

quod, sicut visibile immediate non causat visionem, sed mediante specie, quam primò producit in medio, & eà mediante misculo, unde deducit, quare sensibile positum supra sensum non faciat sensum: ita fantasma non producat intellectionem, nisi mediante specie producta in intellectu: idque propter nimiam suam potentialitatem & materialitatem.



AD PRIMVM sic proceditur, videtur quod intellectus nō indigeat specie intelligibili ad intelligendum quodcumq; objectum. Nam inter percutiens & percussus, inter agens & patiens non est aliquod medium: ex quo ergo fantasma agit in intellectum, immediate causabit in eo intellectionem; non ergo agit in ipsum intellectum per aliquam speciem mediam.

Præterea si requireretur ibi species media, vel requireretur ibi tamquam similitudo, vel tamquam dispositio, vel tamquam objectum: tamquam similitudo non: quia si dicatur quod cognitio fiat per assimilationem, & ideo requiratur ibi species ut assimilet nos objecto: oportebit ergo nos huiusmodi assimilationem per intellectum cognoscere: prius ergo cognoscemus ipsam speciem, quæ causat huiusmodi assimilationem, quam ipsum objectum: quod est falsum. Nec potest dici, quod requiratur ibi species tamquam dispositio; quia ipse intellectus possibilis de se est omnia fieri; non indiget ergo aliâ dispositione. Nec dici potest quod requiratur ibi species tamquam objectum; quia tunc esset scientia de speciebus: nullo ergo modo indigemus specie intelligibili.

IN. CONTRARIVM EST, quia aliquid cognoscimus in habitu, & non in actu; quod non potest fieri, nisi per species intelligibiles; cum enim speciem intelligibilem habeamus circa nos, & non consideremus secundum eam, sumus intelligibiles in habitu. Si ergo aliquando intelligamus in habitu, est dare speciem intelligibilem.

RESOLVTIO.

Cum fantasma sit tam imperfectum, potentiale & materiale; intellectio verò tam perfecta, actualis & spiritualis, hæc ab illo immediate causari non potest, sed necessaria est media species intelligibilis, quâ intellectus indiget ad intelligendum.

RESPONDEO Dicendum; quod, quantum ad præsens spectat, eadem necessitas sit quare sensibile appositum supra sensum nō faciat sensum? &, quare visibile non possit immediate causare ipsam visionem in visu, sed causet prius speciem in medio, & mediante huiusmodi specie causet visionem in visu? & quare fantasma non possit immediate causare intellectionem in intellectu, sed prius causet ibi speciem intelligibilem, & mediante huiusmodi specie causet intelligere, sive actum intelligendi. Dicemus enim, quod sensibilia sint intentiones in potentia: in sensu autem sint intentiones in actu: & sint intentiones valde subesse spiritali & non materiali.

QVOD AVTEM ab intentione in potentia immediate causetur intentio in tanta actualitate, in quanta est in sensu, non est possibile: sed prius causatur intentio in medio, & postea à specie in medio causatur species in visu, quæ secundum Augustinum, est ipsa visio in medio. Ergo habet esse species magis spiritaliter, quam in re sensibili, & in sensu habet esse magis spiritaliter, quam in medio.

A sensibili ergo, in medio, quod est intentio in potentia, causatur species in medio, quæ est intentio in actu: sed huiusmodi intentio in actu modicum habet de actualitate. Ab huiusmodi autem intentione in actu existente in medio causatur intentio in sensu, quæ plus habet de actualitate, sicut ergo ab intentione in potentia non potest fieri species in tanta actualitate, quæ sit visio, sed prius fit species in medio: ita & in proposito à fantasmate, quod est quid intelligibile in potentia, non potest immediate causari ipsa intellectio, sive ipse actus intelligendi, qui

Probatursimilit.

Sensibilia quando in potentia, quando in actu sine intentione

Primò in medio, deinde in sensu causantur species.

qui multum habet de actualitate : sed causatur primò species intelligibilis , & mediante specie intelligibili causatur intellectio , vel actus intelligendi.

Non est equidem processus de imperfecto ad perfectum nisi per medium : & maximè si perfectum & imperfectum sint valdè talia; à valdè enim imperfecto ad valdè perfectum non est processus sine medio modo perfecto; Fantasma enim, quantum ad intelligibilitatem, nimis est imperfectum : quia non est intelligibile nisi in potentiâ tantum : ipsa autem intellectio sive actus intelligendi multum habet de huiusmodi actualitate , species autem habet se medio modo, quia non dicit tantam actualitatem, quantam dicit ipsa intellectio : nec dicit tantam potentialitatem in genere intelligibilium , sicut dicit ipsum fantasma.

Fantasma est intelligibile in potentia, valdè materiale:

Ab hoc ergò extremo, quod est solum potentiâ intelligibile, ad hoc aliud extremum, ut ad intellectum, per quem sumus intelligentes actu, non est transitus nisi per medium; ut, per speciem intelligibilem, per quam sine intellectione sumus intelligentes in habitu; species enim, nisi sit conjuncta intellectui, sive actui, intelligendi, non facit nos intelligere, nisi in habitu; sic ut accipiamus intelligere habitu largè, prout dicimus quemdam actum remissum.

