

Iohannem (I. Eth. cap. IX. Et X. cap. VI. VII. & VIII.) *beatitudo est premium virtuosarum operationum.*

Ad primum ergo dicendum, quod operatio hominis non præxigitur ad consecutionem beatitudinis propter insufficientiam divinæ virtutis beatificantis, sed ut servetur ordo in rebus.

Ad secundum dicendum, quod primas creaturas statim Deus perfectas produxit absque alia dispositione, vel operatione creaturæ præcedente: quia sic instituit prima individua specierum, ut per eam natura propagaretur ad posterum. Et similiter quia per Christum, qui est Deus & homo, beatitudo erat ad alios derivanda, secundum illud Apostoli ad Heb. 11. 10. *Qui multos filios in gloriam adduxerat:* statim à principio suæ conceptionis, absque aliqua operatione meritoria præcedente, anima eius fuit beata. Sed hoc est singulare in ipso. Nam pueris baptismatis subvenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam, licet desint in eis merita propria, eo quod per baptismum sunt Christi membra effecti.

Ad tertium dicendum, quod Apostolus loquitur de beatitudine spei, quæ habetur per gratiam justificantem: quæ quidem non datur propter opera præcedentia: non enim habet rationem termini motus, ut beatitudo; sed magis est principium motus, quo ad beatitudinem tenditur.

ARTICULUS VIII. 40

Utrum omnis homo appetat beatitudinem.

In 2. quæst. X. art. 1. & 2. & I. quæst. XIX. art. 1. & quæst. LXXXII. art. 1. & 2. cor. & I. cont. cap. LXXXVII. & III. cap. XCVII. & ver. quæst. XXII. art. 5. & 6. & mal. quæst. VI. art. 4. cor. & III. Ethic. com. 5.

AD octavam sic proceditur. Videtur quod non omnes appetant beatitudinem. Nullus enim potest appetere quod ignorat, cum bonum apprehensum sit objectum appetitus, ut dicitur in III. de Anima (tex. 29. & 34.) Sed multi nesciunt quid sit beatitudo: quod, sicut Augustinus dicit in XIII. de Trinit. (cap. IV. circ. princ.) patet ex hoc quod quidam posuerunt beatitudinem in voluptatibus corporis, quidam in virtute animæ, quidam in aliis rebus. Non ergo omnes beatitudinem appetunt.

2. Præterea. Essentia beatitudinis est visio essentia divinæ, ut dictum est (quæst. 111. art. 8.) Sed aliqui opinantur hoc esse impos-

(a) Ita editi passim. Editi Romæ cum cod. Alcan. minus ex superioribus apud ipsius subintelligitur.

sibile quod Deus per essentiam ab homine videatur: unde hoc non appetunt. Ergo non omnes homines appetunt beatitudinem.

3. Præterea. Augustinus dicit in XIII. de Trinit. (cap. V. in fin.) quod *beatus est qui habet omnia que vult, & nihil male vult.* Sed non omnes hoc volunt: quidam enim male aliqua volunt, & tamen volunt illa velle. Non ergo omnes volunt beatitudinem.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIII. de Trin. (cap. 111. circ. fin.) *Si (a) minus dixisset: Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis; dixisset aliquid quod nullus in sua non cognosceret voluntate.* Quilibet ergo vult esse beatus.

Respondeo dicendum, quod beatitudo dupliciter potest considerari. Uno modo secundum communem rationem beatitudinis; & sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum, sicut dictum est art. 3. hujus quæst. & quæst. 1. art. 5. & 7.) Cum autem bonum sit objectum voluntatis, perfectum bonum est alicujus quod totaliter ejus voluntati satisfaciatur. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur: quod quilibet vult.

Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit; & sic non omnes cognoscunt beatitudinem: quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat; & per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod cum voluntas sequatur apprehensionem intellectus, seu rationis, sicut contingit quod aliquid est idem secundum rem, quod tamen est diversum secundum rationis considerationem; ita contingit quod aliquid est idem secundum rem, & tamen uno modo appetitur, alio modo non appetitur. Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni, & perfecti, quæ est communis ratio beatitudinis: & sic naturaliter, & ex necessitate voluntas in illam tendit, ut dictum est (in cor. art. & quæst. 1. art. 5.) Potest etiam considerari secundum alias speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentia operative, vel ex parte objecti: & sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam.

Ad tertium dicendum, quod ista definitio beatitudinis quam quidam posuerunt: *Beatus est qui habet omnia que vult, vel cui omnia operata succedunt:* quodam modo intellecta est bona, & sufficiens; alio vero modo est im-

Si unus dixisset, Augustinus. Si dixisset; sed

perfecta. Si enim intelligatur simpliciter de omnibus quæ vult homo naturali appetitu, sic verum est quod qui habet omnia quæ vult, est beatus: nihil enim fatiat naturalem hominis appetitum nisi bonum perfectum, quod est beatitudo. Si vero intelligatur de his quæ homo vult secundum apprehensionem rationis, sic habere quædam quæ homo vult, non pertinet ad beatitudinem, sed magis ad miseriam, in quantum hujusmodi habita impediunt hominem ne habeat quæcumque vult naturaliter; sicut etiam ratio accipit ut vera interdum, quæ impediunt à cognitione veritatis. Et secundum hanc considerationem Augustinus addidit ad perfectionem beatitudinis, quod *nihil (a) male velit:* quamvis primum posset sufficere, si recte intelligeretur, scilicet quod *beatus est qui habet omnia que vult.*

QUÆSTIO VI.

De voluntario, & involuntario.

in octo articulos divisa.

Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire; oportet consequenter de humanis actibus considerare; ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes, & actus circa singula sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in universali, secundo vero in particulari.

Circa universalem autem considerationem humanorum actuum, primo quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis, secundo de principijs eorum. Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprii, quidam sunt homini, & aliis animalibus communes. Et quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus qui sunt proprie homini, quam actus qui sunt homini, aliisque animalibus communes. Primo ergo considerandum est de actibus qui sunt proprie hominis. Secundo de actibus qui sunt homini, aliisque animalibus communes, qui dicuntur animæ passionibus.

Circa primum duo consideranda occurrunt. Primo (b) de conditione humanorum actuum. Secundo de distinctione eorum actuum. Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis; oportet considerare de actibus, in quantum sunt voluntarii. Primo ergo considerandum

est de voluntario, & involuntario in communi. Secundo de actibus qui sunt voluntariis quasi ab ipsa voluntate elicitis, ut immediate ipsius voluntatis existentes. Tertio de actibus qui sunt voluntariis, quasi à voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis. Et quia actus voluntarii habent quasdam circumstantias, secundum quas judicantur; primo considerandum est de voluntario, & involuntario; & consequenter de circumstantiis ipsorum actuum, in quibus voluntarium, & involuntarium invenitur.

Circa primum quærentur octo.

Primo, utrum in humanis actibus inveniantur voluntarium.

Secundo, utrum inveniantur in animalibus brutis.

Tertio, utrum voluntarium esse possit absque omni actu.

Quarto, utrum violentia voluntati possit inferri.

Quinto, utrum violentia causet involuntarium.

Sexto, utrum metus causet involuntarium.

Septimo, utrum concupiscentia involuntarium causet.

Octavo, utrum ignorantia.

ARTICULUS I. 41

Utrum in humanis actibus inveniantur voluntarium.

AD primum sic proceditur. Videtur quod in humanis actibus non inveniantur voluntarium. Voluntarium enim est cuius principium est in ipso, ut patet per Gregorium Nyssenum (vel potius Nemesium Lib. de nat. hom. cap. XXXI. in princ.) & Damascenum (Lib. II. orth. Fid. cap. XXIV.) & Aristotelem (Lib. III. Ethic. cap. 1.) Sed principium humanorum actuum non est in ipso homine, sed est extra: nam appetitus hominis movetur ad agendum ab appetibili, quod est extra, quod est sicut movens non motum, ut dicitur in III. de Anima (tex. 54.) Ergo in humanis actibus non invenitur voluntarium.

2. Præterea. Philosophus in VIII. Physic. (tex. 28.) probat, quod non invenitur in animalibus aliquis (c) actus novus, qui non preveniatur (d) ab alio motu exteriori. Sed omnes actus hominis sunt novi, nullus enim actus hominis æternus est. Ergo principium omnium humanorum actuum est ab extra. Non igitur in eis invenitur voluntarium.

3. Præterea. Qui voluntarie agit, per se agere potest. Sed hoc homini non convenit: dicitur enim Joan. xv. 5. *Sine me nihil potestis*

(a) Al. mali. (b) Al. de consideratione. (c) Ita cod. Alcan. cum edit. Romæ Theologi ex cod. Cameracensi. & alia editiones posteriores habent motus, (d) Forte ab aliquo.

sestis facere. Ergo voluntarium in humanis actibus non invenitur.

Sed contra est quod dicit Damascenus in II. Lib. (orth. Fid. cap. xxiv.) quod voluntarium est actus qui est operatio rationalis. Tales autem sunt actus humani. Ergo in actibus humanis invenitur voluntarium esse.

Respondeo dicendum, quod oportet in actibus humanis voluntarium.

