dicendum, quod conscientia non est prima lex et primum dirigens in humanis actibus, sed quasi quaedam applicatio primae legis, scilicet principiorum communium, ad actus particulares: propter quod a Damasceno lex intellectus dicitur; unde non oportet quod semper sit recta.

Ad quartum dicendum, quod conscientia non dicitur scientia simpliciter, sed secundum quid, scilicet secundum aestimationem illius cujus est conscientia: dicitur enim conscientia, secundum quod aliquis sibi conscius est. Quamvis autem conscientia semper sit verorum, non tamen quidquid aliquis aestimat se scire, verum est: et ita non oportet quod semper sit conscientia vera.

Ad quintum dicendum, quod in conclusione particularis agendi dupliciter contingit esse defectum. Uno modo ex falsitate principiorum ex quibus syllogizatur; et hoc modo in conclusione tenetur id quod veritati contrarium est: et hic est error conscientiae. Alio modo ex impetu passionum absorbentium et quasi ligantium rationis iudicium in particulari, ut actu non consideret nec hoc nec ejus oppositum, sed voluntas sequatur delectabile quod sensus proponit; et hic est error electionis, et non conscientiae.

ARTICULUS III.

Utrum conscientia errans obliget. — (2-2, qu. 19, art. 3; et de Ver., qu. 17, art. 1; et quod. 5, art. 27, et quod. 8, art. 8.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod conscientia errans non obliget. Quicumque enim non facit hoc ad quod obligatur, peccat. Sed peccatur, ut supra dictum est, est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei (1). Cum igitur conscientia et ratio errans non sit secundum legem Dei, videtur quod non obliget.

2. Praeterea, omne peccatum reducitur ad aliquod genus peccati: quia nihil est in genere quod non sit in specie, ut in 2 Topic. dicitur. Sed si aliquis habeat conscientiam furandi ut pascat patrem, hoc furari non reducitur ad aliquod genus peccati, ut patet in discurrendo per singula. Ergo talis non peccat: ergo talis conscientia erronea eum non obligat.

3. Praeterea, praeceptum inferioris non potest obligare contra praeceptum superioris, ut infra, 44 distinct., quaest. 2, art. 2 et 5, dicitur, quod praeceptum proconsulis non obligat ad faciendum aliquid contra praeceptum imperatoris. Sed Deus superior est conscientia nostra. Ergo conscientia nostra non potest nos obligare ad faciendum aliquid contra praeceptum Dei; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, Deus est potentioris et majoris auctoritatis quam conscientia nostra. Sed Deus non potest nos obligare ad peccatum faciendum suo praecepto. Ergo multo minus conscientia.

5. Praeterea, nullus faciens hoc ad quod obli-

(1) Ut lib. 22 contra Faustum, cap. 27, Augustinus definit (Ex edit. P. Nicolai).

gatur, peccat: alias esset perplexus; quod est impossibile, quia sine necessario peccaret. Sed si habeat aliquis erroneam conscientiam quod debeat fornicari, et fornicetur, non excusatur a peccato: alias tyranni, qui sanctos occiderunt, non peccassent, quia arbitrabantur se obsequium Deo praestare. Ergo conscientia erronea non obligat.

6. Praeterea, dictamen conscientiae non facit ut id quod est veniale, sit mortale: quia alicui dicitur conscientia quod non est bonum loqui verba otiosa; nec tamen dicens, mortaliter peccat. Sed plus distat malum a bono quam veniale a mortali. Ergo conscientia errans non obligat ad ea quae sunt secundum se mala.

Sed contra, super illud Eccl. 7: *Scit enim tua conscientia etc.* dicit Glossa (interlinealis): *Qua (scilicet conscientia) iudice nocens non absolvitur.* Sed praecipuum iudicis obligat ad aliquid faciendum. Ergo conscientia obligat.

Praeterea, Rom. 14, 23, dicitur: *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, id est contra conscientiam; Glossa (1): *Etiamsi bonum est quod fit.* Sed conscientia prohibens bonum, est errans. Ergo conscientia errans obligat.