Intellectio contra,

AD ARGVMENTVM autem in contrarium dicendum; cum dicitur, quod inter percutiens & percussum, & inter agens & patiens non sit medium, oportere, quod agens agat aliquid & in aliquid immediatè; tamen mediante illo, quod agit immediatè, potest causare aliquid mediatè; ut si calidum calefaciat, & sic calefaciendo deficcet, intelligamus quod deficcatio sit à tali calefaciente mediante calefactione; secundum hoc enim calefaciens in hoc calefactibili immediatè comparabitur ad ipsam calefactionem, & mediante calefactione comparabitur deficcationi.

Vnde non causatur à fantasmate nisi mediante specie in intellectu.

Sic & in proposito, fantasma aliquid operatur in ipso intellectu possibili, quia causat in eo speciem intelligibilem, & mediante huiusmodi specie causat intellectum. Agens ergò semper aliquid

operatur in passò : sed non omnia operatur immediatè : imò potest facere unum effectum mediante alio effectû.

QVOD VERO arguebatur ulterius, ad quid requiratur ibi species? dici debet, quod requiratur propter fantasma: Agens autem, quod est intelligibile in potentia, ideò non potest immediatè causare ipsam intellectionem. Forma tamen arguendi non valebat, quod si species illa assimilet, & secundum eam assimilationem intellectus habeat hoc fieri, tamquam per id, quod est ratio assimilationis, non tamquam per id, cui assimilatur: ideò huiusmodi species per se directè non est objectum intelligibile: sed est aliquo modo ratio intelligendi: & ideò non oportet, quod intellectus prius feratur in huiusmodi speciem, quam in objectum; quia id, in quod fertur intellectus, est ejus objectum, & est illud cui assimilatur intellectus: species autem non est directè objectum intellectus, nec est id, cui intellectus principaliter assimilatur: sed est ratio assimilationis.

QVOD VERO addebatur, quod non requireretur ibi species tamquam dispositio: dici debet, quod requiratur tamquam dispositio: quia & si intellectus sit in potentia ad omnia; est tamen secundum quendam ordinem: ita quod mediante specie intelligibili sit in potentia, ad intellectionem: illud autem de objecto concedimus.

QVÆSTIO II.

QVODLIBETI. XIV.

Vtrum intellectus possit intelligere essentiam divinam mediante specie?

De hac materia videndi Ægid. in defensorio D. Th. art. 1. & opusc. De divina influentia in beatos cap. 1. Argent in 4. dist. 49. quæst. 2. art. 1. Ægid. Luf. de beat. tom. 2. lib. 8. 2. part. quæst. 2. Maril. 3. quæst. 10. art. 2. dubio incidenti. D. Thomas 1 part. quæst. 12. art. 2. cum suis. Sorus 4. d. 49. quæst. 2. Bassol. & Scottiæ 3. d. 14. quæst. 1. art. 1. Durand. 4. d. 49. quæst. 2. Capreol. ibid. quæst. 5. Vasq. 1. part. ad citatum art. dist. 33. cap. 1. & 2. Alarc. 1. part. tract. 1. dist. 3. cap. 2. Salas 1. 2. quæst. 3. tract. 2. dist. 5. Mendosa de anima d. 12. lect. 3.

Ægidius verò hic primò ostendit ex auctoritate D. Augustini, Philosophi, & Comment.

ment. quæ sit speciei necessitas? Deinde concludit inde posse videri Deum, imò actu videri non mediante specie. Quod alterius declarat triplici viâ; quod scilicet divina essentia sit maximè rebus omnibus intima, formalis, & minimè materialis. Tandem ostendit per intellectionem, non autem per speciem intelligibilem nos formaliter intelligere, quam dicit aliquo modo posse vocari speciem, & eo modo acceptâ specie dici, Deum videri per speciem.



SECUNDO quæritur de intellectu per comparisonem ad speciem intelligibilem, prout habet ferri in supremum objectum, ut, in essentiam divinam, & est quæstio; Vtrum intellectus possit intelligere essentiam divinam non mediante specie? Et arguebatur quod de necessitate requiratur ibi species. Nam intellectus sive noster sive Angelicus est quid finitum, & finito modo videt Deum: ergò hoc erit mediante aliquo finito: si enim non videbit Deum, qui est infinitus mediante, infinito, ut mediante essentia ejus (quia alioqui viderent Deum modo infinito) ergò mediante specie intelligibili.

IN CONTRARIUM, quod creatura possit ferri in cognitionem divinam immediatè sine specie media est, quia si feratur mediante aliquâ specie, posset Deus facere illam speciem per se existere: tunc quæram de illa specie per se existente, Vtrum videatur per speciem mediam? si sic: quæram de illa specie media, Vtrum per se existat? & Vtrum videatur per speciem mediam? sed non est abire in infinitum: standum est ergò in primo, quod fiat visio divinæ essentiae sine specie.

RESOLVTIO

Cum species ad rei intellectionem sit necessaria ob rei absentiam & materialitatem, Deus autem sit rebus maximè intimus, &

minimè materialis, maximè verò formalis: nec per speciem constituamur formaliter intelligentes, potest videri & videtur de facto à beatis non mediante specie: mediante tamen intellectione, quæ certò modo potest vocari species.