Ad cuius evidenciam considerandum est, quod quorundam actuum, (a) seu motuum principium est in agente, seu in eo quod movetur; quorundam autem motuum, vel actuum principium est extra. Cum enim lapis movetur sursum principium huius motionis est extra lapidem; sed cum movetur deorsum, principium huius motionis est in ipso lapide.

Forum autem quæ à principio intrinseco moventur, quædam movent seipsa, quædam autem non. Cum enim omne agens, seu motum agat, seu moveatur propter finem, ut supra habitum est (quæst. 1. art. 1.) illa perfecte moventur à principio intrinseco in quibus est aliquod intrinsecum principium, non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliquis. Quodcumque igitur sic agit, vel movetur à principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus, non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem; quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis, vel motus non tamen eius quod est agere, vel moveri propter finem, est principium in ipso, sed in alio, à quo ei imprimitur principium suæ motionis in finem. Unde huiusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri: quæ vero habent notitiam finis, dicuntur seipsa movere, quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem.

Et ideo cum utrumque sit ab extrinseco principio, scilicet quod agant, & quod propter finem agant, horum motus, & actus dicuntur voluntarii. Hoc autem importat nomen voluntarii, quod motus, & actus sit à propria inclinatione: & inde est quod voluntarium dicitur esse secundum definitionem Aristotelis, & Gregorii Nysseni, & Damasceni (locis in arg. 1. cit.) non solum eius principium est intra, sed cum additione scientiæ. Unde cum homo maxime cognoscat finem sui operis, & moveat seipsum, in eius actibus maxime voluntarium invenitur.

Ad primum ergo dicendum, quod non omne principium est principium primum. Li-

(a) In edit. Rom. deest. seu motuum.

cet ergo de ratione voluntarii sit quod principium eius sit intra, non tamen est contra rationem voluntarii quod principium intrinsecum causetur, vel moveatur ab exteriori principio: quia non est de ratione voluntarii quod principium intrinsecum sit principium primum. Sed tamen sciendum, quod contingit aliquod principium motus esse primum in genere, quod tamen non est primum simpliciter; sicut in genere alterabilium primum alterans est corpus cæleste, quod tamen non est primum movens simpliciter, sed movetur motu locali à superiori movente. Sic igitur principium intrinsecum voluntarii actus, quod est vis cognoscitiva, & appetitiva, est primum principium in genere appetitivi motus, quamvis moveatur ab aliquo exteriori secundum alias species motus.

Ad secundum dicendum, quod motus animalis novus prævenitur quidem ab aliquo exteriori motu quantum ad duos. Uno modo in quantum per motum exteriorem præsentatur sensui animalis aliquid sensibile, quod apprehensum movet appetitum; sicut leo videns cervum per ejus motum appropinquantem, incipit moveri ad ipsum. Alio modo in quantum per exteriorem motum incipit aliquid immutari naturali immutatione corporis animalis, puta per frigus, vel calorem; corpori autem immutato per motum exterioris corporis, immutatur etiam per accidens appetitus sensitivus, qui est virtus organo corporis; sicut cum ex aliqua alteratione corporis commovetur appetitus ad concupiscentiam alicujus rei. Sed hoc non est contra rationem voluntarii, ut dictum est (ad arg. 1.) huiusmodi enim motiones ab exteriori principio sunt alterius generis.

Ad tertium dicendum, quod Deus movet hominem ad agendum, non solum sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutans corpus, sed etiam sicut movens ipsam voluntatem: quia omnis motus tam voluntatis, quam nature ab eo procedit sicut à primo movente. Et sicut non est contra rationem nature quod motus nature sit à Deo sicut à primo movente, in quantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis; ita non est contra rationem actus voluntarii quod sit à Deo, in quantum voluntas à Deo movetur. Est tamen communiter de ratione naturalis, & voluntarii motus quod sint à principio intrinseco.

ARTICULUS II. 42
Utrum voluntarium invenitur in animalibus brutis.

II. dist. xxv. art. 2. ad 6. & III. dist. xxvii. q. 1. art. 4. ad 3. & ver. quæst. xxiv. art. 2. ad 1. & III. Eth. lect. 4. & 5.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntarium non sit in brutis animalibus. Voluntarium enim à voluntate dicitur. Voluntas autem, cum sit in ratione, ut dicitur in III. de anima (text. 42.) non potest esse in brutis animalibus. Ergo neque voluntarium in eis invenitur.

2. Præterea. Secundum hoc quod actus humani sunt voluntarii, homo dicitur esse dominus suorum actuum. Sed bruta animalia non habent dominium sui actus: non enim agunt, sed magis aguntur, ut Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. xxvii.) Ergo in brutis animalibus non est voluntarium.

3. Præterea. Damascenus dicit (ibid. cap. xxiv.) quod actus voluntarius sequitur laus vel vituperium. Sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus, neque vituperium. Ergo in eis non est voluntarium.

Sed contra est quod dicit Philosophus in III. Ethic. (cap. 1. prope fin.) quod pueri, & bruta animalia communicant voluntario: & idem dicit Gregorius Nissenus (vel Nemesius de nat. hom. cap. xxxii. circa med.) & Damascenus (loc. prox. cit.)

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præced.) ad rationem voluntarii requiritur quod principium actus sit intra cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet, & imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est quando non solum apprehenditur res quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, & proportio ejus quod ordinatur ad finem ipsum: & talis cognitio finis competit soli rationali nature. Imperfecta autem cognitio finis est quæ in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis, & proportio actus ad finem: & talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum, & estimationem naturalem.

Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet apprehenso sine aliquo potest deliberans de fine, & de his quæ sunt ad finem moveri in finem, vel non moveri; imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali nature competit voluntarium secundum rationem perfectam; sed secundum rationem imperfectam competit etiam brutis.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas nominat rationalem appetitum: & ideo non potest esse in his quæ ratione carent: voluntarium autem denominative dicitur à voluntate, & potest trahi ad ea in quibus est aliqua participatio voluntatis secundum aliquam convenientiam ad voluntatem: & hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, in quantum scilicet per cognitionem aliquam moventur in finem.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus. Ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest. Sed secundum hoc voluntarium non est in brutis animalibus, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod laus, & vituperium consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarii rationem, qualis non invenitur in brutis.

ARTICULUS III. 43

Utrum voluntarium possit esse absque omni actu.

Inf. quæst. lxxi. art. 5. ad 2. & II. dist. xxv. art. 3. corp. & ad 5. & mal. quæst. 11. art. 1. ad 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod voluntarium non possit esse sine actu. Voluntarium enim dicitur quod est à voluntate. Sed nihil potest esse à voluntate nisi per aliquem actum, ad minus ipsius voluntatis. Ergo voluntarium non potest esse sine actu.

2. Præterea. Sicut per actum voluntatis dicitur aliquis velle, ita cessante actu voluntatis dicitur non velle. Sed non velle involuntarium causat, quod opponitur voluntario. Ergo voluntarium non potest esse actu voluntatis cessante.

3. Præterea. De ratione voluntarii est cognitio, ut dictum est (art. præced.) Sed cognitio est per aliquem actum. Ergo voluntarium non potest esse absque aliquo actu.

Sed contra. Illud cuius domini sumus dicitur esse voluntarium. Sed nos domini sumus ejus quod est agere, & non agere, velle, & non velle. Ergo sicut agere, & velle est voluntarium, ita & non agere, & non velle.

Respondeo dicendum, quod voluntarium dicitur quod est à voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter: uno modo directe, quod scilicet procedit ab aliquo, in quantum est agens, sicut calefactio à calore: alio modo indirecte, ex hoc ipso quod non agit, sicut submersio navis dicitur esse à gubernatore, in quantum desistit à gubernando.

Sed sciendum, quod non semper id quod

sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit, sed solum tunc cum potest, & debet agere. Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quæ per absentiam gubernatoris contingeret.

Quia igitur voluntas volendo, & agendo potest impedire hoc quod est non velle, & non agere, & aliquando debet; hoc quod est non velle, & non agere, impunitur ei, quasi ab ipsa existens: & sic voluntarium potest esse absque actu; quandoque quidem absque actu exteriori cum actu interiori, sicut cum vult non agere; aliquando autem etiam absque actu interiori, sicut cum non vult.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntarium dicitur, non solum quod procedit à voluntate directe sicut ab agente, sed etiam quod est ab ea indirecte sicut à non agente.

Ad secundum dicendum, quod non velle dicitur dupliciter. Uno modo prout sumitur in vi unius dictionis, secundum quod est infinitivum huius verbi *Nolo*: unde sicut cum dico, *Nolo legere*, sensus est, *Volo non legere*; ita hoc quod est, *non velle legere*, significat *velle non legere*: & sic non velle causat involuntarium. Alio modo sumitur in vi orationis; & tunc non affirmatur actus voluntatis: & huiusmodi *non velle* non causat involuntarium.

Ad tertium dicendum, quod eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut & actus voluntatis, ut scilicet sit in potestate alicujus considerare, & velle, & agere: & tunc sicut non velle, & non agere, cum tempus fuerit, est voluntarium; ita etiam non considerare.

