

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 divise; 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.*

**D**einde 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.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur ab intellectu. Dicit enim Augustinus super illud Psalm. cxviii. *Concupivit 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. Duplīter autem aliqua vis animæ invenitur esse in potentia ad diversa: 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 ad imperio artem 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 motionis 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. 4. art. 10. cor. & quæst. xxii. art. 9. ad 3. & 6.*

**A**D 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. 21. 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.*

Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem: unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur ei extra passionem existentem; sicut irato videtur bonum quod non videtur quieto: & per hunc modum ex parte objecti appetitus sensitivus movet voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, id quod est simpliciter, & secundum se præstantius, quoad aliquid esse debilius. Voluntas igitur simpliciter præstantior est quam appetitus sensitivus; sed quoad illum in quo passio dominatur, in quantum subjacet passioni, præminet appetitus sensitivus.

Ad secundum dicendum, quod actus, & electiones hominum sunt circa singularia: unde ex hoc ipso quod appetitus sensitivus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc quod per ipsum sic disponatur homo, ut ei aliquid videatur sic, vel aliter circa singularia.

Ad tertium dicendum, quod sicut Philosophus dicit in I. Polit. (cap. 311. post med.) ratio in qua est voluntas, movet suo imperio irascibilem, & concupiscibilem; non quidem despotico principatu, sicut movetur servus a domino; sed principatu regali, seu politico, sicut liberi homines reguntur a gubernante, qui tamen possunt contra movere. Unde & irascibilis, & concupiscibilis possunt in contrarium movere voluntatem: & sic nihil prohibet voluntatem aliquando ab eis moveri.

## ARTICULUS III. 58

*Utrum voluntas moveat seipsam.*

*Ver. quest. xxii. art. 9. cor. & ad 1. & mal. quest. 111. art. 3. & quest. vi. cor. & ad 4.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveat seipsam. Omne enim movens in quantum huiusmodi, est in actu; quod autem movetur, est in potentia: nam motus est actus existentis in potentia, in quantum huiusmodi. Sed non est idem in potentia, & in actu respectu eiusdem. Ergo nihil movet se ipsum: neque ergo voluntas seipsam movere potest.

2. Præterea. Mobile movetur ad præsentiam moventis. Sed voluntas semper sibi est præsens. Si ergo seipsam moveret, semper moveretur: quod patet esse falsum.

3. Præterea. Voluntas movetur ab intellectu ut dictum est (art. 1. huj. quest.) Si igitur voluntas moveret seipsam, sequitur quod idem simul moveatur a duobus motoribus im-

mediate: quod videtur inconveniens. Non ergo voluntas movet seipsam.

Sed contra est, quia voluntas domina est sui actus, & in ipsa est velle, & non velle: quod non esset, si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum. Ergo ipsa movet seipsam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. huj. quest.) ad voluntatem pertinet movere alias potentias ex ratione finis, qui est voluntatis objectum. Sed, sicut dictum est (quest. præc. art. 2.) hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus.

Manifestum est autem quod intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum; & hoc modo movet seipsum: & similiter voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas non secundum idem movet, & movetur: unde nec secundum idem est in actu, & in potentia: sed in quantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quæ sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit.

Ad secundum dicendum, quod potentia voluntatis semper actu est sibi præsens; sed actus voluntatis, quo vult finem aliquando, non semper est in ipsa voluntate: per hunc autem modum movet seipsam. Unde non sequitur quod semper seipsam moveat.

Ad tertium dicendum, quod non eodem modo voluntas movetur ab intellectu, & a seipsa; sed ab intellectu quidem movetur secundum rationem objecti; a seipsa vero quantum ad exercitium actus, secundum rationem finis.

## ARTICULUS IV. 59

*Utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio.*

*Inf. quest. xvii. art. 5. ad 2. & quest. lxxx. art. 1. cor. & quest. cv. art. 4. & quest. cvi. art. 2. cor. & quest. cxl. art. 2. cor. & III. cont. cap. lxxxviii. & lxxxix.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur ab aliquo exteriori. Motus enim voluntatis est voluntarius. Sed de ratione voluntarii est quod sit a principio intrinseco, sicut & de ratione naturalis. Non ergo motus voluntatis est ab aliquo extrinseco.

2. Præterea. Voluntas violentiam pati non potest, ut supra ostensum est (quest. vi. art. 4.)

Sed

Sed violentum est cuius principium est extra. Ergo voluntas non potest ab aliquo exteriori moveri.

3. Præterea. Quod sufficienter movetur ab uno motore, non indiget moveri ab alio. Sed voluntas sufficienter movet seipsam. Non ergo movetur ab aliquo exteriori.

Sed contra. Voluntas movetur ab objecto, ut dictum est (art. 1. huj. quest.) Sed objectum voluntatis potest esse aliqua exterior res sensui proposita. Ergo voluntas potest ab aliquo exteriori moveri.

Respondeo dicendum, quod secundum quod voluntas movetur ab objecto, manifestum est quod moveri potest ab aliquo exteriori.

Sed eo modo quo movetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri. Omne enim quod quandoque est agens in actu, & quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necesse est ergo quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, sicut dictum est (art. præc.) ipsa movet seipsam, in quantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit; & per talem cogitationem pervenit ad hoc quod potest sanari per medicum, & hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod inceperit velle sanari ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate præsupposita. (a) Non autem est procedere in infinitum. Unde necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam cap. Eth. Eudemicæ (cap. xviii. circ. princ.)

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione voluntarii est quod principium ejus sit intra; sed non oportet quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio. Unde motus voluntarius etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra, sicut & primum principium motus naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam.

Ad secundum dicendum, quod hoc non sufficit ad rationem violenti, quod principium sit extra; sed oportet addere quod (b) nihil conferat vim patiens: quod non contin-

git, dum voluntas ab exteriori movetur: nam ipsa est quæ vult, ab alio tamen mota. Effet autem motus iste violentus, si oppositio contrariis motui voluntatis: quod in proposito esse non potest, quia sic idem vellet, & non vellet.

Ad tertium dicendum, quod voluntas quantum ad aliquid sufficienter se movet, & in suo ordine, scilicet sicut agens proximum; sed non potest seipsam movere quantum ad omniam, ut ostensum est (in corp. art.) unde indiget moveri ab alio, sicut (c) a primo movente.

ARTICULUS V. 60

*Utrum voluntas moveatur a corpore celesti.*

*I. parti. que. cxv. art. 3. & 4. & 2. 2. quest. xcv. art. 5. 6. & 7. & II. d. lxxv. quest. 1. art. 2. & 3. & III. cont. cap. lxxxv. usque xciii. & veri. quest. v. art. 9. & 10. & opus. 111. cap. cxxix. cxxx. & cxi. & opus. x. art. 19. & opus. xxv. cap. v. & opus. xxvi.*

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod voluntas humana a corpore celesti moveatur. Omnes enim motus vari, & multiformes reducuntur, sicut in causam, in motum uniformem, qui est motus cæli, ut probatur in VIII. Physic. (tex. 76. & Lib IV. tex. 133.) Sed motus humani sunt vari, & multiformes, incipientes postquam prius non fuerant. Ergo reducuntur in motum cæli sicut in causam, qui est uniformis secundum naturam.

2. Præterea. Secundum Augustinum in III. de Trin. (cap. iv. in princ.) corpora inferiora moventur per corpora superiora. Sed motus humani corporis, qui causatur a voluntate, non potest reduci in motum cæli sicut in causam, nisi etiam voluntas a cælo moveatur. Ergo cælum movet voluntatem humanam.