RESPONDEO Dicendum, quod si benè consideremus dicta Sanctorum & Philosophorum, quòd requiratur quidè species media ad supplendū vicem objecti. Si verò objectum posset esse præsens ipsi intellectui, & esset intelligibile in actu per se, & causaret intellectionem in intellectu, non requireretur ibi species media; vbi enim ponimus præsentiam rei intelligibilis non ponimus ibi aliquam speciem mediam: unde Augustinus *De Trinitate* cap. 11. ait, *Quod mens non ob aliud seipsam cognoscit: nisi quia sibi præsens est.* Et in 9. *De Trinitate* cap. 4. ait. *Nihil enim tam novit mens, quam id, quod sibi præsto est. Nec menti magis quicquam præsto est: quam ipsa sibi: ergò quia mens est sibi-ipsi præsens, non per aliud, sed per seipsam cognoscit seipsam.*

ET SI DVBIVM SIT de mente nostrâ, quæ est potentia in genere intelligibilium, Vtrum in seipsa possit causare intellectionem sui-ipsius? Propter quod verba August. habent suum intellectum de hac parte: de mente tamen Angelicâ non est dubium; ipsa enim substantia Angeli existens præsens suo intellectui causat in eo intellectionem sui-ipsius; Angelus enim non intelligit seipsum per aliam speciem: sed per suam substantiam.

Ergò ponitur species ad suppleendam omnem præsentiam objecti: ut, quia lapis non potest esse in anima per seipsum, est ibi per suam speciem, & ab illa specie causatur actus intelligendi, vel intellectio in intellectu: Sed substantia lapidis si per seipsam posset esse in anima, hoc faceret substantia lapidis, quod facit species lapidis. Imò non solum faceret hoc, sed amplius; Multò enim clariùs & meliùs causaretur intellectio lapidis à substantia lapidis, si posset esse præsens in anima, quàm causaretur à specie ejus: quod satis

Specie
supplet
ces obj
absentia

Hinc
gelus
noscit
ipsum
specie.

Secus
de lap
respec
tellect

tis videtur innuere Augustinus in auctoritate præallegatâ in 9. *De Trinitate*; *Quod nihil tam mens novit, sicut ea quæ sibi præsto sunt, & nihil sibi tam præsto est, sicut mens ipsa sibi.*

Quacumque ergo menti præsto sunt, illa novit: si ergo novit lapidem, lapis illi præsto est, sed non sicut mens sibi. Nam lapis est præsto menti non per seipsum, sed per speciem suam: sed mens est præsto sibi per seipsam: plus autem est esse præsto per se, quam per aliud. Planè ergo innuit Augustinus, quod mens nihil novit, nisi ea, quæ præsto sunt sibi: & quod plus sit præsto sibi, quod est præsto per substantiam, quam per speciem. Si ergo res aliæ possent esse præsto animæ per suam substantiam, essent animæ magis præsto, quam sint per speciem, & causarent in intellectu perfectiorem intellectionem per seipsas, quam facerent per speciem.

Si ergo considerentur verba sanctorum, & potissimè Augustini, ex præsentia rei ad intellectum causatur intellectionis rei in ipso intellectu: quod ergo requiratur ibi species, hoc est, solum ad supplendam præsentiam rei: ut, si non possit esse res præsens per seipsam intellectui, oportet quod sit ibi præsens per speciem. In hanc eandem sententiam, quam tenent Sancti, incidunt & Philosophi: unde & Philosophus in 3. *De animâ* dicit. *Quod in separatis à materia idem sit intellectus, & quod intelligitur.* Leo enim, quia dicit formam in materiâ, non intelligitur per seipsum: vel, quod idem est, non est suus intellectus: nam illud potest dici intellectus rei, per quod intelligitur res: Res ergo, quæ intelligitur per seipsam, est suus intellectus. Benè ergo dictum est, quod, quia leo est forma in materiâ, & non potest per seipsum esse in anima, idè aliud sit leo, & aliud sit intellectus leonis: sed si leo esset separatus à materiâ, & esset forma penitus immaterialis, posset per seipsum esse in animâ: & tunc intelligeretur per seipsum: tunc idem esset leo, qui est res intellecta, vel qui est id, quod intelligitur, cum suo intellectu, id est, cum eo, per quod intelligitur; ipsa enim species intelligibilis per quam intelligitur res, vocatur intellectus rei,

& dicitur intellectus in actu, secundum *Commentatorem.*

Sed si substantia rei intelligeretur per seipsam, tunc ipsa esset suus intellectus, & non haberet alium intellectum, id est, aliam speciem intelligibilem. Et quando intelligi posset una specie mentis

Planè & hoc sonant verba Philosophi; quod res aliqua, si non sit suus intellectus, hoc sit, quia conjuncta est materiæ: & non potest per seipsam esse in anima. Hoc etiam planè innuit idem Philosophus in eodem capitulo ubi ait; *Quod necesse est aut ipsas res esse in animâ, aut species rerum.* Ipsa autem, id est, ipsæ res (ut dicit) non sunt in animâ: quia hic lapis non est in animâ, sed species. Planè ergo innuit, quod si res ipsæ possent esse in anima, non indigeremus speciebus intelligibilibus: sed quia res ipsæ non sunt in animâ indigemus hujusmodi speciebus. Signanter ergo Philosophus loquitur; cum dicit, quod lapis non sit in animâ, sed species ejus, nam tota causa, quare lapis non sit in animâ, est, quia est hic & nunc, & quia est quid materiale: si autem esset penitus separatus à materiâ, esset penitus immaterialis, & posset per seipsum esse.