ARTICULUS. IV. 44

Utrum violentia voluntati possit inferri.

I. quest. LXXXII. art. 1. cor. & ad 1. & IV. dist. XXIX. art. 1. & ver. quest. LXXXI. art. 5. & 8. & quest. XXIV. art. 4. & Rom. VI. lect. 4.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod voluntati possit violentia inferri. Unumquodque enim potest cogi à potentiori. Sed aliquid est (a) humana voluntas potentius, scilicet Deus. Ergo saltem ab eo cogi potest.

2. Præterea. Omne passivum cogitur à suo activo quando immutatur ab eo. Sed voluntas est vis passiva: est enim movens motum, ut dicitur in III. de Anima (text. 54.)

(a) Ita codd. & veteri passim. Al. humanæ voluntati. (b) In edit. Rom. deest. humanam.

Cum ergo aliquando moveatur à suo activo, videtur quod aliquando cogatur.

3. Præterea. Motus violentus est qui est contra naturam. Sed motus voluntatis aliquando est contra naturam, ut patet de motu voluntatis ad peccandum, qui est contra naturam, ut Damascenus dicit (IV. orth. Fid. cap. xx1.) Ergo motus voluntatis potest esse coactus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in V. de civit. Dei (cap. x.) quod, si aliquid fit voluntarie, non fit ex necessitate. Omne autem coactum fit ex necessitate. Ergo quod fit ex voluntate, non potest esse coactum. Ergo voluntas non potest cogi ad agendum.

Respondeo dicendum, quod duplex est actus voluntatis: unus quidem qui est ejus immediate, velut ab ipsa elicitus, scilicet velle; alius qui est actus voluntatis à voluntate imperatus, & mediante alia potentia exercitus, ut ambulare, & loqui; qui à voluntate imperantur, exercentur autem mediante potentia motiva.

Quantum igitur ad actus à voluntate imperatos; voluntas violentiam pati potest, in quantum per violentiam exteriora membra impediri possunt ne imperium voluntatis exequantur.

Sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri. Et huius est ratio, quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quædam procedens ab interiori principio cognoscente, sicut appetitus naturalis est quædam inclinatio ab interiori principio, & sine cognitione: quod autem est coactum, vel violentum, est ab exteriori principio. Unde contra rationem ipsius actus voluntatis est quod sit coactus, vel violentus; sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis, vel motus lapidis, quod feratur sursum: potest enim lapis per violentiam ferri sursum; sed quod iste motus violentus fit ex ejus naturali inclinatione, esse non potest. Similiter etiam potest homo per violentiam trahi; sed quod hoc fit ex ejus voluntate, repugnat rationi violentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus, qui est potentior quam voluntas humana, potest potentior (b) humanam movere, secundum illud Proverb. XXI. 1. *Cor Regis in manu Dei est*; & quocumque voluerit, inclinabit illud. Sed si hoc esset per violentiam, jam non esset cum actu voluntatis; nec ipsa voluntas moveretur, sed aliquid contra voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod non semper est motus violentus quando passivum immutatur à suo activo; sed quando hoc fit contra interiorem inclinationem passivi: aliquando omnes alterationes, & generationes simplicium corporum essent innaturales, & violentæ.

sed sunt autem naturales propter naturalem aptitudinem interiorem materie, vel subiecti ad talem dispositionem. Et similiter quando voluntas moveatur ab appetibili secundum propriam inclinationem, non est motus violentus, sed voluntarius.

Ad tertium dicendum, quod id in quod voluntas tendit peccando, etsi sit malum, & contra rationalem naturam secundum rei veritatem, apprehenditur tamen ut bonum; (a) & conveniens naturæ; in quantum est conveniens homini secundum aliquam delectationem sensus; vel secundum aliquem habitum corruptum.

ARTICULUS V. 45

Utrum violentia causet involuntarium.

Sup. art. 4. cor. & inf. art. 6. ad 1. & q. LXXXII. art. 6. cor. & 2. quest. LXXXVIII. art. 6. ad 1. & mal. quest. VI.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod violentia non causet involuntarium. Voluntarium enim, & involuntarium secundum voluntatem dicuntur. Sed voluntati violentia inferri non potest, ut ostensum est (art. præc.) Ergo violentia involuntarium causare non potest.

2. Præterea. Id quod est involuntarium, est cum tristitia, ut Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. xx1.) & Philosophus (III. Eth. cap. 1.) dicunt. Sed aliquando patitur aliquis violentiam, nec tamen indetristatur. Ergo violentia non causat involuntarium.

3. Præterea. Id quod est à voluntate non potest esse involuntarium. Sed aliqua violentia sunt à voluntate, sicut cum aliquis cum corpore gravi sursum ascendit, & sicut cum aliquis inflectit membra contra naturalem eorum flexibilitatem. Ergo violentia non causat involuntarium.

Sed contra est quod Philosophus, & Damascenus dicunt (locis in arg. 2. cit.) quod aliquid est involuntarium per violentiam.

Respondeo dicendum, quod violentia directe opponitur voluntario, sicut etiam & naturali. Commune est enim voluntario, & naturali quod utrumque sit à principio extrinseco; violentum autem est à principio intrinseco.

Et propter hoc sicut in rebus quæ cognitione carent, violentia aliquid facit contra naturam; ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra voluntatem: quod autem est contra naturam, dicitur esse innaturales.

S. T. Op. Tom. II.

(a) Ita codd. Alcan. Camera Alique, ex quibus editi passim. Edit. Rom. Duacensis, Colonicensis & conveniens homini secundum aliquam delectationem &c. intermedia omisit.

& similiter quod est contra voluntatem, dicitur esse involuntarium. Unde violentia involuntarium causat.

Ad primum ergo dicendum, quod involuntarium voluntario opponitur. Dicitur autem supra (art. præc.) quod voluntarium dicitur non solum actus qui est immediate ipsius voluntatis, sed etiam actus à voluntate imperatus. Quantum igitur ad actum qui est immediate ipsius voluntatis, ut supra dictum est (art. præc.) violentia voluntati inferri non potest; sed quantum ad actum imperatum voluntas potest pati violentiam: & quantum ad hunc actum violentia involuntarium facit.

Ad secundum dicendum, quod sicut naturale dicitur quod est secundum inclinationem nature; ita voluntarium dicitur quod est secundum inclinationem voluntatis. Dicitur autem aliquid naturale dupliciter. Uno modo quia est à natura sicut à principio activo, sicut calefacere est naturale igni. Alio modo secundum principium passivum, quia scilicet est innata inclinatio ad recipiendum actionem à principio extrinseco; sicut motus cæci dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem cælestis corporis ad talem motum, licet movens sit voluntarium. Et similiter voluntarium potest aliquid dici dupliciter. Uno modo secundum actionem, puta cum aliquis vult aliquid agere. Alio modo secundum passionem, scilicet cum aliquis vult pati ab alio. Unde cum actio inferatur ab alio exteriori, manent in eo qui patitur voluntate patiendo, non est simpliciter violentum: quia licet ille qui patitur, non conferat agendo, conferat tamen volendo pati: unde non potest dici involuntarium.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in VIII. Physicæ (text. 27.) motus animalis, quo intermedium movetur animal contra naturalem inclinationem corporis, etsi non sit naturalis corpori, est tamen quoddammodo naturalis animali; cui naturale est quod secundum appetitum moveatur: & ideo hoc non est violentum simpliciter, sed secundum quid. Et similiter est dicendum cum aliquis inflectit membra contra naturalem dispositionem: hoc enim est violentum secundum quid; scilicet quantum ad membrum particulare, non tamen simpliciter quantum ad ipsum hominem.

F. AR.

ARTICULUS VI. 46
Utrum metus causet involuntarium simpliciter.

Inf. arti. 7. ad 1. & 2. & IV. dist. xxxix. quæst. 1. arti. 2. & quodlibet. arti. 10. & II. Corinthe. cap. 13. com. 3. & III. Ethic. com. 2. & 4. fin.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod metus causet involuntarium simpliciter. Sicut enim violentia est respectu ejus quod contrariatur presenti aliter voluntati; ita metus est respectu futuri mali; quod repugnat voluntati. Sed violentia causat involuntarium simpliciter. Ergo & metus involuntarium simpliciter causat.

2. Præterea. Quod est secundum se tale, quolibet addito remanet tale; sicut quod secundum se est calidum, cuiuscumque conjungatur, nihilominus est calidum ipso manente. Sed illud quod per metum agitur, secundum se est involuntarium. Ergo etiam adveniente metui est involuntarium.

3. Præterea. Quod sub conditione tale est, secundum quid est tale; quod autem absque conditione est tale, simpliciter est tale: sicut quod est necessarium ex conditione, est necessarium secundum quid; quod autem est necessarium absolute, est necessarium simpliciter. Sed id quod per metum agitur, est involuntarium absolute; non est autem involuntarium, nisi sub conditione, scilicet ut vitetur malum quod timetur. Ergo id quod per metum agitur, est simpliciter involuntarium.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit (vel Nemesius Lib. de nat. hom. cap. xxx.) & etiam Philosophus (Lib. III. Eth. cap. 1. non procul à princ.) quod *hujusmodi quæ per metum aguntur, sunt magis voluntaria quam involuntaria.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in III. Eth. (ibid.) & idem dicit Gregorius Nyssenus in Lib. suo de homine (ibid.) *hujusmodi quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario, & involuntario.* Id enim quod per metum agitur, in se consideratum non est voluntarium; sed fit voluntarium in causa, scilicet ad vitandum malum quod timetur.