Praeterea, iste habet conscientiam, si non fornicetur, quod peccat mortaliter. Omne autem peccatum mortale est ex contemptu Dei. Sed quicumque facit aliquid intentione contemnendi Deum, mortaliter peccat. Ergo iste mortaliter peccat; et ita conscientia errans cum obligat.

Solutio. Respondedo dicendum, quod circa hoc sunt duae opiniones. Quidam enim distinguunt tria genera operum. Quaedam enim sunt opera per se bona; et conscientia quae ea faciendae dicitur, non est errans, sed recta; unde talis conscientia simpliciter ligat, nec unquam deponenda est. Quaedam vero sunt de se indifferentia, ut levare festucam, vel aliquid huiusmodi; et si conscientia talia opera dicitur esse faciendae, obligat ad faciendum, non simpliciter, sed manente tali conscientia; unde tenetur vel conscientiam deponere, quia erronea est, vel facere quod conscientia dicitur: aliter enim peccat. Quaedam vero opera sunt de se mala, sicut fornicari, mentiri, et huiusmodi: et ad haec nullo modo conscientia obligare potest. Sed verum est quod si aliquis credat se non fornicando legem Dei contemnere, non propter hoc quod conscientia eum ad fornicandum ligat, peccat; sed quia in contemptum Dei, hoc quod dimittendum est, dimittit. Sed si diligenter videatur quomodo conscientia ligat, invenitur in omnibus ligare, ut alia opinio dicit. Conscientia enim quoddam dictamen rationis est. Voluntas autem non movetur in aliquid appetendum, nisi praesupposita aliqua apprehensione: objectum enim voluntatis est bonum vel malum, secundum quod est imaginatum vel intellectum. Intentionem autem boni vel mali ratio ipsa demonstrat. Unde cum actus voluntatis ex objecto specificetur, oportet quod secundum rationis iudicium et conscientiae, voluntatis actus procedat: et per modum istum conscientia ligare dicitur: quia scilicet si aliquis fugiat per voluntatem quod ratio bonum dicitur, est ibi fuga boni, quae fuga malum est: quia voluntas fugit illud ac si esset bonum

(1) Sicut in Glossa interlineali videre est. Ex Glossa quoque interlineali super Eccl. 7, praecedentia desumuntur (Ex edit. P. Nicolai).

secundum rationem, propter tristitiam aliquam secundum sensum: et similiter si ratio diceret aliquid bonum esse malum, voluntas non potest in illud tendere, quin mala sit: tendit enim in illud, ut ostensum est a ratione, et ita ut in malum simpliciter, propter apparem bonum secundum sensum: et ideo sive ratio sive conscientia recte iudicet, sive non, voluntas obligatur hoc modo, quod si iudicium vel dictamen rationis, quod est conscientia, non sequitur actus voluntatis, inordinatus est; et hoc est obligare, scilicet astringere voluntatem, ut non possit sine deformitatis nocimento in aliud tendere, sicut ligatus non potest ire.

Sciendum tamen, quod aliter ligat conscientia errans, aliter conscientia recta. Conscientia enim recta obligat simpliciter et per se: hoc enim quod est per ipsam dicitur, est in se bonum, et ex iudicio rationis bonum apparet; unde si non fiat, malum est; et si fiat, bonum est. Sed conscientia erronea non obligat nisi per accidens, et secundum quid: si enim dicitur aliquid esse faciendum, illud fieri in se consideratur; non est bonum necessarium ad salutem, sed apprehenditur ut bonum: et ideo cum non liget nisi secundum quod est bonum, non obligatur voluntas per se ad hoc, sed per accidens, scilicet ratione apprehensionis, qua iudicatur bonum: et ideo si fiat aliquid quod est secundum se malum, quod errans ratio iudicat bonum, peccatum non evitat; si autem non fiat, peccatum incurritur: quia unus defectus bonitatis sufficit ad hoc quod aliquid dicitur malum, sive desit bonitas quae est per accidens, secundum quod res apprehenditur in ratione boni, sive bonitas quae est rei per se; sed si sit altera tantum, scilicet quae est per accidens, non propter hoc erit actus bonus. Et ista solutio accipitur ex verbis Philosophi in 6 Ethic. (cap. 9), ubi quaeritur, utrum dicatur aliquis incontinentis ex hoc quod per passionem discedit a quocumque ratione, sive recta sive non recta, vel dicatur incontinentis propter hoc quod discedit a ratione recta; et solvit, quod dicitur incontinentis per se et simpliciter propter hoc quod discedit a ratione recta; sed dicitur per accidens incontinentis ex hoc quod discedit etiam a quocumque ratione, sive recta sive non recta.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illud quod ratio dicitur, per se non sit secundum legem Dei, sicut nec per se bonum; tamen per accidens est secundum legem Dei, sicut et bonum, in quantum ratio apprehendit ipsum ut secundum legem Dei et bonum: et ideo sequitur quod conscientia errans per accidens obliget, et non per se.