HANC ETIAM eandem innuit satis *Commentator* in 12. *Metaph.* ubi ait, quod balneum duplicem habeat formam, unam in animâ, & aliam in materiâ: forma autem balnei, quæ est in animâ, est principium motus. Forma autem, quæ est in materia, est finis motus: forma autem balnei, quæ est in animâ, mover, ut agens; quia causat intellectionem in intellectu, quam causando movet appetitum, ut desideret balneum. Nam balneum, ut apprehensum, est illud, quod movet voluntatem. illud ergo, quod causat in nobis apprehensionem, vel intellectionem balnei, est agens hujusmodi motum; hæc autem est forma balnei existens in anima. Sed forma balnei existens in materia, vel existens in re est finis motus: quia bonum & malum sunt in rebus: sed si balneum non esset forma in materia, ut idem *Commentator* ait, idem esset movens, ut agens, & ut finis; quod idem est, ac si diceret; balneum intelligeretur per seipsum.

Quod sic declaratur. Nam movens,

ut finis est ipsa res : quia bonum & malum sunt in rebus ; etiam ad ipsas res movemur per voluntatem ; nam in appetendo est motus animæ ad res. Movens autem , est id , quod causat intellectum in intellectione , vel apprehensionem rei ; quia bonum in intellectu , sive bonum apprehensum est quod movet voluntatem.

Et, quando in eodem con-
currant?

Declaratur
exemplo
balnei
intellecti.

Hinc Deū
non videri
mediante
specie probatur 3.
via.

Tunc ergo idem esset movens ut finis , & ut agens ; quando ipsa res , quæ movet ut fini , causaret in intellectu intellectiōem , vel apprehensionem sui ipsius , quàm causando movet ut agens. Si ergo balneum non esset forma in materia , non esset nisi una forma , quæ moveret ut finis , & quæ moveret ut agens : quo posito res , quæ est balneum , quæ movet ut finis , causaret motum intellectualem in animā & intelligeretur per seipsam.

SI ERGO tota causa quare res aliqua non intelligatur per seipsam , ut volunt *Sancti & Philosophi* , est , quia per seipsam non potest esse præsens in anima ; patet , quod divina essentia non intelligatur ab intellectu per speciem , sed per seipsam.

Quod triplici viâ carere potest. Primò , quia divina essentia est intimior cuilibet rei , quam ipsa sibi : unde *Augustinus in 3. Confess.* loquens de Deo ait : *Tu autem eras intimior intimo meo , & superior summo meo.* Secundò , hoc idem patere potest ex eo , quod nihil sit formalius , quàm divina essentia. Tertiò , quod in divina essentia nihil sit materiale.

Prima est
intima Dei
præsentia
ad intellectu-
m.

PRIMA VIA sic patet. Nam si tota causa quare requiratur species ad splendendam præsentiam rei sit , quod res essentialiter , vel per seipsam non possit esse in materia ; Deus , qui inest semper ipsi animæ , & illabitur menti , & est intimior animæ quam ipsa sibi , per seipsam causabit intellectiōem sui ipsius in intellectu beatorum : Frustra enim daremus ibi speciem ad causandum intellectiōem rei , ubi est ipsa præsentia rei. Nam , ut patet per habitam , clariùs & melius causaret res intellectiōem sui ipsius in intellectu , si posset ibi esse præsens per seipsam , quàm si hoc faceret per speciem.

2. Summa
Dei forma-
litas :

SECUNDA VIA ad hoc idem sumitur ex eo , quod nihil sit formalius ,

quàm divina essentia. Nam quod lapis non possit causare intellectiōem in anima per seipsam , sed per speciem , hoc est , quia species lapidis est formalior lapide , nihil enim indiget specie , ut intelligatur per speciem , nisi quod potest habere speciem formaliorē seipso : si enim species lapidis non esset formalior lapide , æquè benè posset esse præsens animæ lapis , sicut species ejus : & quia posito est , quod species lapidis non sit formalior lapide , lapis existens in anima causaret intellectiōem sui ipsius , sicut nunc causat species : cum ponatur esse non minùs formalis quam species : imò magis : quia esset magis præsens , & præsentialior animæ , si esset in ea per seipsam , quàm si ponatur ibi esse per speciem. Et quia Deo non nihil est formalius , imò nihil est æquè formale : nullo modo per aliquid aliud : sed per ipsam divinam essentia causat intellectiōem sui ipsius in intellectu Beatorum.

Est enim advertendum quod ponere , intellectu agentem & intelligere rem aliquam per similitudinē & non per seipsam , non sit derogare intellectui , sed sit derogare rei. Deus enim nullam rem aliam intelligit per seipsam : sed omnia intelligit per propriam essentiam , quæ est similitudo omnium. Lapis ergo intelligitur à Deo per essentiam Dei , in qua elucet similitudo lapidis. Si ergo intellectus noster intelligeret Deum per similitudinem , vel per speciem , hoc non esset derogare intellectui nostro : sed esset derogare ipsi divinæ essentiæ , quæ indigeret specie ad hoc ut intelligeretur : quia ex hoc non esset tantæ actualitatis , nec tantæ formalitatis , ut posset intelligi per seipsam.