Sed si quis recte consideret, magis sunt hujusmodi voluntaria quam involuntaria: sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria autem secundum quid. Unumquodque enim simpliciter esse dicitur, secundum quod est in actu; secundum autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid. Hoc autem quod per metum agitur, secundum hoc est in actu, secundum quod

fit. Cum enim actus in singularibus sint, singulare autem, in quantum hujusmodi, est hic & nunc; secundum hoc id quod fit, est in actu, secundum quod est hic & nunc, & sub aliis conditionibus individualibus. Sic autem hoc quod fit per metum, est voluntarium, in quantum scilicet est hic & nunc, prout fecisset in hoc casu esse impedimentum majoris mali, quod timebatur; sicut projectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis propter timorem periculi: unde manifestum est quod simpliciter voluntarium est: unde & competit ei ratio voluntarij, quia principium ejus est intra. Sed quod accipitur id quod per metum fit ut extra hunc casum existens, prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundum rationem tantum: & ideo est involuntarium secundum quid, id est prout consideratur extra hunc casum existens.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ aguntur per metum, & per vim, non solum differunt secundum præsens, & futurum, sed etiam secundum hoc quod in eo quod agitur per vim, voluntas non consentit, sed omnino est contra motum voluntatis; sed id quod per metum agitur, fit voluntarium ideo est, quia motus voluntatis fertur in id, licet non propter seipsum, sed propter aliud, scilicet ad repellendum malum quod timetur. Sufficit enim ad rationem voluntarij quod fit propter aliud voluntarium. Voluntarium enim est non solum quod propter seipsum volumus, ut finem, sed etiam quod propter aliud volumus, ut proper finem. Patet ergo quod in eo quod per vim agitur, voluntas interior nihil agit; (a) sed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit. Et ideo, ut Gregorius Nyssenus dicit (loc. sup. cit.) ad excludendum ea quæ per metum aguntur, in definitione violenti non solum dicitur, quod *violens est cuius principium est extra*, sed additur (b) *nihil consentiente vim passio*: quia ad id quod agitur per metum, voluntas timens aliquid consentit.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ absolute dicuntur, quolibet addito, remanent talia, sicut calidum, & album; sed ea quæ relative dicuntur, variantur secundum comparationem ad diversa: quod enim est magnum comparatum huic, est parvum comparatum alteri. Voluntarium autem dicitur aliquid, non solum propter se quasi absolute, sed etiam propter aliud quasi relative. Et ideo nil prohibet aliquid quod de se non esset voluntarium, alteri comparatum fieri voluntarium per comparationem (c) ad aliud.

Ad tertium dicendum, quod illud quod per metum agitur, absque conditione est

(a) Ita codic. Alcan. & Camera cum Nicolajo. Edit. Rom. & Pat. expungunt ex textu sed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit. (b) Perperam editio Duacensis, aliquid nullam. (c) An ad illud? an vero redundat per comparationem ad aliud?

voluntarium, id est secundum quod actu agitur; sed involuntarium est sub conditione, id est si talis metus non immineret. Unde secundum illam rationem magis potest concludi oppositum.

ARTICULUS VII. 57

Utrum concupiscentia causet involuntarium.

2. 2. quæst. cxlvi. arti. 1. cor. & II. Eth. le. 3. com. 5. & le. 4.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia causet involuntarium. Sicut enim metus est quedam passio, ita & concupiscentia. Sed metus causat quodammodo involuntarium. Ergo etiam concupiscentia.

2. Præterea. Sicut per timorem timidus agit contra id quod proponebat, ita incontinens propter concupiscentiam. Sed timor aliquo modo causat involuntarium. Ergo & concupiscentia.

3. Præterea. Ad voluntarium requiritur cognitio. Sed concupiscentia corrumpit cognitionem; dicit enim Philosophus in VI. Ethicor. cap. v. quod delectatio, sive concupiscentia delectationis corrumpit estimationem prudentiæ. Ergo concupiscentia causat involuntarium.

Sed contra est quod Damascenus dicit, Lib. II. Fid. orth. cap. xxiv. *Involuntarium est misericordia, vel indulgentia dignum, & cum tristitia agitur.* Sed neutrum horum competit ei quod per concupiscentiam agitur. Ergo concupiscentia non causat involuntarium.

Respondeo dicendum, quod concupiscentia non causat involuntarium. Sed magis facit aliquid voluntarium. Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo quod voluntas in id fertur: per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscit: & ideo concupiscentia magis facit ad hoc quod aliquid fit voluntarium, quam quod fit involuntarium.

Ad primum ergo dicendum, quod timor est de malo, concupiscentia autem respicit bonum; malum autem secundum se contrariatur voluntati, sed bonum est voluntati consonum. Unde magis se habet timor ad causandum involuntarium quam concupiscentia.

Ad secundum dicendum, quod in eo qui per metum aliquid agit, manet repugnancia voluntatis ad id quod agitur, secundum quod in se consideratur; sed in eo qui agit aliquid per concupiscentiam, sicut est incontinens, non manet prior voluntas, quæ repudiabat illud quod concupiscitur; sed mutatur ad volendam id quod prius repudiabat. Et ideo quod per metum agitur, quodam

modo est involuntarium; sed quod per concupiscentiam agitur, nullo modo. Nam incontinens concupiscentia agit contra id quod prius proponebat, non autem contra quod nunc vult; sed timidus agit contra id quod etiam nunc secundum se vult.

Ad tertium dicendum, quod si concupiscentia totaliter cognitionem auferret, sicut contingit in illis qui propter concupiscentiam sunt amentes, sequeretur quod concupiscentia voluntarium tolleretur; nec tamen proprie esset ibi involuntarium: quia in his quæ usum rationis non habent, neque voluntarium est, neque involuntarium. Sed quandoque in his quæ per concupiscentiam aguntur, non totaliter tollitur cognitio: quia non tollitur potestas cognoscendi, sed solum consideratio actualis in particulari agibili; & tamen hoc ipsum est voluntarium, secundum quod voluntarium dicitur quod est in potestate voluntatis, ut non agere, & non velle; similiter autem & considerare: potest enim voluntas passioni resistere, ut infra dicitur, quæst. lxxvii. arti. 6. & 7.

ARTICULUS VIII. 48

Utrum ignorantia causet involuntarium.

Inf. quæst. xix. arti. 6. cor. & quæst. lxxvii. arti. 3. & 4. & I. dist. xxxix. quæst. 1. arti. 1. ad 3. & dist. xlvi. arti. 1. ad 2. & mal. quæst. lvi. arti. 8. cor.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod ignorantia non causet involuntarium. Involuntarium enim veniam meretur, ut Damascenus dicit, Lib. II. orth. Fid. cap. xxiv. Sed interdum quod per ignorantiam agitur, veniam non meretur, secundum illud I. ad Corinth. xiv. 38. *Si quis ignorat, ignorabitur.* Ergo ignorantia non causat involuntarium.

2. Præterea. Omne peccatum est cum ignorantia, secundum illud Prov. xiv. 22. *Errant qui operantur malum.* Si igitur ignorantia involuntarium causaret, sequeretur quod omne peccatum esset involuntarium: quod est contra Augustinum dicentem, Lib. I. Retract. cap. xv. cir. med. quod *omne peccatum est voluntarium.*

3. Præterea. Involuntarium cum tristitia est, ut Damascenus dicit (loc. sup. cit.) Sed quedam ignorantanter aguntur, & sine tristitia; puta si aliquis occidit hostem, quem querit occidere putans occidere eum. Ergo ignorantia non causat involuntarium.

Sed contra est quod Damascenus (loc. hinc dicto) & Philosophus (III. Eth. cap. 1.) dicunt, quod *involuntarium quoddam est per ignorantiam.* Respondeo dicendum, quod ignorantia

habet causare involuntarium ea ratione quæ privat cognitionem quæ præexigitur ad voluntarium ut supra dictum est (art. 2. hujus quæst.) non tamen qualibet ignorantia hujusmodi cognitionem privat.

Et ideo sciendum, quod ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis: uno modo concomitantem, alio modo consequenter, tertio modo antecedenter. Concomitantem quidem, quando ignorantia est de eo quod agitur; tamen etiam sciretur, nihilominus ageretur. Tunc enim ignorantia non inducit ad volendum ut hoc fiat; sed accidit simul esse aliquid factum, & ignoratum; sicut in exemplo posito, scilicet cum aliquis vellet quidem occidere hostem, sed ignorans occidit eum, putans occidere cervum. Et talis ignorantia non facit involuntarium, ut Philosophus dicit (loc. prox. cit.) quia non causat aliquid quod sit repugnans voluntati; sed facit non voluntarium, quia non potest esse actu voluntatum quod ignoratum est.