3. Præterea. Per observationem cælestium corporum Astrologi quædam vera prænuuntiant de humanis actibus futuris, qui sunt a voluntate: quod non esset, si corpora cælestia voluntatem hominis movere non possent. Movetur ergo voluntas humana a cælesti corpore.

Sed contra est quod Damascenus dicit in II. Lib. (orth. Fid cap. vi. parum ante med.) quod corpora cælestia non sunt cause nostrorum actuum. Essent autem, si voluntas, quæ est humanorum actuum principium, a corporibus cælestibus moveretur. Non ergo movetur voluntas a corporibus cælestibus.

Respondeo dicendum, quod eo modo quo voluntas movetur ab exteriori objecto, mani-

(a) A. Hoc autem non est. (b) A. nullam conferat vim. (c) Ita dicit. Rom. cum P. av. Nicolajus proximo.

festum est quod voluntas potest moveri à corporibus cælestibus, inquantum scilicet corpora exteriora, quæ sensui proposita movent voluntatem, & etiam ipsa organa potentiarum sensitivarum, subjacent motibus cælestium corporum.

Sed eo modo quo voluntas movetur, quantum ad exercitium actus, ab aliquo exteriori agente, adhuc quidam posuerunt, corpora cælestia directe imprimere in voluntatem humanam.

Sed hoc est impossibile. Voluntas enim, ut dicitur in III. de Anima (tex. 42.) est in ratione. Ratio autem est potentia animæ non alligata organo corporali. Unde relinquitur quod voluntas sit potentia omnino immaterialis, & incorporea. Manifestum est autem quod nulum corpus agere potest in rem incorpoream, sed potius è converso: eo quod res incorporea, & immateriales sunt formalioris, & universalioris virtutis quam quæcumque res corporales. Unde impossibile est quod corpus cæleste imprimat directe in intellectum, aut voluntatem. Et propter hoc Aristoteles in Lib. II. de Anima (tex. 150.) recitans opinionem dicentium, quod talis est voluntas in hominibus, (a) *qualem in diem insulcit pater dæorum, virorumque* (scilicet Jupiter, per quem totum cælum intelligent) attribuit eis qui ponebant intellectum non differre à sensu. Omnes enim vires sensitivæ, cum sint actus organorum corporaliū, per accidens moveri possunt à cælestibus corporibus, motis scilicet corporibus quorum sunt actus.

Sed quia dictum est (art. 2. hujus quæst.) quod appetitus intellectivus quodammodo movetur ab appetito sensitivo, indirecte redundans motus cælestium corporum in voluntatem, inquantum scilicet per passionem appetitus sensitivi voluntatem moveri contingit.

Ad primum ergo dicendum, quod multiformes motus voluntatis humanæ reducuntur in aliquam causam uniformem, (b) quæ est tamen intellectus, & voluntate superior: quod non potest dici de aliquo corpore, sed de aliqua superiori substantia immateriali. Unde non oportet quod motus voluntatis in motum cæli reducatur sicut in causam.

Ad secundum dicendum, quod motus corporales humani reducuntur in motum cælestis corporis sicut in causam, inquantum ipsa dispositio organorum congrua est ad motum aliquo modo in impressione cælestium corporum; & inquantum etiam appetitus sensitivus comovetur ex impressione cælestium corporum;

(a) Ita optime ex Grego edit. Pat. an. 1712. Edit. Rom. Patav. an. 1698. aliæque qualem in eis inducit. Nicolaus in dies. Cod. Alcan. in die ducit pater dæorum virorum. (b) Ita ex MS. restituit Nicolaus. Aliæ editiones quas vidimus: quæ est in intellectu, & voluntate superiorum (c) Ita eod. a. can. Editi passim cum cod. Camer. addunt, & non velle.

& ulterius inquantum corpora exteriora moventur secundum motum cælestium corporum, ex quorum concursu voluntas incipit aliquid velle, (c) sicut adveniente frigore incipit aliquid velle facere ignem. Sed ista motio voluntatis est ex parte objecti exterioris præsentari, non ex parte interioris instinctus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (art. 2. hujus quæst. & I. P. quæst. LXXX. & LXXXI.) appetitus sensitivus est actus organi corporalis. Unde nihil prohibet ex impressione corporum cælestium aliquos esse habiles ad irascendum, vel concupiscendum, vel ad aliquid hujusmodi passionem; sicut & ex complexione naturali plures hominum sequuntur passionem, quibus soli sapientes resistunt. Et ideo ut in pluribus verificatur quæ pronuntiantur de actibus hominum secundum considerationem cælestium corporum. Sed tamen, ut Ptolomeus dicit in Centriolo (parum à princ.) *faciens dominatur astris*, scilicet quia resistens passionibus impedit per voluntatem liberam, & nequaquam motui cælesti subjacet, hujusmodi cælestium corporum effectus. Vel, ut Augustinus dicit II. super Gen. ad lit. (cap. XVII. circ. fin.) *statendum est, quando ab Astrologis vera dicuntur, instinctus quodam occultissimo dicit, quem nescientes humanæ mentes patiuntur: quod cum ad decipiendum homines fit, spirituum seductorum operatio est.*

## ARTICULUS VI. 61

Utrum voluntas movetur à Deo solo sicut ab exteriori principio.

Inf. quæst. LXXX. art. 1. & I. quæst. cv. art. 4. & quæst. CXI. art. 2. & III. cont. cap. LXXXVIIII. LXXXIX. xc1. & xc111. princ. & mal. quæst. CXI. art. 3. corp. & quæst. XVI. art. 5. cor. & ad 13.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod voluntas non à solo Deo moveatur sicut ab exteriori principio. Inferius enim natum est moveri à suo superiori, sicut corpora inferiora à corporibus cælestibus. Sed voluntas hominis habet aliquid superius post Deum, scilicet Angelum. Ergo voluntas potest moveri, sicut ab exteriori principio, etiam ab Angelo.

2. Præterea. Actus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed intellectus hominis reducitur in suum actum non solum à Deo, sed etiam ab Angelo per illuminationes, ut Dionysius dicit (cap. IV. de div. Nom. lect. 1. & 6.) Ergo eadem ratione, & voluntas.

Præ-

3. Præterea. Deus non est causa nisi bonorum secundum illud Genes. 1. 31. *Vidit Deus cuncta quæ fecerat: & erant valde bona.* Si ergo à solo Deo voluntas hominis moveretur, nunquam moveretur ad malum; cum tamen voluntas sit qua peccatur, & recte vivitur, ut Augustinus dicit (II. Retract. cap. IX. ante med.)

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Philip. 11. 13. *Deus est qui operatur in nobis velle, & perficere.*

Respondeo dicendum, quod motus voluntatis est ab intrinseco, sicut & motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere quod non est causa naturæ rei motæ; tamen motum naturalem causare non potest nisi quod est aliquo modo causa naturæ. Moveatur enim lapis sursum ab homine qui naturam lapidis non causat; sed hic motus non est lapidi naturalis: naturalis autem motus ejus non causatur nisi ab eo quod causat naturam. Unde dicitur in VIII. Physic. (tex. 29. 30. 31. & 32.) quod *generans movet secundum locum gravia, & levia.* Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moveri ab aliquo qui non est causa ejus; sed quod motus voluntatis ejus sit ab aliquo principio extrinseco quod non est causa voluntatis est impossibile.

Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem ex hoc quod voluntas est potentia animæ rationalis, quæ à solo Deo causatur per creationem, ut in I. dictum est (quæst. XC. art. 2. & 3.) Secundo vero ex hoc quod voluntas habet ordinem ad universale bonum: unde nihil aliud potest esse voluntatis causa nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, & est quoddam particulare bonum; particularis autem causa non dat inclinationem universalem: unde nec materia prima, quæ est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente.