TERTIA VIA ad hoc idem patet ex eo , quod in divina essentia non sit materia , nec aliquid materiale : nam quod res non sit suus intellectus , hoc est , quia est conjuncta materiæ. In separatis autem à materia res est suus intellectus , id est , intelligitur per seipsam : & quia Deus non habet materiam , nec aliquid materiale , vel non intelligimus divinam essentiam ; vel , si intelligamus eam , hoc erit per seipsam. Ibi enim , ubi est omnimoda separatio à materia , idem est intellectus , & quod intelligitur. A quocumque ergo intelligitur divina essentia

Qualis n. est in la-
de &c.

3. Remotio
omnis ma-
terialitatis

essentia ipsa est suus intellectus.

Per speciem
intelligibili-
lem non in-
telligimus
formaliter,
sed per in-
tellectio-
nem.

EX HOC AVTEM apparet, quod non sit omnino propriè dictum, quod per speciem intelligibilem intelligamus formaliter: sed intelligamus formaliter per intellectionem, vel per actum intelligendi: species autem intelligibilis non requiritur, nisi ad supplendum vicem objecti; si enim objectum posset esse præsens per seipsum, non esset forma dependens ab intellectu.

Ad quid
illa requi-
ratur?

Accidit ergò, quod illud, quod causat intellectionem, sit forma dependens ab intellectu. Nam species intelligibilis, cum non possit per se existere, necessariò est forma dependens ab intellectu: sed si res ipsa posset esse in intellectu, tunc per amplius & perfectius faceret, quod nunc facit species: nec tamen esset forma dependens ab intellectu. Formaliter equidem intelligimus per intellectionem: sed quod id, quod causat intellectionem, non sit ipsa res, sed species rei dependens ab intellectu, hoc est, quia res ipsa non potest per seipsam esse præsens intellectui. Intelligendo ergo requiritur intellectio, ut informet intellectum: sed species, per se loquendo, non requiritur ut informet intellectum: sed ut suppleat præsentiam objecti, & ut causet intellectionem.

Per acci-
dens ad
hoc ipsa
est forma
dependens:

Cum ergo quæritur, Vtrum divina essentia intelligatur per speciem? Dicemus, quod ipsa intellectio, sive ipse actus intelligendi possit dici species, huiusmodi enim actus aliquid est, & quid formale est, & perfectio intellectus est, & actus ejus est: sed perfectio, endelichia, actus, forma, & species unam & eandem rem nominant. Ipsa ergo intellectio, sive ipse actus intelligendi est quædam forma, & quædam perfectio intellectus: ideoque quædam species dici potest.

Et hoc fa-
cere quan-
do posset
objectum
per se?

Si ergo per speciem velimus intelligere ipsam intellectionem, cum divina essentia hoc modo intelligatur ab intellectu creato (quia existens præsens ibi intellectui causat intellectionem sui-ipsius) eò quod intellectio non sit ipsa divina essentia, intelligitur per speciem; quia intelligitur per ipsam intellectionem. Sed si per speciem velimus intelligere aliquid aliud ab intellectione; ut, id quod intellectionem causat: tunc di-

vina essentia non intelligitur per speciem aliam: quia ipsa per seipsam causat intellectionem sui-ipsius in intellectu.

HOC QUIDEM MODO imaginabimur divinam essentiam hoc facere: nam ipsa semper est præsens intellectui. Attamen intellectus non semper est dispositus, ut possit suscipere intellectionem ejus: quia lumen naturale non habilitat, nec disponit intellectum sufficienter ad hoc, nec etiam lumen fidei: sed adveniente lumine gloriæ intellectus elevabitur & disponetur, ut possit recipere intellectionem essentiae divinæ.

Quomodo
perfectiorem
intelliga-
tur divina
essentia?

Et quare
ab omni in-
tellectu nõ
intelliga-
tur?

AD ARGUMENTVM autem in contrarium, dicendum, quod dum intellectus intelligit divinam essentiam, per divinam essentiam intelligat eam: nihilominus per lumen gloriæ & per intellectionem causatam ab ipsa divina essentia: & quia huiusmodi lumen est finitum, & intellectio finita, ideo intelligit eam sub modo finito. Cum ergò dicitur: quod intelligit infinitum per infinitum, intelligit ipsum modo infinito, verum est, si, per, excludat omne finitum: ut Deus se intelligit modo infinito, quia omnia, per quæ intelligit, sunt infinita. Nam ipse intellectus est quid infinitum: ejus intellectio est infinita: lumen ejus est infinitum: omnia alia sunt infinita. Non autem est sic in nobis.

Argumentum autem in contrarium non concludit: sed conclusionis gratia dimittatur.

DISPUTATIO

QVINTA.

De anima intellectiva quoad voluntatem.