Ad secundum dicendum, quod conscientia errans, quae dicitur aliquid esse faciendum, dicitur illud esse faciendum sub aliqua ratione specialis boni, vel quia pium videtur, vel aliquid huiusmodi; unde qui contra hanc conscientiam facit, peccat; et peccatum illud opponitur virtuti sub cuius ratione ratio oppositum dicitur.

Ad tertium dicendum, quod conscientia obligat non virtute propria, sed virtute praeepti divini: non enim conscientia dicitur aliquid esse faciendum hae ratione, quia sibi videtur; sed hae ratione, quia a Deo praeeptum est; unde per accidens ex virtute divini praeepti obligat, in quantum dicitur hoc ut praeeptum a Deo: et ideo dictamen conscientiae plus obligat quam praeeptum divinum, in cuius virtute ligat; sicut patet, si praeeptum

regis non perveniret ad populum nisi mediante aliquo principe; si princeps diceret, Hoc est praeeptum a rege, quamvis non esset verum; dictum suum obligaret ut praeeptum regis; ita quod contemptores mererentur poenam.

Ad quartum dicendum, quod ideo Deus non potest nos obligare ad peccatum faciendum, quia non potest errare, ut iudicet hoc esse faciendum quod non est faciendum; conscientia autem errare potest: et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod simpliciter nullus perplexus est, absolute loquendo; sed quodam posito non est inconveniens, illo stante, aliquem perplexum fore; sicut intentione mala stante, sive fiat actus debitus, qui est in praeepto, sive non fiat, peccatum incurritur; similiter etiam stante erronea conscientia, quidquid fiat, peccatum non vitatur. Sed potest homo conscientiam erroneam, sicut et intentionem pravam, deponere; et ideo simpliciter non est perplexus.

Ad sextum dicendum, quod conscientia, ut dicitur est, obligat virtute praeepti divini, sub cuius ratione apprehenditur illud quod ratio dicitur: et ideo si illud apprehendatur ut directe cadens sub praeepto, peccat mortaliter, omitendo quod conscientia dicitur, etiamsi sit veniale et indifferens. Si autem apprehendatur ut non directe cadens sub praeepto vel prohibitione, tunc non fit directe contra conscientiam, sed praeter eam; et ita non peccatur mortaliter, sed venialiter, vel etiam nullo modo; sicut quando conscientia dicitur alicui, quod bonum est facere aliquid opus consilii, si non facit, non peccat: quia non apprehendit illud ut bonum debitum et necessarium ad salutem, et praeepto subjacens.

Expositio textus.

Etsi vitii et peccatis obnubentur et corruptio intellectus non intelligitur quantum ad

(1) Supple intellectus, vel ratio etc. ut in textu.

DISTINCTIO XL.

An ex fine omnes actus pensari debeant, et simpliciter boni vel mali dicantur.