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus non sic est supra hominem, quod sit causa voluntatis ejus, sicut corpora cælestia sunt causa formarum naturalium, ad quas consequuntur naturales motus corporum naturalium.

Ad secundum dicendum, quod intellectus hominis movetur ab Angelo ex parte objecti, quod sibi proponitur virtute angelici luminis ad cognoscendum: & sic etiam voluntas ab exteriori creatura potest moveri, ut dictum est (art. 4. hujus quæst.)

Ad tertium dicendum, quod Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum: & sine hac generali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud,

quod est vere bonum, vel apparet bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicitur (quæst. CIX. & CXII.)

## QUÆSTIO X.

De modo quo voluntas movetur,

in quatuor articulis divisæ.

Deinde considerandum est de modo quo voluntas movetur: & circa hoc quaruntur quatuor.

Primo, utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.

Secundo, utrum de necessitate moveatur à suo objecto.

Tertio, utrum de necessitate moveatur ab appetitu inferiori.

Quarto, utrum de necessitate moveatur ab exteriori motivo, quod est Deus.

## ARTICULUS I. 62

Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.

I. P. quæst. XLII. art. 2. cor. & ver. quæst. XXII. art. 5. & 9. & mal. quæst. XVI. art. 4. ad 5.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur ad aliquid naturaliter. Agens enim naturale dividitur contra agens voluntarium, ut patet in principio II. Physic. (& text. 49.) Non ergo voluntas ad aliquid naturaliter movetur.

2. Præterea. Id quod est naturale, inest alicui semper; sicut igni esse calidum. Sed nullus motus inest voluntati semper. Ergo nullus motus est naturalis voluntati.

3. Præterea. Natura est determinata ad unum. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo voluntas nihil naturaliter vult.

Sed contra est quod motus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed intellectus aliqua intelligit naturaliter. Ergo & voluntas aliqua vult naturaliter.

Respondeo dicendum, quod, sicut Boetius dicit in Lib. de duabus naturis (parum à princ.) & Philo sophus in V. Metaph. (tex. 5.) natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus; & talis natura est vel materia, vel forma materialis, ut patet in II. Physic. (tex. 4.) Alio modo dicitur natura qualibet substantia, vel quodlibet ens: & secundum hoc illud dicitur esse naturale rei quod convenit ei.

ei secundum suam substantiam : & hoc est quod per se inest rei.

In omnibus autem ea quæ non per se inest, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in primum. Et ideo necesse est quod hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quæ conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu: nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium (a) motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum.

Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quælibet potentia in suum objectum, & etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus; & universaliter omnia illa quæ conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quæ pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quæ pertinent ad singulas potentias, & ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum objectum voluntatis, sed etiam alia quæ conveniunt aliis potentiis; ut cognitionem veri, quæ convenit intellectui; & esse, & vivere, & huiusmodi alia, quæ respiciunt consistentiam naturalem: quæ omnia comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quædam particularia bona.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas dividitur contra naturam sicut una causa contra aliam: quædam enim sunt naturaliter, & quædam sunt voluntarie. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quæ est domina sui actus, præter modum qui convenit naturæ, quæ est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quod modus proprius naturæ quantum ad aliquid participet à voluntate, sicut quod est prioris causæ, participatur à posteriori. Est enim prius in unaquaque re ipsum esse, quod est per naturam, quam velle, quod est per voluntatem: & inde est quod voluntas naturaliter aliquid vult.

Ad secundum dicendum, quod in rebus naturalibus id quod est naturale, quasi consequens formam tantum, semper actu inest, sicut calidum igni; quod autem est naturale, sicut consequens materiam, non semper actu inest, sed quandoque secundum potentiam tantum: nam forma est actus, materia vero potentia; motus autem est actus existeris in potentia: & ideo illa quæ pertinent ad motum, vel quæ sequuntur motum in rebus naturalibus, non semper insunt; sicut ignis non semper movetur sursum, sed quando est extra locum suum. Et similiter non oportet quod voluntas, quæ de potentia in actum reducitur,

(a) Ita codd. Alcan. & Camer. cum Nicolajo. Alii editi passim. Edit. Rom. aliquid bonum.

dum aliquid vult, semper actu velle, sed solum quando est in aliqua dispositione determinata. Voluntas autem Dei, quæ est actus purus, semper est in actu volendi.

Ad tertium dicendum, quod semper naturæ responderet unum proportionatum naturæ: naturæ enim in genere responderet aliquid unum in genere, & naturæ in specie acceptæ responderet unum in specie, naturæ autem individualitæ responderet aliquid unum individuale. Cum igitur voluntas sit quædam vis immaterialis, sicut & intellectus, responderet sibi naturaliter aliquid unum commune, scilicet bonum: sicut etiam intellectui (b) aliquid unum commune, scilicet verum, vel ens, vel quicquid est huiusmodi. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur.

#### ARTICULUS II. 63

*Utrum voluntas moveatur de necessitate à suo objecto.*

*Inf. quest. LXXX. art. 1. cor. fin. & 1. quest. LXXXI. art. 1. & 2. & vera quest. XXII. art. 5. & 6. mal. quest. VI. art. 9. & 10.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas de necessitate moveatur à suo objecto. Objectum enim voluntatis comparatur ad ipsam sicut motum ad mobile, ut patet in III. de Anima (tex. 54.) Sed motum, si sit sufficiens, ex necessitate movet mobile. Ergo voluntas ex necessitate potest moveri à suo objecto.

2. Præterea. Sicut voluntas est vis immaterialis, ita & intellectus; & utraque potentia ad objectum universale ordinatur, ut dictum est (ar. præc. ad 3.) Sed intellectus ex necessitate movetur à suo objecto. Ergo & voluntas à suo.

3. Præterea. Omne quod quis vult, aut est finis, aut aliquid ordinatum ad finem. Sed finem aliquis ex necessitate vult, ut videtur: quia est sicut principium in speculatione, cui ex necessitate assentimus: finis autem est ratio volendi quæ quæ sunt ad finem; & sic videtur etiam quod ea quæ sunt ad finem, ex necessitate velimus. Voluntas ergo ex necessitate movetur à suo objecto.

Sed contra est quod potentie rationales secundum Philosophum (IX. Metaph. tex. 3.) sunt ad opposita. Sed voluntas est potentia rationalis: est enim in ratione, ut dicitur in III. de Anima (tex. 42.) Ergo voluntas se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate movetur ad alterum oppositum.

Respondeo dicendum, quod voluntas move-

atur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest, sicut esse, & vivere, & huiusmodi.

vetur dupliciter: uno modo quantum ad exercitium actus; alio modo quantum ad specificationem actus, quæ est ex objecto. Primo ergo modo voluntas à nullo objecto ex necessitate movetur: potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare, & per consequens neque actu velle illud.

Sed quantum ad secundum motionis modum voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cujuslibet potentie à suo objecto consideranda est ratio per quam objectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis: unde si color proponatur visui, ex necessitate movet ipsum, nisi aliquis visum avertat; quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale; non ex necessitate visus tale objectum videret: posset enim intendere in ipsum ex ea parte qua non est coloratum in actu, & sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est objectum visus, ita bonum est objectum voluntatis. Unde si proponatur aliquid objectum voluntati quod sit universaliter bonum, & secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquid objectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud.

Et quia defectus cujuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum, & cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quælibet particularia bona, in quantum deficient ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona; & secundum hanc considerationem possunt repudiari, vel approbari à voluntate, quæ potest in idem ferri secundum diversas considerationes.