OSTEA quærebatur de altera potentia animæ intellectivæ: videlicet de voluntate. Voluntas autem potest considerari dupliciter: videlicet secundum se, & ut refertur ad intellectum. Ut autem refertur ad intellectum potest considerari tripliciter: nam ab intellectu diri-

dirigitur, ab intellectu movetur, & ab intellectu inclinatur in finem. Et, secundum hæc, quatuor erant quæ sita de voluntate. Quærebatur enim de ea secundum se, Vtrum voluntas posset movere seipsam? Quærebatur de ea, ut dirigitur ab intellectu: & erat quæstio, Vtrum posset esse malitia in voluntate non existente errore in ratione? Quærebatur tertio de ea, ut movetur ab intellectu, & erat quæstio, Vtrum possit voluntas velle, quod intellectus non intelligit? Quærebatur quarto de ea, ut inclinatur ab intellectu in finem: & erat quæstio de ipso fine, vel de ipsa beatitudine, ubi esset principaliter, Vtrum in intellectu, vel in voluntate?

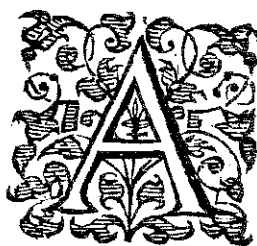
QVÆSTIO I.

QVODLIBETI XV.

Vtrum voluntas possit movere seipsam?

Hanc quæstionem decidi oportet ex iis, quæ habet Ægidius lib. 1. de anima, eam tractant. Arim. 2. d. 24. & 25. D. Thomas cum suis 1. 2. q. 9. & 1. part. q. 83. Scotus in 2. d. 25. Capr. d. 24. Alenf. 2. q. 74. m. 4. & 8. Afor. l. 1. cap. 20. quæst. 11. Henricus quolib. 12. q. 5. Goffredus quodlib. 6. quæst. 7. & quodlib. 8. quæst. 12. Bellarm. l. 3. de gratia & libero arbitrio Salas 1. 2. tract. 5. d. 1. sect. 4. Ægid. Lusit. 1. 2. tract. 1. lib. 2. quæst. 3. art. 2. sparsim. Iansenius in Augustino tom. 3. lib. 6. & 7. & alii alibi.

Ægidius verò hic ponit duos modos, quibus voluntas posset movere seipsam, quorum primus sit, ut moveat se movendo aliud: quo modo, ait, intellectum, movendo voluntatem ad complacentiam, se movere ad considerandum de conclusione. Secundus est, ut immediate idem in seipsam agat. Ad quod posito & explicato triplici respectu agentis ad sapiens; actuantis, necessitantis, & violentantis, eorum voluntati applicato: posita insuper duplici relatione voluntatis, & ad finem, & ad ea, quæ sunt ad finem: ostendit respectu quorum voluntas ita se moveat. Occasione cuius explicat latè, quid sit voluntatem se determinare? Et, esse dominam sui actus? & quomodo hoc dominium exerceat? & quid sit aliquid esse in potestate voluntatis?



AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveat seipsam. Nā voluntas est potentia passiva; potentia autem passiva non movet seipsam: Ergo &c.

Præterea, quia dicebatur, quod voluntas facta in actu per finem moveat se ad ea, quæ sunt ad finem: arguebatur autem contrā: quia, quantumcumque sit in actu per finem, adhuc est in potentia ad ea, quæ sunt ad finem: sed quod est in potentia non agit: existens ergo in potentia ad ea, quæ sunt ad finem, non poterit se ad illa movere, quantumcumque sit in actu per finem.

IN CONTRARIUM EST, quia intellectus factus in actu per principia movet se ad intelligendum conclusiones: ergo voluntas facta in actu per finem poterit se movere ad ea, quæ sunt ad finem.

RESOLUTIO.

Cum voluntas à quibusdam, tum quæ sint finis, tum quæ sunt ad finem, non necessitetur: & inde circa ea seipsam determinet, etiam circa eadem se movere dicenda est.

RESPONDEO Dicendum: quod movere seipsam possit intelligi dupliciter: Vno modo movendo aliud; Alio modo movendo seipsam. Movere autem seipsam movendo aliud non est difficile intelligere; anima enim movet seipsam movendo corpus. Hoc ergo modo intellectus factus in actu per principia movet seipsam ad conclusiones movendo voluntatē. Nam ex eo, quod principia ostendantur voluntati, ipsa voluntas allicitur ad movendum intellectum ad considerandum de conclusionibus; nam quia placet similiter voluntati notitia principiorum allicitur ut placeat sibi notitia conclusionum: non quod ipsa voluntas cognoscat: sed complaceat sibi in eo, quod intellectus cognoscit.

Si ergo voluntas non moveat intellectum ad considerandum de conclusionibus, ver seipsam

Movere seipsam potest aliter, quid dupliciter;

Per se, per aliud.

Posteriori modo, tam intellectus quam voluntas movet seipsam.

nibus, nisi mota ab intellectu ex complacentia notitiæ principiorum, ipse intellectus seipsum movet ad conclusiones, ex quo movet voluntatem, per quam movetur ad considerandum de eis: & sicut intellectus factus in actu per principia movet seipsum ad conclusiones, movendo voluntatem: ita voluntas facta in actu per finem, movet seipsam ad ea, quæ sunt ad finem movendo intellectum: nam voluntas facta in actu per finem movet intellectum, & per intellectum inquit ea, quæ sunt ad finem, ut possit ea velle, & ut possit per ea consequi finem: sed de hoc modo movendi non loquimur.

Agens tripliciter comparatur ad patiens;

Vt scilicet hoc actu, violenter, & necessitet.