Consequenter autem se habet ignorantia ad voluntatem, in quantum ipsa ignorantia est voluntaria: & hoc contingit dupliciter, secundum duos modos voluntarii supra positos, art. 3. hujus quæst. ad 1. Uno modo quia actus voluntatis fertur in ignorantiam; sicut cum aliquis ignorare vult, vel ut excusationem peccati habeat, vel ut non retrahatur à peccando, secundum illud Job. xxxi. 14. *Scientiam viarum tuarum nolimus*: & hæc dicitur ignorantia afflictata. Alio modo dicitur ignorantia voluntaria ejus quod quis potest scire, & debet: sic enim non agere, & non velle voluntarium dicitur, ut supra dictum est (art. 3. huj. quæst.) Hoc igitur modo dicitur ignorantia, sive cum aliquis actu non considerat quod considerare potest, & debet, quæ est ignorantia male electionis, vel ex passione, vel ex habitu proveniens; sive cum aliquis notitiam quam debet habere, non curat acquirere, & secundum hunc modum ignorantia universalium juris, quæ quis scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proveniens. Cum autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, non potest causare simpliciter involuntarium; causat tamen secundum quid involuntarium, in quantum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientia præsentem.

Antecedenter autem se habet ad voluntatem ignorantia; quando non est voluntaria, & tamen est causa volendi quod alias non veller; sicut cum aliquis homo ignorat aliquam circumstantiam actus, quam non tenebatur scire, & ex hoc aliquid agit, quod non faceret, si sciret: puta enim aliquis diligenter adhibita nesciens aliquem transire per

viam, proijcit sagittam, qua interfecit transeuntem: & talis ignorantia causat involuntarium simpliciter.

Et per hoc patet responso ad objecta. Nam prima ratio procedit de ignorantia eorum quæ quis tenetur scire; secunda autem de ignorantia electionis, quæ quodammodo est voluntaria, ut dictum est, in cor. art. Tertia vero de ignorantia quæ concomitantem se habet ad voluntatem.

QUÆSTIO VII.

De circumstantiis humanorum actuum,

in quatuor articulis divisa.

D E inde considerandum est de circumstantiis humanorum actuum: & circa hoc queruntur quatuor.

Primo, quid sit circumstantia.

Secundo, utrum circumstantiæ sint circa humanos actus attendendæ à Theologo.

Tertio, quot sint circumstantiæ.

Quarto, quæ sunt in eis principaliores.

ARTICULUS I.

Utrum circumstantia sit accidentis actus humani.

Infr. art. 3. cor. & quæst. xviii. art. 3. & IV. dist. xvi. quæst. 111. art. 1. quæst. 1. & mal. quæst. 11. art. 4. ad 5. & art. 5. in corp. & III. Eth. lect. 5. con.

2. fin.

AD primum sic proceditur. Videtur quod circumstantia non sit accidentis actus humani, dicit enim Tullius in Rhetoricis (quid simile habet I. de Invent.) quod circumstantia est per quam argumentationi auctoritatem, & firmamentum adiungit oratio. Sed oratio dat firmamentum argumentationi præcipue ad hæc (a) quæ sunt de substantia rei, ut definitio, genus, species, & alia hujusmodi, à quibus etiam Tullius, in Topicis ad Trebat. orationem argumentari docet. Ergo circumstantia non est accidentis humani actus.

2. Præterea. Accidentis proprium est inesse. Quod autem circumstat, non inest, sed magis est extra. Ergo circumstantia non sunt accidentia humanorum actuum.

3. Præterea. Accidentis non est accidens. Sed ipsi humani actus sunt quædam accidentia. Non ergo circumstantiæ sunt accidentia actuum.

Sed contra. Particulares conditiones cujuslibet rei singularis dicuntur accidentia individuantia ipsam. Sed Philosophus in III. Ethic. cap. 1. ante med. circumstantias nominat particularias, id est particulares singularum actuum conditiones. Ergo circumstantiæ sunt accidentia individualia humanorum actuum.

Ref-

(a) Ita cod. Alcan. Garcia, Nicolajus, & edit. Patav. Edit. Retm. quæ sunt subiecta rei.

Respondeo dicendum, quod quia nomina, secundum Philosophum, Lib. I. Peribet. cap. 1. sunt signa intellectuum, necesse est quod secundum processum intellectivæ cognitionis sit etiam nominationis processus. Procedit autem nostra cognitio intellectualis à notioribus ad minus nota: & ideo apud nos à notioribus nomina transferuntur ad significandum res minus notas. Et inde est quod, sicut dicitur in X. Metaphys. tex. 13. & 14. ab his quæ sunt secundum locum, processit nomen distantia ad omnia contraria: & similiter nominibus pertinentibus ad motum localem utitur ad significandum alios motus, eo quod corpora, quæ loco circumferuntur, sunt in proximo nobis nota. Et inde est quod nomen circumstantia ab his quæ in loco sunt, derivatur ad actus humanos.

Dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est quidem extrinsecum à re, tamen attingit ipsam, vel appropinquat ei secundum locum. Et ideo quæcumque conditiones sunt extra substantiam actus, & tamen attingunt aliquo modo actum humanum, circumstantiæ dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei, ad rem ipsam pertinens, accidens ejus dicitur. Unde circumstantiæ actuum humanorum accidentia eorum dicendæ sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod oratio quidem dat firmamentum argumentationi primo ex substantia actus, secundario vero ex his quæ circumstant actum: sicut primo acculabilis redditur aliquis ex hoc quod homicidium fecit; secundario vero ex hoc quod dolo fecit, vel propter lucrum, vel in tempore, vel in loco sacro, aut aliquid hujusmodi. Et ideo signanter dicit, quod per circumstantiam oratio argumentationi firmamentum adiungit, quasi secundario.

Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur accidens aliquid dupliciter: uno modo quia inest ei, sicut album dicitur accidens Socratis; alio modo quia est simul cum eo in eodem subiecto, sicut dicitur, quod album accidit musico, in quantum conveniunt, & quodammodo se contingunt in uno subiecto. Et per hunc modum dicuntur circumstantiæ accidentia actuum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, in solut. præc. accidens dicitur accidens accidere propter convenientiam in subiecto. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo secundum quod duo accidentia comparantur ad unum subiectum absque aliquo ordine, sicut album, & musicum ad Socratem; alio modo cum aliquo ordine, puta quia subiectum recipit in unum accidens alio mediante, sicut corpus recipit colorem mediante superficie: & sic unum accidens dicitur etiam alteri inesse, dicitur enim colorem esse in superficie. Utro-

que autem modo circumstantiæ se habent ad actus: nam aliqua circumstantiæ ordinatæ ad actum pertinent ad agentem non mediante actu, puta locus, & conditio personæ; alique vero mediante ipso actu, sicut modus agendi.

ARTICULUS II.

Utrum circumstantiæ humanorum actuum sint considerandæ à Theologo.

IV. dist. xvi. quæst. 111. art. 1. quæst. 1. ad 2. & quæst. 2. cor.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod circumstantiæ humanorum actuum non sint considerandæ à Theologo. Non enim considerantur à Theologo actus humani, nisi secundum quod sunt aliquales, id est boni, vel mali. Sed circumstantiæ non videntur posse facere actus aliquales: quia nihil qualificatur, formaliter loquendo, ab eo quod est extra ipsum, sed ab eo quod in ipso est. Ergo circumstantiæ actuum non sunt à Theologo considerandæ.

2. Præterea. Circumstantiæ sunt accidentia actuum. Sed uni infinita accidunt; & ideo, ut dicitur in VI. Metaph. tex. 4. *nulla ars, vel scientia est circa ens per accidens, nisi sola philosophica*. Ergo Theologus non habet considerare circumstantias humanorum actuum.

3. Præterea. Circumstantiarum consideratio pertinet ad Rhetorem. Rhetorica autem non est pars Theologiæ. Ergo consideratio circumstantiarum non pertinet ad Theologum. Sed contra. Ignorantia circumstantiarum causat involuntarium, ut Damascenus, Lib. II. ort. Fid. cap. xxiv. & Gregorius Nyssenus, vel Nemesius. Lib. de nat. hom. cap. xxxi. dicunt. Sed involuntarium excusat à culpa, cuius consideratio pertinet ad Theologum. Ergo & consideratio circumstantiarum ad Theologum pertinet.

Respondeo dicendum, quod circumstantiæ pertinent ad considerationem Theologi triplici ratione.

Primo quidem quia Theologus considerat actus humanos, secundum quod per eos homo ad beatitudinem ordinatur: omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini; actus autem proportionatum fini secundum commensurationem quandam, quæ fit per debitas circumstantias. Unde consideratio circumstantiarum ad Theologum pertinet.

Secundo quia Theologus considerat actus humanos, secundum quod in eis inventur bonum, & malum, melius, & pejus: & hoc diversificatur secundum circumstantias, ut infra patebit, quæst. xviii. art. 10. & 11. & quæst. lxxiii. art. 7.