Ad primum ergo dicendum, quod sufficiens motum aliquis potentie non est nisi objectum, quod totaliter habet rationem motivi; si autem in aliquo deficit, non ex necessitate movebit, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod intellectus ex necessitate movetur à tali objecto, quod est semper, & ex necessitate verum; non autem ab eo quod potest esse verum, & falsum, scilicet à contingenti, sicut & de bono dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum; & similiter illa quæ ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest, sicut esse, & vivere, & huiusmodi.

S. Thom. Op. Tom. II.

Alia vero, sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem; sicut conclusionis, sine quibus principia possunt esse vera, non ex necessitate credit qui principia credit.

#### ARTICULUS III. 64

*Utrum voluntas moveatur de necessitate ab inferiori appetitu.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur à passione appetitus inferioris. Dicit enim Apostolus Rom. vi. 11. 19. *Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio*: quod dicitur propter concupiscentiam, quæ est passio quædam. Ergo voluntas ex necessitate movetur à passione.

2. Præterea. Sicut dicitur in III. Ethicor. (cap. 5.) *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*. Sed non est in potestate voluntatis quod statim passionem abiciat. Ergo non est in potestate voluntatis quod non velit illud ad quod passio se inclinat.

3. Præterea. Causa universalis non applicatur ad effectum particularem nisi mediante causa particulari: unde ratio universalis non movet nisi mediante estimatione particulari, ut dicitur in III. de Anima (tex. 58.) Sed sicut se habet ratio universalis ad estimationem particularem; ita se habet voluntas ad appetitum sensitivum. Ergo ad aliquid particulare volendum non movetur voluntas nisi mediante appetitu sensitivo. Ergo si appetitus sensitivus sit per aliquam passionem ad aliquid dispositus, voluntas non poterit in contrarium moveri.

Sed contra est quod dicitur Genes. iv. 7. *Subter te erit appetitus tuus; & tu dominaberis illius*. Non ergo voluntas hominis ex necessitate movetur ab appetitu inferiori.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quest. præc. art. 2.) passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab objecto, in quantum scilicet homo aequaliter dispositus per passionem iudicat aliquid esse convenientem, & bonum; quod extrinsecus passionem existens non iudicaret. Huiusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo sic quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet; sicut contingit in his qui propter vehementem iram, vel concupiscentiam furiosi, vel amentes sunt, sicut & propter aliquam aliam perturbationem corporalem: huiusmodi enim passiones non sine corporali transmutatione accidunt. Et de talibus eadem

est ratio sicut & de animalibus brutis, quæ ex necessitate sequuntur imperam passionis: in his enim non est aliquis rationis motus, & per consequens nec voluntatis.

Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione, sed remanet quantum ad aliquid iudicium rationis liberum: & secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis.

In quantum ergo ratio manet libera, & passioni non subiecta, intantum voluntatis motus, qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc ad quod passio inclinatur: & sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur; aut si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi voluntas non possit facere quin motus concupiscentiæ insurgat, de quo Apostolus dicit Rom. VII. 19. *Quod odi malum, illud facio*, id est concupisco; tamen potest voluntas non velle concupiscere, aut concupiscentiæ non consentire: & sic non ex necessitate sequitur concupiscentiæ motum.

Ad secundum dicendum, quod cum in homine duæ sint nature, intellectualis scilicet, & sensitiva; quandoque quidem est homo aliquis uniformiter secundum totam animam, quia scilicet vel pars sensitiva totaliter subicitur rationi, sicut contingit in virtuosis; vel è converso ratio totaliter absorbetur a passione, sicut accidit in amentibus. Sed aliquando, etsi ratio obnubilatur a passione, remanet tamen aliquid rationis liberum: & secundum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere, vel saltem se tenere ne passionem sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundum diversas partes animæ diversimode disponitur, aliud ei videtur secundum rationem, & aliud secundum passionem.

Ad tertium dicendum, quod voluntas non solum movetur à bono universali apprehenso per rationem, sed etiam à bono apprehenso per sensum: & ideo potest moveri ad aliquod particulare bonum absque passione appetitus sensitivi. Multa enim volumus, & operamur absque passione per solam appetitus electionem, ut patet in his in quibus ratio renititur passioni.

## ARTICULUS IV. 65

*Utrum voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo, quod est Deus.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur à Deo. Omne enim agens cui resisti non potest, ex

(a) Ita Theologi cum posterioribus editis. Cod. Alcan. cum Edit. Rom. consequuntur. (b) Ita Nicolaj cum edit. Patav. an. 1712. Cod. Alcan. & Camer. cum edit. Pat. an. 1698. impossibile est huic positioni. Edit. Rom. alique impossibile est poni quod, &c.

necessitate movetur. Sed Deo, cum sit infinite virtutis, resisti non potest: unde dicitur Rom. IX. 19. *Voluntati eius quis resistit?* Ergo Deus ex necessitate movet voluntatem.

2. Præterea. Voluntas ex necessitate movetur in illa quæ naturaliter vult, ut dictum est (art. 1. hujus quæst.) Sed hoc est unicuique naturale quod Deus in eo operatur, ut Augustinus dicit XXVI. contra Faustum (cap. 111. ante med.) Ergo voluntas ex necessitate vult omne illud ad quod à Deo movetur.

3. Præterea. Possibile est quo posito non sequitur impossibile. Sequitur autem impossibile, si ponatur quod voluntas non velit hoc ad quod Deus eam movet: quia secundum hoc operatio Dei esset inefficax. Non ergo est possibile voluntatem non velle hoc ad quod Deus eam movet. Ergo necesse est eam hoc velle.

Sed contra est quod dicitur Eccl. xv. 14. *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu consilii sui.* Non ergo ex necessitate movet voluntatem eius.

Respondeo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit IV. cap. de Div. Nom. (lect. 23.) ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem; ita quod ex causis necessariis per motionem divinam (a) sequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes.

Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens, & non necessarius, nisi in his ad quæ naturaliter movetur.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit nature ipsius. Et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ nature non competit, quam si moveretur, libere, prout competit suæ nature.

Ad secundum dicendum, quod naturale est unicuique quod Deus operatur in ipso ut sit ei naturale: sic enim unicuique convenit aliquid, secundum quod Deus vult quod ei conveniat. Non autem vult quod quicquid operatur in rebus, sit eis naturale, puta quod mortui resurgant; sed hoc vult unicuique esse naturale quod potestari divinæ subdatur.

Ad tertium dicendum, quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, (b) impossibile est

est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas à Deo ex necessitate moveatur.

## QUÆSTIO XI.

*De fruiione, quæ est actus voluntatis,*

*in quatuor articulis divisa.*

**D**Einde considerandum est de fruiione: & circa hoc quaruntur quatuor.

Primo, utrum frui sit actus appetitivæ potentie.

Secundo, utrum soli rationali creaturæ conveniat, an etiam animalibus brutis.

Tertio, utrum frui sit tantum ultimi finis.

Quarto, utrum sit solum finis habitus.

## ARTICULUS I. 66

*Utrum frui sit actus appetitivæ potentie.*

*Inf. art. 2. corp. & I. dist. 1. quæst. 1. art. 1.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod frui non sit solum appetitivæ potentie. Frui enim nihil aliud esse videtur quam fructum capere. Sed fructum humanæ vitæ, quæ est beatitudo, accipit intellectus, in cuius actu beatitudo consistit, sicut supra ostensum est (quæst. 111. art. 8.) Ergo frui non est appetitivæ potentie, sed intellectus.

2. Præterea. Quilibet potentia habet proprium finem, qui est eius perfectio, sicut visus finis est cognoscere visibile, auditus percipere sonos, & sic de aliis. Sed finis rei est fructus eius. Ergo frui est potentie cuiuslibet, & non solum appetitivæ.