Quando primum?

Quando secundum?

Quando tertium?

SED QVÆSTIO NOSTRA quaerit, Vtrum voluntas seipsam moveat? & quomodo respectu sui-ipsius dicatur agens? Propter quod Sciendum, quod in ipsis naturalibus agens ad patiens, quantum ad præsens spectatur, comparatur tripliciter: quia scilicet ipsum activat, necessitat, & violentat.

ACTIVAT QVIDEM, quando agens est tale in actu, quale est patiens in potentia. Tunc hoc quidem potest agere: illud verò pati, ut ex 1. *De generatione* in cap. *De activis & passivis* haberi potest. Eo enim ipso quod agens sit tale in actu, quale est patiens in potentia, assimilatur sibi passum, & activat ipsum, faciendo ipsum actu tale.

SECUNDO AGENS, non solum activat passum: sed etiam necessitat & determinat passum: quia approximatis sibi ad invicem agente & patiente necessè est agens agere, & patiens pati. Determinatè ergò, & cum quadam necessitate comparatur patiens ad agens.

RVERSVS violentatur patiens per agens: quia actiones & passionem in istis naturalibus non possunt nisi ex contrariis in contraria: patiens ergo, quod agenti in fine est, simile, in principio, est naturaliter contrarium; ita quod passio sit à dissimili, & de contrario in principio: de simili autem, & de convenienti in fine. Et quia patiens in principio naturaliter est contrarium agenti, non potest fieri simile, nisi expolietur ab eo, quod est ei secundum naturam contrarium: & quia hoc non potest fieri sine violentia, idè benè dictum est, quod agens violentet patiens.

SECUNDO AVTEM hæc tria possumus respondere ad quaestionem propositam de ipsa voluntate, prout comparatur ad finem. Nam voluntas comparatur & ad finem, & ad ea, quæ sunt ad finem. A fine autem, & ab eo quod apprehenditur sub omni ratione boni activatur, & necessitatur: ab his autem, quæ sunt ad finem, & ab his, quæ non apprehenduntur sub ratione omni boni, potest actuari, sed non necessitari: a nullo autem potest violentari.

Voluntas ergo, si non necessitetur ab his, quæ sunt ad finem, & si ea, quæ sunt ad finem, non possunt determinatè movere voluntatem, oportet quod voluntas determinet seipsam, ad hoc ut moveatur ab his, quæ sunt ad finem.

Si ergo non moveatur hoc modo, nisi seipsam determinet, potest dici movere seipsam; quia determinat seipsam: ergo antequam sit facta in actu per finem, cum sit omnino in potentia, non determinat seipsam. Idè ad finem nec activando, nec determinando se movet: ad ea autem, quæ sunt ad finem, facta in actu per finem, potest se determinare, sed non activare. Quantum ergo ad actuationem nihil seipsam secundum seipsam movere potest; si enim aliquid in seipso secundum seipsam causaret actuationem, tunc illud secundum idem esset actus & potentia: quod est impossibile.

Propter quod secundum hunc modum movendi vera est propositio 7. *Philosophorum*; quod omne, quod movetur &c. Secundum hunc autem movendi modum benè dictum est, quod sicut voluntas movetur à fine, sic movetur à quolibet alio: quia finis, & ea, quæ sunt ad finem, activant voluntatem; nunquam enim voluntas per se, & directè actuatur seipsam: sed bonum apprehensum est, quod causat volitionem in voluntate, & quod actuatur eam.

SED QVÆRET aliquis, quid sit determinare voluntatem seipsam? Propter quod, Sciendum, quod principium possit esse ab intellectu; ita quod nisi intellectus fieret prius in actu, nunquam voluntas fieret in actu: unde non dicimus volitum esse objectum intellectus: sicut nec apprehensum esse objectum voluntatis.

Voluntas respicit finem, & ea quæ sunt ad finem.

A quibus pariatur supradicta.

Si se determinet, et in se movet.

Nihil seipsam potest actuare secundum seipsam.

Quomodo explicatur Phil. dicēs: Omnes quod movetur &c.

Determinatio voluntatis incipit ab intellectu.

Qui quoad voluntatis. intellectus enim, quantum primum actum movetur naturaliter, nec in hoc subijcitur voluntati.

Benè tamen quead cetera.

Sicut & aliz potentiz.

Quæ non sunt dominæ suorum actuum, sicut voluntas: & quomodo hæc habeat potestatem super actus suos?

Quæ movet passim omnes potentias, & habet in illarum actus dominium & imperiū sicut in proprium:

Quando? & circa quæ seipsam determinet?