Tertio quia Theologus considerat actus

humanos, secundum quod sunt meritorii, vel demeritorii, quod convenit actibus humanis; ad quod requiritur quod sint voluntarii. Actus autem humanus iudicatur voluntarius, vel involuntarius secundum cognitionem, vel ignorantiam circumstantiarum, ut dictum est, in arg. *Sed contra*. Et ideo consideratio circumstantiarum pertinet ad Theologum.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum ordinatum ad finem dicitur utile, quod importat relationem quamdam. Unde Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. vi. circa princ.) quod in ad aliquid bonum est utile. In his autem quæ ad aliquid dicuntur, denominatur aliquid non solum ab eo quod inest, sed etiam ab eo quod extrinsecus adjacet; ut patet in dextro, & sinistro, æquali, & inæquali, & similibus. Et ideo cum bonitas actuum sit, inquantum sunt utiles ad finem, nihil prohibet eos bonos, vel malos dici secundum proportionem ad aliqua quæ exterius adjacent.

Ad secundum dicendum, quod accidentia quæ omnino per accidens se habent, relinquuntur ab omni arte propter eorum incertitudinem, & infinitatem. Sed talia accidentia non habent rationem circumstantiæ: quia, ut dictum est, art. præc. sic circumstantiæ sunt extra actum, quod tamen actum aliquo modo contingunt ordinatæ ad ipsum. Accidentia autem per se cadunt sub arte.

Ad tertium dicendum, quod consideratio circumstantiarum pertinet ad Moralem, & Politicum, & ad Rhetorem. Ad Moralem quidem, prout secundum eas invenitur, vel prætermittitur medium virtutis in humanis actibus, & passionibus: ad Politicum autem, & Rhetorem, secundum quod ex circumstantiis actus redduntur laudabiles, vel vituperabiles, excusabiles, vel accusabiles. Diversimode tamen: nam quod Rhetor persuadet, Politicus dijudicat; ad Theologum autem, cui omnes aliæ artes deserviunt, pertinet omnibus modis prædictis. Nam ipse habet considerationes de actibus virtuosis, & vitiis cum Morali; & considerat actus, secundum quod merentur poenam, vel præmium, cum Rhetore, & Politico.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter enumerentur circumstantiæ in III. Ethicorum.

IV. dist. xvi. quæst. 111. art. 1. quæst. 2. & 3. & mal. quæst. 11. art. 6.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter circumstantiæ numerentur in III. Ethic. cap. 1. à med. Circum-

(a) Ita emendat Garcia ex Conrado, quem sequuntur editi passim. Cod. Alcan. & edit. Romæ ex substantia.

stantia enim actus dicitur quod exterius se habet ad actum. Huiusmodi autem sunt tempus, & locus. Ergo solæ duæ sunt circumstantiæ, scilicet quando, & ubi.

2. Præterea. Ex circumstantiis accipitur quid bene, vel male fiat. Sed hoc pertinet ad modum actus. Ergo omnes circumstantiæ includuntur sub una, quæ est modus agendi.

3. Præterea. Circumstantiæ non sunt de substantia actus. Sed ad substantiam actus pertinere videntur causæ ipsius actus. Ergo nulla circumstantia debet sumi (a) ex causa ipsius actus. Sic ergo neque quis, neque propter quid, neque circa quid sunt circumstantiæ: nam quis pertinet ad causam efficientem propter quid ad finalem, circa quid ad materiale.

Sed contra est auctoritas Philosophi in III. Ethicor. loc. sup. cit.

Respondeo dicendum, quod Tullius in sua Rhetorica æquivalenter I. de Invent. assignat septem circumstantias, quæ hoc verum continentur:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Considerandum est enim in actibus, quis fecit, quibus auxiliis, vel instrumentis fecerit, quid fecerit, ubi fecerit, cur fecerit, quomodo fecerit, & quando fecerit. Sed Aristoteles in III. Ethic. loc. cit. addit aliam, scilicet circa quid, quæ à Tullio comprehenditur sub quid.

Et ratio hujus annumerationis sic accipi potest. Nam circumstantia dicitur quasi extra substantiam actus existens, ita tamen quod aliquo modo attingit ipsum. Contingit autem hoc fieri tripliciter: uno modo, inquantum attingit ipsum actum; alio modo, inquantum attingit causam actus; tertio modo, inquantum attingit effectum. Ipsum autem actum attingit vel per modum mensuræ, sicut tempus, & locus; vel per modum qualitatatis actus, sicut modus agendi. Ex parte autem effectus, ut cum consideratur quid aliquis fecerit. Ex parte vero causæ actus, quantum ad causam finalem, accipitur propter quid; ex parte autem causæ materialis, sive objecti accipitur circa quid; ex parte vero causæ agentis principalis accipitur quis egerit; ex parte vero causæ agentis instrumentalis accipitur quibus auxiliis.

Ad primum ergo dicendum, quod tempus, & locus circumstantiam actum per modum mensuræ; sed alia circumstantiam actum, inquantum attingunt ipsum quocumque alio modo extra substantiam ejus existentia.

Ad secundum dicendum, quod iste modus

us qui est bene, vel male, non ponitur circumstantia, sed consequens ad omnes circumstantias. Sed specialis circumstantia ponitur modus qui pertinet ad qualitatem actus; puta quod aliquis ambulat velociter, vel tarde; & quod aliquis percussit fortiter, vel remisse; & sic de aliis.

Ad tertium dicendum, quod illa conditio causæ, ex qua substantia actus dependet, non dicitur circumstantia, sed aliqua conditio adjuncta; sicut in objecto non dicitur circumstantia furti quod sit alienum; hoc enim pertinet ad substantiam furti; sed quod sit magnum, vel parvum: & similiter est de aliis circumstantiis, quæ accipiuntur ex parte aliam causarum. Non enim finis, qui dat speciem actus, est circumstantia, sed aliquis finis adjunctus; sicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis, non est circumstantia; sed si fortiter agat propter liberationem civitatis, (a) vel propter Christum, vel aliquid huiusmodi, (b) similiter etiam ex parte ejus quod est quid: nam quod aliquis perfundens aliquem aqua, abluat ipsum, non est circumstantia ablutiois; sed quod abluendo infrigidet, vel calefaciat, & sanet, vel noceat, hoc est circumstantia.

ARTICULUS IV.

Utrum sint principales circumstantiæ, propter quid, & ea in quibus est operatio.

IV. dist. xvi. quæst. 111. art. 2. quæst. 2. & dist. xxxiii. quæst. 1. art. 3. quæst. 2. ad 4. &

III. Ethic. loc. cit. 3. fin.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sint principales circumstantiæ propter quid, & ea in quibus est operatio, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 1. à med.). Ea enim in quibus est operatio, videntur esse locus, & tempus; quæ non videntur esse principalia inter circumstantias, cum sint maxime extrinsecæ ab actus. Ea ergo in quibus est operatio, non sunt principalissimæ circumstantiarum.

2. Præterea. Finis est extrinsecus rei. Non ergo videtur esse principalissima circumstantiarum.

3. Præterea. Principalissimum in unoquoque est causa ejus, & forma. Sed causa ipsius actus est persona agens; forma autem actus est modus ipsius. Ergo istæ duæ circumstantiæ videntur esse principalissimæ.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemes. lib. de nat. hom. cap. xxx 11) dicit, quod principalissimæ circumstantiæ sunt

(a) Ita edit. Patavi. Edit. Rom. & Nicolajus vel Tarrac. cum editis passim. Edit. Rom. cum aliis

cujus gratia agitur, & quid est quod agitur.

Respondeo dicendum, quod actus propria dicitur humani, sicut supra dictum est (quæst. 1. art. 1.) prout sunt voluntariæ. Voluntatis autem motivum, & objectum est finis.

Et ideo principalissima est omnium circumstantiarum illa quæ attingit actum ex parte finis, scilicet ejus gratia; secundaria vero quæ attingit ipsam substantiam actus, id est quid fecit.

Aliæ vero circumstantiæ sunt magis vel minus principales, secundum quod magis vel minus ad has appropinquant.

Ad primum ergo dicendum, quod per ea in quibus est operatio, Philosophus non intelligit tempus, & locum, sed ea quæ adjunguntur ipsi actui. Unde Gregorius Nyssenus (loc. sup. cit.) quædam exponens dictum Philosophi, loco ejus quod Philosophus dixit, in quibus est operatio, dicit quid agitur.

Ad secundum dicendum, quod finis est non sit de substantia actus, est tamen causa actus principalissima, inquantum movet agentem ad agendum. Unde & maxime actus moralis speciem habet ex fine.

Ad tertium dicendum, quod persona agens causa est actus, secundum quod movetur a fine; & secundum hoc principaliter ordinatur ad actum; aliæ vero conditiones persone non ita principaliter ordinantur ad actum. Modus etiam non est substantialis forma actus (hæc enim attenditur in actu secundum objectum, vel finem, & terminum.) sed est quasi quedam qualitatatis accidentalis.

QUÆSTIO VIII.

De voluntate, quorum sit ut volitorum.

in tres articulos divisæ.

Deinde considerandum est de ipsis actibus voluntatis in speciali: & primo de actibus qui sunt immediate ipsius voluntatis, velut à voluntate eliciti; secundo de actibus imperatis à voluntate. Voluntatis autem movetur & in finem, & in ea quæ sunt ad finem.