3. Præterea. Fruiio delectationem quandam importat. Sed delectatio sensibilibus pertinet ad sensum, qui delectatur in suo objecto, & eadem ratione delectatio intellectualis ad intellectum. Ergo fruiio pertinet ad apprehensivam potentiam, & non ad appetitivam.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. de Doctr. Christ. cap. 14. in princ. & in X. de Trin. (cap. 2. parum à princ.) *Frui est amore inhæere alicui rei propter seipsam.* Sed amor pertinet ad appetitivam potentiam. Ergo & frui est actus appetitivæ potentie.

Respondeo dicendum, quod fruiio, & fructus ad idem pertinere videntur, & unum ex altero derivari: quid autem à quo, nihil ad propositum refert, nisi quod hoc probabile videtur quod id quod magis est manifestum, S. Thom. Op. Tom. II.

prius etiam fuerit nominatum. Sunt autem nobis primo manifesta quæ sunt sensibilia magis: unde à sensibilibus fructibus nomen fruiionis derivatum videtur.

Fructus autem sensibilibus est id quod ultimum ex arbore expectatur, & cum quadam suavitate percipitur. Unde fruiio pertinere videtur ad amorem, vel delectationem, quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis. Finis autem, & bonum est objectum appetitivæ potentie. Unde manifestum est quod fruiio est actus appetitivæ potentie.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet unum & idem secundum diversas rationes ad diversas potentias pertinere. Ipsa igitur visio Dei, in quantum est visio, est actus intellectus; in quantum autem est bonum, & finis, est voluntatis objectum; & hoc modo est eius fruiio. Et finem hunc intellectus consequitur tanquam potentia agens, voluntas autem tanquam potentia movens ad finem, & fruiens sine jam adeptio.

Ad secundum dicendum, quod perfectio, & finis cuiuslibet alterius potentie continetur sub objecto appetitivæ sicut proprium sub communi, ut dictum est supra (quæst. 11. art. 1.) Unde perfectio, & finis cuiuslibet potentie, in quantum est quoddam bonum, pertinet ad appetitivam: propter quod appetitiva potentia movet alias ad suos fines, & ipsa consequitur finem, quando quælibet aliarum pertingit ad finem.

Ad tertium dicendum, quod in delectatione duo sunt, scilicet perceptio convenientis, quæ pertinet ad apprehensivam potentiam; & complacentia eius quod offertur ut convenientis, & hoc pertinet ad appetitivam potentiam, in qua ratio delectationis completur.

## ARTICULUS II. 67

*Utrum frui conveniat tantum rationali creaturæ, an etiam animalibus brutis.*

*Inf. quæst. XIII. art. 5. ad 2. & I. dist. 1. quæst. IV. art. 1.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod frui solummodo sit hominum. Dicit enim Augustinus in I. de Doctrina Christiana (cap. 111. & xx11.) quod *non homines sumus, qui fruimur, & utimur.* Non ergo alia animalia frui possunt.

2. Præterea. Frui est ultimi finis. Sed ad ultimum finem non possunt pertinere bruta animalia. Ergo eorum non est frui.

H 2 Præ-

3. Præterea. Sicut appetitus sensitivus est sub intellectu, ita appetitus naturalis est sub sensitivo. Si igitur frui pertinet ad appetitum sensitivum, videtur quod pari ratione possit ad naturalem pertinere: quod patet esse falsum, quia ejus non est delectari. Ergo appetitus sensitivus non est frui; & ita non convenit brutis animalibus.

4. Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. LXXXI. Q. (quæst. xxx. circ. med.) *Frui quidem cito, & qualiter corporali voluptate non absurde existimantur & bestia.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis habetur (art. præc. ad 2.) frui non est actus potentie perveniens ad finem sicut executionis, sed potentia imperantis executionem. Dicitur enim (ibid.) quod est appetitiva potentia. In rebus autem cognitione carentibus invenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exequentis, sicut grave tendit deorsum, & leve sursum; sed potentia ad quam pertinet finis per modum imperantis, non invenitur in eis, sed in aliqua superiori natura, quæ sic movet totam naturam per imperium, sicut in habentibus cognitionem appetitus movet alias potentias ad suos actus. Unde manifestum est quod in his quæ cognitione carent, quamvis pertingant ad finem, non invenitur frui finis, sed solum in his quæ cognitionem habent. Sed cognitio finis est duplex; perfecta, & imperfecta. Perfecta quidem, qua non solum cognoscitur id quod est finis, & bonum, sed ratio universalis finis, & boni; & talis cognitio est solius rationalis nature. Imperfecta autem cognitio est, qua cognoscitur particulariter finis, & bonum; & talis cognitio est in brutis animalibus, quorum & virtutes appetitivæ non sunt imperantes libere; sed secundum naturalem instinctum ad ea quæ apprehendunt, moventur. Unde rationali nature convenit frui secundum rationem perfectam; brutis autem animalibus secundum rationem imperfectam; aliis autem creaturis nullo modo.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

Ad secundum dicendum, quod non oportet quod frui sit ultimi finis simpliciter, sed ejus quod habetur ab unoquoque pro ultimo fine.

Ad tertium dicendum, quod appetitus sensitivus consequitur aliquam cognitionem, non autem appetitus naturalis, præcipue prout est in his quæ cognitione carent.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de fruitione imperfecta; quod ex ipso modo loquendi apparet: dicit enim, quod *frui non adeo absurde existimantur & bestia, sicut licet sicut uti absurdissime dicentur.*

## ARTICULUS III. 68

*Utrum frui sit tantum ultimi finis.*

*Inse. quæst. xlii. art. 2. ad 3.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod frui non sit tantum ultimi finis. Dicit enim Apost. ad Philemonem 20. *Itaque frater, ego te fruar in Domino.* Sed manifestum est quod Paulus non possuerat ultimum suum finem in homine. Ergo frui non tantum est ultimi finis.

2. Præterea. Fructus est quo aliquis fruatur. Sed Apostolus dicit ad Galat. v. 22. *Fructus spiritus est caritas, gaudium, pax, & huiusmodi, quæ non habent rationem ultimi finis.* Non ergo frui est tantum ultimi finis.

3. Præterea. Actus voluntatis supra seipsum reflectuntur: volo enim me velle, & amo me amare. Sed frui est actus voluntatis: voluntas enim est per quam fruimur, ut Augustinus dicit X. de Trinit. (cap. x. ante med.). Ergo aliquis fruatur sua fruitione. Sed frui non est ultimus finis hominis, sed solum bonum increatum, quod est Deus. Non ergo frui est solum ultimi finis.

Sed contra est quod Augustinus dicit X. de Trinit. (cap. xi. ante med.) quod non fruatur, si quis id quod in facultatem voluntatis assumit, propter aliud appetit. Sed solum ultimus finis est qui non propter aliud appetitur. Ergo solius ultimi finis est frui.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. hujus quæst.) ad rationem fructus duo pertinent, scilicet quod sit ultimum, & quod appetitum quietet quadam dulcedine, vel delectatione. Ultimum autem est simpliciter, & secundum quid simpliciter quidem quod ad aliud non refertur; sed secundum quid, quod est aliquorum ultimum.