Post haec adiciendum videtur de actibus, utrum et ipsi ex fine, sicut voluntas, pensari debeant boni vel mali. Licet enim secundum quosdam omnes boni sint, in quantum naturaliter sunt; non tamen absolute omnes dicendi sunt boni, nec omnes reprobabiles; sed quidam simpliciter mali dicuntur sicut et alii boni; nam simpliciter ac vere boni sunt illi actus qui bonam habent causam et intentionem; id est, qui bonam voluntatem coadiuvant, et ad bonum finem tendunt. Mali vero simpliciter dici debent qui perversam habent causam et intentionem. Unde Ambrosius ait (lib. 1 de Offic., esp. 50): *« Affectus tunc operi suo omnia imponit; »* et Augustinus super Psalm. 51, 11: *« Nemo computat bona opera sua ante fidem: ita enim nihil videtur esse ut magno viros et cursus celeritius praeter viam; quia ubi fides non erat, bonum opus non erat; bonum enim opus intentio facit, et intentionem fides dirigit. Non valde attendas quid homo faciat, sed quid cum facit attendat, quo laertes optima*

(1) Ut in praefatione videre est paulo alia serie quam hic (Ex edit. P. Nicolai).

actum proprium ipsius intellectus secundum se considerati, cum in multis peccatoribus acutissima ingenia inveniantur; sed intelligitur secundum habitum ad gratiam et virtutem et ad opus bonum, prout etiam dicitur, quod omnis malus ignorans est. Sunt tamen quaedam peccata quae etiam intellectus contemplationem obnubilant, in quantum per ea homo passionibus perturbatur et distrahitur, et a contemplationis actu impeditur, ut praecipue in peccatis carnalibus patet; unde etiam Commentator in 7 Phys. (com. 20, et cap. ult.) dicit, quod virtutes morales perficiunt ad scientias, et praecipue virtus castitatis.

Brevius respondent dicentes, actum voluntatis non esse de naturalibus. Haec responsio utriusque opinioni communis esse potest, praecipue quantum ad actum malum, in quem voluntas naturaliter non ordinatur.

Sed voluntas haec semper caret effectu. Hoc potest intelligi de effectu ultimo voluntatis, quo scilicet in ultimum finem ordinatur, scilicet de actu meritorio; et tunc per gratiam intelligitur gratia gratum faciens, sine qua meritum esse non potest. Si autem intelligitur universaliter effectus bonae voluntatis quantum ad quodcumque bonum, sic per gratiam oportet intelligere gratuitum Dei auxilium, quo omnibus non tantum gratuita, sed etiam naturalia conferunt, sine quo nihil boni in nobis esse potest.

Alii autem dicunt, unam esse voluntatem. Ista opinio videbatur ponere, quod quia voluntas naturaliter vult bonum, iste motus voluntatis semper maneat, et secundum additionem actus voluntatis deliberative dicitur bonus vel malus simpliciter. Sed si per motum intelligebant actum quemdam voluntatis, qui est operatio; sic falsum dicebant: quia voluntas non est determinata naturaliter ad unum, ut semper agat. Si autem per motum intelligebant inclinationem voluntatis in bonum, sic verum dicebant: quia illa inclinatio semper manet eadem, sive quis ex deliberatione bonum sive malum velit.

« gubernationis dirigat. » His testimoniis insinuari videtur, ex affectu et fine opera esse bona vel mala; quibus consonat quod Dominus in Evangelio (Matth. 7, 18) ait: *« Non potest arbor bona fructus malos facere, neque arbor mala fructus bonos facere. »* Nonnulli autem non humanae mentis natura, sed voluntas intelligitur; quae si mala fuerit, non bona, sed mala facit opera; si vero bona fuerit, bona, non mala facit opera.

Utrum omnia opera hominis ex affectu et fine sint bona vel mala.

Sed quaeritur, utrum omnia opera (1) hominis ex affectu et fine sint bona vel mala. Quibusdam ita videtur esse, qui dicunt, omnes actus esse indifferentes, ut nec boni nec mali per se sint; sed ex intentione bona bonus, et ex mala malus sit omnis actus; secundum quos quilibet actus potest esse bonus, si bona intentione geratur. Alii vero videtur quod quidam actus in se mali sunt, ita ut non possint esse nisi peccata, etiam si bonam habeant causam; et quidam in se boni, ita ut etsi malum habeant causam, non tamen boni

(1) Al. huius hominis.