Primo igitur considerandum est de actibus voluntatis, quibus movetur in finem; & deinde de actibus ejus quibus movetur in ea quæ sunt ad finem. Actus autem voluntatis in finem videntur esse tres, scilicet velle, frui, & intendere. Primo ergo considerabimus de voluntate; secundo de fruitione; tertio de intentione.

Circa primum consideranda sunt tria. Primo quidem quorum voluntas sit. Secundo à quo moveatur. Tertio, quomodo moveatur.

(a) Circa primum consideranda sunt tria. Primo quidem quorum voluntas sit. Secundo à quo moveatur. Tertio, quomodo moveatur.

Crea primum queruntur tria.
Primo, utrum voluntas sit tantum boni.
Secundo, utrum sit tantum finis, an etiam eorum quæ sunt ad finem.
Tertio, si est aliquo modo eorum quæ sunt ad finem, utrum uno motu moveatur in finem, & in ea quæ sunt ad finem.

ARTICULUS I. 53
Utrum voluntas sit tantum boni.

I. P. quæst. xvi. art. 9. corp. & I. dist. xlvi. art. 2. ad 2. & II. dist. lvi. quæst. iv. ad 2. & IV. dist. xlix. quæst. i. art. 3. quæst. i. corp. & I. cont. cap. xcvi. §. 2. & ver. q. xiv. art. 2. cor.

AD primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non tantum sit boni. Eadem enim est potentia oppositorum, sicut visus albi, & nigri. Sed bonum & malum sunt opposita. Ergo voluntas non solum est boni, sed etiam mali.

2. Præterea. Potentiæ rationales se habent ad opposita profuenda, secundum Philosophum (Lib. IX. Meth. text. 3.) Sed voluntæ est potentia rationalis: est enim in ratione, ut dicitur in III. de Anima (text. 42.) Ergo voluntas se habet ad opposita: non ergo tantum ad volendum bonum, sed etiam ad volendum malum.

3. Præterea. Bonum, & ens convertuntur. Sed voluntas non solum est entium, sed etiam non entium: volumus enim quandoque non ambulare, & non loqui; volumus etiam interdum quædam futura, quæ non sunt entia in actu. Ergo voluntas non tantum est boni.

Sed contra est quod Dionysius dicit in cap. de div. Nom. (sect. 9. & 22.) quod malum est præter voluntatem & quod omnia bonum appetunt.

Respondeo dicendum, quod voluntas est appetitus quidam rationalis: omnis autem appetitus non est nisi boni. Cujus ratio est, quia appetitus nihil aliud est quam quædam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile, & conveniens. Cum igitur omnis res, in quantum est ens, & substantia, sit quoddam bonum, necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum. Et inde est quod Philosophus dicit in I. Ethic. (in princ.) quod bonum est quod omnia appetunt. Sed considerandum est, quod cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem; appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus, seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re; ita

id in quod tendit appetitus animalis, vel voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni: & propter hoc Philosophus dicit in II. Physic. (text. 31.) quod finis est bonum, vel apparet bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod eadem potentia est oppositorum, sed non eodem modo se habet ad utrumque. Voluntas igitur se habet & ad bonum, & ad malum; sed ad bonum, appetendo ipsum; ad malum vero, fugiendo illud. Ipse ergo actualis appetitus boni vocatur voluntas, secundum quod voluntas nominatur adum voluntatis, sic enim nunc loquimur de voluntate; fuga autem mali magis dicitur voluntas. Unde sicut voluntas est boni, ita voluntas est mali.

Ad secundum dicendum, quod potentia rationalis non se habet ad quælibet opposita profuenda, sed ad ea quæ sub suo objecto convenienti continentur. Nam nulla potentia profequitur nisi suum convenientem objectum. Objectum autem voluntatis est bonum: unde ad illa opposita profuenda se habet voluntas quæ sub bono comprehenduntur; sicut moveri, & quietescere, loqui, & tacere, & alia hujusmodi: in utrumque enim horum fertur voluntas sub ratione boni.

Ad tertium dicendum, quod illud quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione: unde negotiationes, & privationes entia dicuntur rationis: per quem etiam modum futura, prout apprehenduntur, sunt entia. In quantum igitur voluntas hujusmodi entia, apprehenduntur sub ratione boni; & sic voluntas in ea tendit. Unde Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. 1. à princ.) quod carere malo habet rationem boni.

ARTICULUS II. 54

Utrum voluntas sit tantum finis, an etiam eorum quæ sunt ad finem.

Ver. quæst. xxiii. art. 3. ad 9.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas non sit eorum quæ sunt ad finem, sed tantum finis. Dicit enim Philosophus in III. Ethic. (cap. 11. quod voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem.

2. Præterea. Ad ea quæ sunt diversæ generis, diversæ potentiæ animæ ordinantur, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. 1. à med.) Sed finis, & ea quæ sunt ad finem, sunt in diverso genere boni: nam finis, qui est bonum honestum, vel delectabile, est in genere qualitatis, vel actionis; aut passionis; bonum autem, quod dicitur utile, quod est ad finem, est

est in ad aliquid, ut dicitur in I. Ethic. (cap. vi.) Ergo si voluntas est finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

3. Præterea. Habitus proportionantur potentiis, cum sint earum perfectiones. Sed in habitibus, qui dicuntur artes operativæ ad aliud pertinere finis, & ad aliud quod est ad finem; sicut ad gubernatorem pertinet usus navis, qui est finis ejus; ad navifactivam vero constructio navis, quæ est propter finem. Ergo cum voluntas sit finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

Sed contra est quia in rebus naturalibus per eandem potentiam aliquid petrantur media, & pertingit ad terminum. Sed ea quæ sunt ad finem, sunt quædam media, per quæ pervenitur ad finem sicut ad terminum. Ergo si voluntas est finis, ipsa etiam est eorum quæ sunt ad finem.

Respondeo dicendum, quod voluntas quandoque dicitur ipsa potentia qua volumus, quandoque autem ipse voluntatis actus.

Si ergo loquamur de voluntate, secundum quod nominat potentiam, sic se extendit & ad finem, & ad ea quæ sunt ad finem. Ad ea enim se extendit utraqueque potentia in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui objecti; sicut visus se extendit ad omnia quæcumque participant quocumque modo colorem. Ratio autem boni, quod est objectum potentiæ voluntatis, invenitur non solum in fine, sed etiam in his quæ sunt ad finem.

Si autem loquamur de voluntate, secundum quod nominat proprie actum, sic proprie loquendo est finis tantum. Omnis enim actus denominatus à potentia nominat simplicem actum illius potentiæ, sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiæ est in id quod est secundum se objectum potentiæ. Id autem quod est propter se bonum, & volitum, est finis: unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quæ sunt ad finem, non sunt bona, vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem: unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem: unde hoc ipsum quod in eis volit, est finis; sicut & intelligere proprie est eorum quæ secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum; eorum autem quæ cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi in quantum in eis ipsa principia considerantur. Sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. viii.)

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de voluntate, secundum quod proprie nominat simplicem actum voluntatis, non autem secundum quod nominat potentiam.

Ad secundum dicendum, quod ad ea quæ sunt diversæ generis, ex æquo se habentia, or-

To Opor. Tom II.

dinantur diversæ potentiæ; sicut sonus, & color sunt diversæ genera sensibilibus, ad quæ ordinantur auditus, & visus. Sed *visus*, & *honestum* non ex æquo se habent, sed sicut quod est secundum se, & secundum alterum. Hujusmodi autem semper referuntur ad eandem potentiam; sicut per potentiam visivam sentitur & color, & lux, per quam color videtur.

Ad tertium dicendum, quod non quicquid diversificat habitum, diversificat potentiam. Habitus enim sunt quædam determinationes potentiarum ad aliquos speciales actus. Et tamen quælibet ars operativa considerat & finem, & id quod est ad finem: nam ars gubernatoris considerat quidem finem ut quem operatur; id autem quod est ad finem, ut quod imperat; è contra vero navifactiva considerat id quod est ad finem, ut quod operatur. Et iterum in unaquaque arte operativa est & aliquis finis proprius, & aliquid quod est ad finem, quod proprie ad illam artem pertinet.

ARTICULUS III. 55

Utrum voluntas eodem actu moveatur in finem, & in id quod est ad finem.

Inf. quæst. xii. art. 4. cor. & III. dist. xiv. art. 2. quæst. 4. cor. & ver. quæst. 11. art. 24. cor. & ad 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod eodem actu voluntas feratur in finem, & in id quod est ad finem. Quia secundum Philosophum (III. Topic. cap. 11. in explicat. loci 22.) ubi est unum, propter alterum, ibi est unum tantum. Sed voluntas non vult id quod est ad finem nisi propter finem. Ergo eodem actu movetur in utrumque.

2. Præterea. Finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, sicut lumen est ratio visionis colorum. Sed eodem actu videtur lumen, & color. Ergo idem est motus voluntatis quo vult finem, & ea quæ sunt ad finem.