Quod ergo est simpliciter ultimum, in quo aliquis delectatur sicut in ultimo fine, hoc proprie dicitur fructus, & eo proprie dicitur aliquis frui: quod autem in seipso non est delectabile, sed tantum appetit in ordine ad aliud, sicut portio amara ad sanitatem, nullo modo fructus dici potest: quod autem in se habet quamdam delectationem, ad quam quædam præcedentia referuntur, potest quidem aliquo modo dici fructus; sed non proprie, & secundum completam rationem fructus, eo dicimur frui. Unde Augustinus in X. de Trinit. (cap. x. ante med.) dicit, quod *fruimur cogniti, in quibus voluntas delectata conquiescit.* Non autem quiescit simpliciter nisi in ultimo; quia quamdiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in suspensio, licet jam ad aliud pervenerit; sicut in motu locali licet illud quod est medium in magnitudine, sit

sit principium, & finis; non tamen accipitur ut finis in actu, nisi quando in eo quiescit.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in l. de Doctr. Christ. (cap. xxxi. post med.) si dixisset, *Te fruar*, & non addidisset, *In Domino*, videretur finem delectationis in eo posuisse; sed quia addidit, *In Domino*, in Domino se posuisse finem, atque eo se frui significavit; ut sic frater se frui dixerit non tanquam termino, sed tanquam medio.

Ad secundum dicendum, quod fructus aliter comparatur ad arborem producentem, & aliter ad hominem fruentem. Ad arborem quidem producentem comparatur ut effectus ad causam; ad fruentem autem sicut ultimum expectatum, & delectans. Dicuntur igitur ea quæ enumerat ibi Apostolus, *fructus*, quia sunt effectus quidam Spiritus Sancti in nobis unde & *fructus Spiritus* dicuntur, non autem ita quod eis fruatur tanquam ultimo fine.

Vel aliter dicendum, quod dicuntur *fructus* secundum Ambrosium (ut citatur in l. Sent. dist. 1. & habetur in Gloss. interl. ad Gal. sup. illud: *Fructus autem Spiritus*) quia *propter se petenda sunt*, non quidem ita quod ad beatitudinem non referantur, sed quia in seipsis habent unde nobis placere debeant.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. 1. art. 8. & quæst. 11. art. 7.) finis dicitur dupliciter: uno modo ipsa res; alio modo adeptio rei. Quæ quidem non sunt duo fines, sed unus finis in se consideratus, & alteri applicatus. Deus igitur est ultimus finis sicut res quæ ultimo queritur; frui autem, sicut adeptio hujus ultimi finis. Sicut igitur non est alius finis Deus, & frui Deo; ita eadem ratio fruitionis est qua fruimur Deo, & qua fruimur divina fruitione. Et eadem ratio est de beatitudine creata, quæ in fruitione consistit.

## ARTICULUS IV. 69

*Utrum frui sit solum finis habitus.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod frui non sit nisi finis habitus. Dicit enim Augustinus X. de Trinit. (cap. xi. ante med.) quod *frui est cum gaudio uti, non ad huc spei, sed jam rei.* Sed quamdiu non habetur, non est gaudium rei, sed spei. Ergo frui non est nisi finis habitus.

2. Præterea. Sicut dictum est (art. 3. hujus quæst.) frui non est proprie nisi ultimi finis, quia solus ultimus finis quietat appetitum. Sed appetitus non quietatur nisi in fine jam habito. Ergo frui, proprie loquendo, non est nisi finis habitus.

3. Præterea. Frui est capere fructum. Sed

non capitur fructus, nisi quando jam finis habetur. Ergo frui non est nisi finis habitus.

Sed contra. *Frui est amore in amore alicui rei propter seipsum*, ut Augustinus dicit (lib. l. de Doctr. Christ. cap. 1v. in princ.). Sed hoc potest fieri etiam de re non habita. Ergo frui potest esse etiam finis non habitus.

Respondeo dicendum, quod frui importat comparationem quamdam voluntatis ad ultimum finem, secundum quod voluntas habet aliquid pro ultimo fine.

Habetur autem ultimus finis dupliciter, uno modo perfecte, & alio modo imperfecte. Perfecte quidem, quando habetur non solum in intentione, sed etiam in rei imperfecte autem, quando habetur in intentione tantum.

Est ergo perfecta frui jam habiti finis: realiter; sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

Ad secundum dicendum, quod quies voluntatis dupliciter impeditur. Uno modo ex parte objecti, quia scilicet non est ultimus finis, sed ad aliud ordinatur. Alio modo ex parte appetentis finem, qui nondum adeptus est finem. Objectum autem est quod dar speciem actui; sed ab agente dependet modus agendi, ut sit perfectus, vel imperfectus secundum conditionem agentis. Et ideo ejus quod non est ultimus finis, frui est improprie, quasi deficientis a specie fruitionis; finis autem ultimi non habiti est frui propria quidem, sed imperfecta propter imperfectum modum habendi ultimum finem.

Ad tertium dicendum, quod finem accipere, vel habere dicitur aliquis non solum secundum rem, sed etiam secundum intentionem, ut dictum est (in corp. art.)

## QUÆSTIO XII.

*De intentione,*

*in quibus articulis divisa.*

Deinde considerandum est de intentione; & circa hoc queruntur quinque.

Primo, utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis.

Secundo, utrum sit tantum finis ultimi.

Tertio, utrum aliquis possit simul duo intendere.

Quarto, utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem.

Quinto, utrum intentio conveniat brutis animalibus.

AR-

## ARTICULUS I. 70

Utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis.

2. 2. quæst. clxviii. art. 1. corp. & II. dist. xxxviii. art. 3. & ver. quæst. xxxviii. art. 13. & mal. quæst. xvi. art. 11. ad 3.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod intentio sit actus intellectus, & non voluntatis. Dicitur enim Matth. vi. 22. *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit*: ubi per oculum significatur intentio, ut dicit Augustinus in Lib. II. de ferm. Dom. in monte (cap. xiiii. circ. med.) Sed oculus, cum sit instrumentum visus, significat apprehensivam potentiam. Ergo intentio non est actus appetitivæ potentiae, sed apprehensivæ.

2. Præterea. Ibidem Augustinus dicit (in fin. cap.) quod intentio *lumen* vocatur à Domino, ubi dicit (Matth. vi. 23.) *Si lumen quod in te est, tenebre sunt*, &c. Sed lumen ad cognitionem pertinet. Ergo & intentio.

3. Præterea. Intentio designat ordinationem quandam in finem. Sed ordinare est rationis. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.

4. Præterea. Actus voluntatis non est nisi finis, vel eorum quæ sunt ad finem. Sed actus voluntatis respectu finis vocatur voluntas, seu fructio, respectu autem eorum quæ sunt ad finem, est electio, à quibus dicitur intentio. Ergo intentio non est actus voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in X. de Trinit. (cap. vii. circ. fin. & Lib. XI. cap. ix.) quod voluntatis intentio copulat corpus visum visui, & similiter speciem in memoria existentem ad actum animi interioris cogitantis. Est igitur intentio actus voluntatis.

Respondeo dicendum, quod intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliud tendere. In aliquid autem tendit & actio moventis, & motus mobilis; sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit.

Unde intentio primo & principaliter pertinet ad id quod movet ad finem: unde dicitur architectorem, & omnem præcipientem movere suo imperio alios ad id ad quod ipse tendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animæ ad finem, ut supra habitum est (quæst. ix. art. 1.) Unde manifestum est quod intentio proprie est actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio nominatur oculus metaphorice, non quia ad cognitionem pertinet, sed quia cognitionem præsupponit, per quam proponitur voluntati finis, ad quem movet; sicut oculo prævidemus quod tendere corporaliter debeamus.

Ad secundum dicendum, quod intentio

dicitur *lumen*, quia manifesta est intendenti. Unde & opera dicuntur *tenebra*, quia homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut Augustinus ibidem exponit (loc. cit. in arg.)

Ad tertium dicendum, quod voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. Unde hoc nomen *intentio* nominat actum voluntatis, præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.

Ad quartum dicendum, quod intentio est actus voluntatis respectu finis. Sed voluntas respicit finem tripliciter. Uno modo absolute, & sic dicitur voluntas, prout absolute volumus vel sanitatem, vel si quid aliud est huiusmodi. Alio modo consideratur finis, secundum quod in eo quiescitur; & hoc modo fructio respicit finem. Tertio modo consideratur finis, secundum quod est terminus alicuius quod in ipsum ordinatur; & sic intentio respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicitur voluntatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire.

## ARTICULUS II. 71

Utrum intentio sit tantum ultimi finis.

2. 2. q. clxxx. art. 1. cor. & II. dist. xxxviii. art. 3. & ver. quæst. xxxviii. art. 13. cor.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod intentio sit tantum ultimi finis. Dicitur enim in Lib. Sententiarum Prosperi (sent. 100.) *Clamor ad Deum est intentio cordis*. Sed Deus est ultimus finis humani cordis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

2. Præterea. Intentio respicit finem, secundum quod est terminus; ut dictum est (art. præc. ad 4.) Sed terminus habet rationem ultimi finis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

3. Præterea. Sicut intentio respicit finem, ita & fructio. Sed fructio semper est ultimi finis. Ergo & intentio.

Sed contra. Ultimus finis humanarum voluntatum est unus, scilicet beatus ut supra dictum est (quæst. i. art. 7.) Si igitur intentio esset tantum ultimi finis, non essent diversæ hominum intentiones: quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) intentio respicit finem, secundum quod est terminus motus voluntatis. In motu autem potest accipi terminus dupliciter. Uno modo ipse terminus ultimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus. Alio modo aliquod medium, quod est principium unius partis motus, & finis, vel terminus alterius; sicut in motu quo itur de A in C per B, C est terminus ultimus, B autem terminus, sed non ul-

ultimus: & oriturque potest esse intentio. Unde est semper sit finis, non tamen oportet quod semper sit ultimi finis.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio cordis dicitur *clamor ad Deum*, non quod Deus sit objectum intentionis semper, sed quia est intentionis cognitor: vel quia cum oramus, intentionem nostram ad Deum dirigimus, quæ quidem intentio vim clamoris habet.

Ad secundum dicendum, quod terminus habet rationem ultimi finis, sed non semper ultimi respectu totius, sed quandoque respectu alicuius partis.

Ad tertium dicendum, quod fructio importat quidem quietem, quæ est in fine, quod pertinet solum ad ultimum finem; sed intentio importat motum in finem, non autem in quietem. Unde non est similis ratio.

## ARTICULUS III. 72

Utrum aliquis possit simul duo intendere.

Verit. quæst. xlii. art. 13. corp.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod non possit aliquis simul intendere plura. Dicit enim Augustinus in lib. II. de Serm. Domini in monte (cap. xiv. xv. xvii. & xxii.) quod non potest homo simul intendere Deum, & commodum corporale. Ergo pari ratione neque aliqua alia duo.

2. Præterea. Intentio nominat motum voluntatis ad terminum. Sed unus motus non possunt esse plures termini ex una parte. Ergo voluntas non potest simul multa intendere.

3. Præterea. Intentio præsupponit actum rationis, sive intellectus. Sed non contingit simul plura intelligere, secundum Philosophum (II. Topic. cap. iv. in declaratione loci 33.) Ergo etiam neque contingit simul plura intendere.

Sed contra. Ars imitatur naturam. Sed natura ex uno instrumento intendit duas utilitates; sicut lingua ordinatur ad gustum; & ad locutionem, ut dicitur in III. de Anima (in fin. & lib. II. text. 88.) Ergo pari ratione ars, vel ratio potest simul aliquid unum ad duos fines ordinare; & ita potest aliquis simul plura intendere.

Respondeo dicendum, quod aliqua duo possunt accipi dupliciter: vel ordinata ad invicem, vel ad invicem non ordinata.

Et si quidem ad invicem fuerint ordinata, manifestum est ex præmissis (art. 2. huius quæst.) quod homo potest simul multa intendere. Est enim intentio non solum finis ultimi, ut dictum est (ibid.) sed etiam finis mediæ. Simul autem intendit aliquis & finem proximam, & ultimum, sicut confessionem medicinæ, & sanitatem.

Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere: quod patet ex hoc quod homo unum alteri prælegit, quia melius est altero. Inter alias autem conditiones, quibus aliquid est melius altero, una est quod ad plura valet: unde potest aliquid prælegi alteri ex hoc quod ad plura valet. Et sic manifeste homo simul plura intendit.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus intelligit, hominem non posse simul Deum, & commodum temporale intendere sicut ultimos fines: quia, ut supra ostensum est (quæst. i. art. 5.) non possunt esse plures fines ultimi unius hominis.

Ad secundum dicendum, quod unus motus possunt ex una parte esse plures termini, si unus ad alium ordinatur; sed duo termini ad invicem non ordinati ex una parte unius motus esse non possunt. Sed tamen considerandum est, quod id quod non est unum secundum rem, potest accipi ut unum secundum rationem. Intentio autem est motus voluntatis in aliquid præordinatum in ratione, sicut dictum est (art. 1. huius quæst. ad 3.) Et ideo ea quæ sunt plura secundum rem, possunt accipi ut unum terminus intentionis, prout sunt unum secundum rationem: vel quia aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquid unum, sicut ad sanitatem concurrunt calor, & frigus, commensurata: vel quia aliqua duo sub uno communi continentur, quod potest esse intentum; puta acquisitio vini, & vestis continentur sub lucro sicut sub quodam communi: unde nihil prohibet quin ille qui intendit lucrum, simul hæc duo intendat.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in primo dictum est (quæst. lxxxv. art. 4.) contingit simul plura intelligere, inquantum sunt aliquo modo unum.

## ARTICULUS IV. 73

Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate eius quod est ad finem.

Sup. quæst. viii. art. 3. & II. dist. xxxviii. art. 4. & III. dist. xvi. art. 1. quæst. 4. in corp. & ver. quæst. xxxviii. art. 13.

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod non sit unus & idem motus, intentio finis, & voluntas eius quod est ad finem. Dicit enim Augustinus in XI. de Trinit. (cap. vi. circ. princ.) quod voluntas videtur esse fructio finem habere, sicut visus, & altera est voluntas, ut per fructum videndi transiret. Sed hoc pertinet ad intentionem quod videtur videre, sicut per fructum; hoc autem ad voluntatem eius quod est ad finem, quod velim videre fructum. Ergo alius est motus voluntatis,

Intentio finis; & alius voluntas ejus quod est ad finem.

2. Præterea. Actus distinguuntur secundum objecta. Sed finis, & id quod est ad finem; sunt diversa objecta. Ergo alius motus voluntatis est intentio finis, & voluntas ejus quod est ad finem.

3. Præterea. Voluntas ejus quod est ad finem, dicitur electio. Sed non est idem electio, & intentio. Ergo non est idem motus intentio finis cum voluntate ejus quod est ad finem.

Sed contra est quod id quod est ad finem, se habet ad finem ut medium ad terminum. Sed idem motus est qui per medium transit ad terminum in rebus naturalibus. Ergo & in rebus voluntariis idem motus est intentio finis, & voluntas ejus quod est ad finem.

Respondedo dicendum, quod motus voluntatis in finem, & in id quod est ad finem, potest considerari dupliciter. Uno modo secundum quod voluntas in utrumque fertur absolute, & secundum se: & sic fuit simpliciter duo motus voluntatis in utrumque.