3. Præterea. Idem numero motus naturalis est qui per media tendit ad ultimum. Sed ea quæ sunt ad finem, comparantur ad finem sicut media ad ultimum. Ergo idem motus voluntatis est quo voluntas fertur in finem, & in ea quæ sunt ad finem.

Sed contra. Actus diversificantur secundum objecta. Sed diversæ species boni sunt finis, & id quod est ad finem, quod dicitur utile. Ergo non eodem actu voluntas fertur in finem, & in ea quæ sunt ad finem.

Respondeo dicendum, quod cum finis sit secundum se volitum, id autem quod est ad finem, in quantum hujusmodi, non sit volitum

G. tum

tum nisi propter finem; manifestum est quod voluntas potest ferri in finem, in quantum huiusmodi, sine hoc quod feratur in ea quæ sunt ad finem. Sed in ea quæ sunt ad finem, in quantum huiusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur; uno modo absolute secundum se; alio modo sicut (a) in rationem volendi ea quæ sunt ad finem.

Manifestum est ergo quod unus & idem motus voluntatis est quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, & in ipsa quæ sunt ad finem.

Sed alius actus est quo fertur in ipsum finem absolute, & quandoque præcedit tempore; sicut cum aliquis primo vult sanitatem, & postea deliberans quomodo possit sanari, vult conducere medicum, ut sanetur. Sic etiam & circa intellectum accidit. Nam primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se, postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus propter principia.

Ad primum ergo dicendum; quod ratio illa procedit, secundum quod voluntas fertur in finem, ut est ratio volendi ea quæ sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quod quandoque videtur color, eodem actu videtur lumen; potest tamen videri lumen sine hoc quod videatur color: & similiter quandoque quis vult ea quæ sunt ad finem, vult eodem actu finem; non tamen è converso.

Ad tertium dicendum, quod in executione operis ea quæ sunt ad finem, habent se ut media, & finis ut terminus. Unde sicut motus naturalis interdum sistit in medio, & non pertingit ad terminum; ita quandoque operatur aliquis id quod est ad finem, & tamen non consequitur finem. Sed in volendo est è converso: nam voluntas per finem devenit ad volendum ea quæ sunt ad finem, sicut & intellectus devenit in conclusiones per principia, quæ media dicuntur. Unde intellectus aliquando intelligit medium, & ex eo non procedit ad conclusionem; & similiter voluntas aliquando vult finem, & tamen non procedit ad volendum id quod est ad finem.

Ad illud vero quod in contrarium obicitur, patet solutio per ea quæ supra dicta sunt (art. præc. ad 2.) Nam *utile*, & *beneficium* non sunt species boni ex æquo divisæ; sed se habent sicut *propter se*, & *propter alterum*. Unde actus voluntatis in unum potest ferri sine hoc quod feratur in alterum, sed non è converso.

(a) *Al.* in ratione,

QUÆSTIO IX.

De motivo voluntatis,

in sex articulis divisa.

DEinde considerandum est de motivo voluntatis: & circa hoc quaruntur sex.

Primo, utrum voluntas moveatur ab intellectu.

Secundo, utrum moveatur ab appetitu sensitivo.

Tertio, utrum voluntas moveat seipsam.

Quarto, utrum moveatur ab aliquo exteriori principio.

Quinto, utrum moveatur à corpore celesti.

Sexto, utrum voluntas moveatur à solo Deo sicut ab exteriori principio.

ARTICULUS I. 56

Utrum voluntas moveatur ab intellectu.

Inf. quæst. xvii. art. 1. & quæst. lxxxii. art. 4. & ver. quæst. xiv. art. 1. & 2. & quæst. xxii. art. 11. & mal. quæst. iv. art. 2. cor. & ad 13. & quæst. vi. cor. & ad 10. & 12.

AD primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur ab intellectu. Dicit enim Augustinus super illud Psalm. cxviii. *Concupivi anima mea desiderare justificationes tuas* (conc. viii. prope fin.), *Præ-* volat intellectus, sequitur tardus, aut nullus, affectus: scimus bonum, nec delectat agere. Hoc autem non esset, si voluntas ab intellectu moveretur: quia motus mobilis sequitur motionem moventis. Ergo intellectus non movet voluntatem.

2. Præterea. Intellectus se habet ad voluntatem ut demonstrans appetibile, sicut imaginatio demonstrat appetibile appetitui sensitivo. Sed imaginatio demonstrans appetibile, non movet appetitum sensitivum; immo quandoque ita nos habemus ad ea quæ imaginamur, sicut ad ea quæ in pictura nobis ostenduntur, ex quibus non movemur, ut dicitur in Lib. II. de Anima (text. 154.) Ergo neque est intellectus movet voluntatem.

3. Præterea. Idem respectu eisdem non est movens, & motum. Sed voluntas movet intellectum: intelligimus enim quando volumus. Ergo intellectus non movet voluntatem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. de Anima (text. 54.) quod *appetibile intellectum est movens non motum, voluntas autem est movens motum.*

Respondet dicendum, quod intantum aliquid indiget moveri ab aliquo, in quantum est in potentia ad plura: oportet enim ut id quod est in potentia, reductur in actum per aliquid

quid quod est actu; & hoc est moveri. Duplīciter autem aliqua vis animæ invenitur esse in potentia ad diversā: uno modo quantum ad agere; vel non agere; alio modo quantum ad agere hoc vel illud: sicut visus quandoque videt actu, & quandoque non videt; & quandoque videt album, & quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium, vel usum actus, & quantum ad determinationem actus: quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens; aliud autem est ex parte objecti, secundum quod specificatur actus.

Motio autem ipsius subiecti est ex agente aliquo. Et cum omne agens agit propter finem, ut supra ostensum est (quæst. 1. art. 2.) principium huius motionis est ex fine. Et inde est quod ars ad quam pertinet id quod est imperio artis ad quam pertinet id quod est ad finem; sicut gubernatoria ars imperat navigantibus, ut in II. Physic. (text. 25.) dicitur. Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est objectum voluntatis: & ideo ex hac parte voluntas movet potentiam animæ ad suos actus. Urimur enim aliis potentis, cum volumus. Nam fines, & perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quedam particularia bona. Semper autem ars, vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem, vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehenditur; sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei.

Sed objectum movet determinando actum ad modum principii formalis, à quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio à calore. Primum autem principium formale est ens, & verum universale, quod est objectum intellectus: & ideo isto modo motio intellectus movet voluntatem, sicut præsentans ei objectum suum.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate non habetur quod intellectus non movet, sed quod non movet ex necessitate.

Ad secundum dicendum, quod sicut imaginatio formæ sine estimatione convenientis, vel nocivi non movet appetitum sensitivum; ita nec apprehensio veri sine ratione boni, & appetibilis. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus, ut dicitur in III. de Anima (text. 46. & seq.)

Ad tertium dicendum, quod voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus: quia & ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono, ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad

determinationem actus, quæ est ex parte objecti, intellectus movet voluntatem, quia & ipsum bonum apprehenditur secundum quoddam speciale rationem comprehendam (sub universali ratione veri. Et sic patet quod non est idem movens, & motum secundum idem.

ARTICULUS II. 57

Utrum voluntas moveatur ab appetitu sensitivo.

Inf. art. 5. cor. & quæst. 2. art. 3. & quæst. lxxvii. art. 1. & ver. quæst. v. art. 10. cor. & quæst. xxii. art. 9. ad 3. & 6.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas ab appetitu sensitivo moveri non possit. Movens enim, & agens est præstantius patiente, ut Augustinus dicit XII. super Gen. ad lit. (cap. xvi. circa med.) Sed appetitus sensitivus est inferior voluntate, quæ est appetitus intellectivus; sicut sensus est inferior intellectu. Ergo appetitus sensitivus non movet intellectum.

2. Præterea. Nulla virtus particularis potest facere effectum universalem. Sed appetitus sensitivus est virtus particularis: consequitur enim particularem sensus apprehensionem. Ergo non potest causare motum voluntatis, qui est universalis, velut consequens apprehensionem universalem intellectus.

3. Præterea. Ut probatur in VIII. Physic. (text. 40.) movens non movetur ab eo quod movet, ut sit modo reciproca. Sed voluntas movet appetitum sensitivum, in quantum appetitus sensitivus obedit rationi. Ergo appetitus sensitivus non movet voluntatem.

Sed contra est quod dicitur Jacobi 1. 14. *Unusquisque tentatur à concupiscentia sua abstractus, & illeceus.* Non autem abstraheretur quis à concupiscentia, nisi voluntas ejus moveretur ab appetitu sensitivo, in quo appetitui est concupiscentia. Ergo appetitus sensitivus movet voluntatem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) id quod apprehenditur sub ratione boni, & convenientis, movet voluntatem per modum objecti. Quod autem aliquid videtur bonum, & convenientis, ex duobus contingit, scilicet ex conditione ejus quod proponitur, & ejus cui proponitur: convenientis enim secundum relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quod gustus diversimode dispositus non eodem modo accipit aliquid ut convenientis, & ut non convenientis. Unde Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. v. à med.) *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.*