Alio modo potest considerari, secundum quod voluntas fertur in id quod est ad finem propter finem: & sic unus & idem subjecto motus voluntatis est tendens ad finem, & in id quod est ad finem. Cum enim dico, *volo medicinam propter sanitatem* non designo nisi unum motum voluntatis: cujus ratio est, quia finis ratio est volendi ea que sunt ad finem. Idem autem actus cadit super objectum, & super rationem objecti; sicut eadem visio est coloris, & luminis, ut supra dictum est (quæst. viii, art. 5. ad 2.) Er est simile de intellectu: quia si absolute principium, & conclusionem consideret, diversa est consideratio: utriusque; in hoc autem quod conclusioni propter principia assentit, est unus actus intellectus tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de visione fenestæ, & visione statuentium per fenestram, secundum quod voluntas in utrumque absolute fertur.

Ad secundum dicendum, quod finis, in quantum est res quædam, est aliud voluntatis objectum, quam id quod est ad finem; sed in quantum est ratio volendi id quod est ad finem; est unum & idem objectum.

Ad tertium dicendum, quod motus qui est unum subjecto, potest ratione differere secundum principium, & finem, ut ascensio, & descensio, sicut dicitur in III. Physic. (text. 21.) Sic igitur in quantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio; motus autem voluntatis qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea que sunt ad finem, vocatur intentio: cujus signum est quod intentio finis esse potest etiam

(a) Ita cod. Alcan. cum Edit. Rom. & Patav. an. 1698. Theologi, Nicolaus; aliiq. omiserunt quidem.

non dum determinatis his que sunt ad finem, quorum est electio.

#### ARTICULUS V. 74

*Utrum intentio conveniat brutis animalibus.*

2. 2. quæst. cx. art. 1. corp. & II. dist. xxxviii. art. 3. corp. & ad 2.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod bruta animalia intendunt finem. Natura enim in his que cognitione carent, magis dicitur à rationali natura, quam natura sensitiva, que est in animalibus brutis. Sed natura intendit finem etiam in his que cognitione carent, ut probatur in II. Physic. (text. 87. & seq.) Ergo multo magis bruta animalia intendunt finem.

1. Præterea. Sicut intentio est finis, ita & fructio. Sed fructio convenit brutis animalibus, ut dictum est (quæst. xi. art. 2.) Ergo & intentio.

3. Præterea. Ejus est intendere finem cuius est agere propter finem; cum intendere nihil sit nisi in aliud tendere. Sed bruta animalia agunt propter finem: movetur enim animal, vel ad cibum quærendum, vel ad aliquid huiusmodi. Ergo bruta animalia intendunt finem.

Sed contra. Intentio finis importat ordinationem alicujus in finem; quod est rationis. Cum igitur bruta animalia non habeant rationem, videtur quod non intendunt finem. Respondedo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. huj. quæst.) intendere est in aliud tendere: quod quidem est & moventis, & moti.

Secundum (a) quidem igitur quod dicitur intendere finem id quod movetur ad finem ab alio, sic natura dicitur intendere finem, quasi mota ad suum finem à Deo, sicut sagitta à sagitante; & hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem; in quantum moventur ab instinctu naturali ad aliquid.

Alio modo intendere finem est moventis; prout scilicet ordinat motum alicujus, vel sui, vel alterius in finem; quod est rationis tantum. Unde per hunc modum bruta non intendunt finem; quod est proprie, & principaliter intendere, ut dictum est (art. 1. huj. quæst.)

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod intendere est ejus quod movetur ad finem.

Ad secundum dicendum, quod fructio non importat ordinationem alicujus in aliquid, sicut intentio, sed absolutam quietem in fine.

Ad tertium dicendum, quod bruta animalia moventur ad finem, non quasi confi-

derantia, quod per motum suum (a) possint consequi finem, quod est proprie intendendis; sed quasi concupiscentia finem naturali instinctu moventur ad finem, quasi ab alio mota, sicut & cætera que moventur naturaliter.

#### QUÆSTIO XIII.

*De electione eorum que sunt ad finem,*

*in sex articulos divisa.*

Consequenter considerandum est de actibus voluntatis qui sunt in comparatione ad ea que sunt ad finem; & sunt tres, *eligere, consentire, & uti*. Electionem autem præcedit consilium. Primo ergo considerandum est de electione. Secundo de consilio. Tertio de consensu. Quarto de usu.

Circa electionem quæruntur sex.

Primo, cujus potentie sit actus, utrum voluntatis, vel rationis.

Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus.

Tertio, utrum electio sit solum eorum que sunt ad finem, vel etiam quandoque finis.

Quarto, utrum electio sit tatum eorum que per nos aguntur.

Quinto, utrum electio sit solum possibile.

Sexto, utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

#### ARTICULUS I. 75

*Utrum electio sit actus voluntatis, vel rationis.*

I. P. quæst. viii. art. 3. corp. & II. dist. xxiv. quæst. 1. art. 2. & ver. quæst. xxii. art. 15. & III. Eth. lect. 6. & VI. lect.

2. fin.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod electio non sit actus voluntatis, sed rationis. Electio enim collationem quandam importat, qua unum alteri præferitur. Sed conferre est rationis. Ergo electio est rationis.

2. Præterea. Eiusdem est syllogizare, & concludere. Syllogizare autem in operabilibus est rationis. Cum igitur electio sit quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur in VII. Eth. (cap. 11.) videtur quod sit actus rationis.

3. Præterea. Ignorantia non pertinet ad voluntatem, sed ad vim cognitivam. Est autem quædam ignorantia electionis, ut dicitur in III. Eth. (cap. 1. versus fin.) Ergo videtur quod electio non pertineat ad voluntatem, sed ad rationem.

S. Thom. Oper. Tom. II.

(a) Ita cod. Camer. Rom. aliiq. & editi passim: tantum edit. Rom. post verbum concupiscentia omittit finem. Cod. Alcan. possunt consequi finem, quod est proprie intendendis; sed concupiscentia finem, naturali instinctu moventur ad finem, quasi ab alio mota, &c.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. 111. prope fin.) quod electio est desiderium eorum que sunt in nobis. Desiderium autem est actus voluntatis. Ergo & electio.

Respondedo dicendum, quod in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem sive ad intellectum, & aliquid pertinens ad voluntatem. Dicit enim Philosophus in VI. Ethic. (c. 11.) quod electio est appetitus intellectus, vel appetitus intellectivus. Quodcumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut normale respectu alterius. Unde Gregorius Nyssenus (vel Nemes. Lib. de nat. hom. cap. xxxiii. prope fin.) dicit, quod electio neque est appetitus secundum seipsum, neque consilium solum, sed ex his aliquid compositum. Sicut enim dicimus, animal ex anima, & corpore compositum esse, neque vero corpus esse, secundum seipsum, neque animam solam, sed utrumque; ita & electionem.

Est autem considerandum in actibus animæ, quod actus qui est essentialiter inter potentiam, vel habitus, recipit formam, & speciem à superiori potentia, vel habitu, secundum quod ordinatur inferius à superiori. Si enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero caritatis. Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem præcedit, & ordinat actum ejus, in quantum scilicet voluntas in suum objectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitive suum objectum repræsentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis.

In huiusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur à superiori potentia: & ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis scilicet enim electio in motu quodam animæ ad bonum quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitive potentie.

Ad primum ergo dicendum, quod electio importat collationem quandam præcedentem, non quod essentialiter sit ipsa collatio.

Ad secundum dicendum, quod conclusio syllogismi, que fit in operabilibus, ad rationem pertinet, & dicitur *sententia*, vel *judicium*, quam sequitur electio: & ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem tantamquam ad consequens.

I Ad