ad omnem suum primum actum, movetur naturaliter, vel quasi naturaliter: ita ut non sit in potestate nostrâ, quid nobis veniat primò in mentē: sed ex oblatione sensibilibus; ut quia talia vel talia sensibilia offeruntur: vel ex assuetudine cogitandi: vel ex alio aliquo modo fit intellectus noster in actu: quia fieri in actu non subiacet voluntati nostræ. Sic tamen non est in potestate nostrâ, quid nobis veniat in mentem, ut in potestate nostrâ sit sistere, vel non sistere in illo. Omnes autem aliæ potentie à voluntate sic se habent, quod non sint dominæ sui actus. Non est enim in potestate intellectus stare, vel sistere in suo intelligere aut non sistere: sed in hoc est subiectus voluntati. Voluntas autem in hoc est quodammodo domina sui actus, & domina actus aliorum potentiarum; volitio enim est in voluntate causata à bono apprehenso: ita quod voluntas non causet seipsam: sed bonum apprehensum causet volitionem in voluntate, & activet eam. Sed super huiusmodi volitione voluntas habet quoddam dominium; quia in potestate voluntatis est sistere, vel non sistere in tali volitione: unde *Philosophus* vult in 3. *Ethicorum*: *Quod nostrarum operationum sumus domini à principio usque ad finem*, quod totum referendum est ad voluntatem: quia voluntas movet omnes potentias ad suas operationes, & secundum imperiū ejus sistunt in ipsis operationibus, vel desistunt ab eis. In hoc etiam voluntas (ut dictum est) habet quoddam dominium respectu operationis propriæ, in quantum potest in ea sistere, vel ab ea desistere.

SIC ERGO imaginabimur, voluntatem seipsam determinare: ut, quando intellectus offert ei aliquid sub omni ratione boni, voluntas necessitetur ab illo, & de necessitate velit illud; sicut de necessitate vult finem; nihil enim potest voluntas respuere, nisi sub ratione mali. Nec potest aliquid velle, nisi sub ratione boni. Imò beatitudo, quia offertur nobis sub omni ratione boni, necessariò est à nobis volita: & miseria, quæ apprehenditur sub omni ratione mali, necessariò est non volita: unde *Aug. 13. De Trin. c. 3. Necessariò volumus esse boni: & non volumus esse miseri.*

RESPECTV ERGO finis, & ejus, quod apprehendit sub omni ratione boni, voluntas determinatè movetur, nec seipsam determinat. Sed cum apprehenditur id, quod est ad finem: vel cum apprehenditur, quod non habet omnem rationem boni; ut puta, cum intellectus apprehendit potionem, apprehendit eam ut bonam; quia inductiva sanitatis; & ut malā, ratione amaritudinis: vel dum apprehendit fornicationem, eam apprehendit ut bonam ratione delectationis, & ut malam ratione inordinationis: & quia voluntas est domina sui actus, in potestate ejus est sistere in hac consideratione bifurcatā, vel sistere in unā, & desistere ab alia, vel magis sistere in una, quàm in aliā: potest enim omninò desistere velle cogitare de inordinatione, & solum velle cogitare de delectatione: & cum hoc facit, quia non habet retrahens, allicitur ad delectationem, & causatur in ea volitio fornicationis. In hoc autem voluntas non activabit seipsam: sed determinabit: nam, nisi priùs se determinasset, ut vellet considerare de fornicatione ratione delectationis, & desistere cogitare de ea, ratione inordinationis, fornicatio non potuisset activare voluntatem, nec causare volitionem sui-ipsius in ea.

ADVERTENDVM autem, quod voluntas libera sit respectu actus sui; ut cum intellectus offert ei fornicationem sub utraque ratione, sub mala, & sub bona, oportet quod utraque consideratio sit volita; quamdiu enim stat in utraque consideratione, tamdiu consideratio est volita, & tamdiu vult de utraque considerare.

Sed adhuc forte non determinavit se tunc ad agere: determinat autem se hoc modo: quia voluntas, ut diximus, est domina sui actus, potest totaliter desistere a consideratione unius, & totaliter insistere considerationi alterius; vel potest non totaliter desistere ab uno, nec totaliter intendere aliud: sed magis esse intenta ad unum, quàm ad aliud. Si autem totaliter desistat velle considerare de inordinatione, vel dato quod non totaliter desistat considerare de inordinatione: sed notabiliter sit attentata ad considerandum de delectatione.

Non aliqui velle sub ratione boni: sicut sub ratione mali.

Osten exempli fornicationis.

Quam perend vel re: do aliqui de seipsa non. I quare?

Domin libera e respectu sui actu

Quomodo seipsam terminat

ne : modicum autem attendat ad inordinationem ; tunc fornicatio sic apprehensa activabit eam , & causabit in ea volitionem.

E contra autem esset , si desisteret omninò velle cogitare de delectatione , vel si modicum attenderet ad delectationem , & multum præponderaret inordinationem ; tunc fornicatio , sic apprehensa , non causaret in ea volitionem : sed causaret contrarium , ut abominationem ; eadem enim fornicatio determinatè considerata sub ratione una , vel magis considerata sub ratione una , activabit voluntatem , & causabit in ea cognitionem sui-ipsius : quæ nisi sit determinatè considerata , non posset hoc agere : & quia voluntas habet in hoc dominium , ut possit sic se determinare , & sic determinatè velle considerare ; idè ipsa sic se determinando , dicitur seipsam movere : quia nisi sic se determinaret non moveretur.

SED DICES , quod voluntas non determinet seipsam : sed determinet potentias alias ; ut determinat intellectum , ut consideret de hoc , & non de illo , vel ut magis consideret de hoc , quàm de illo.

AD QVOD respondebimus , quod voluntas , secundum hunc modum , prius determinet seipsam , & postea determinet intellectum , vel aliam potentiam quamcumque ; nam primò determinat se , ut velit considerare de hoc , & nolit considerare illud , vel ut magis velit considerare hoc , quàm illud . Et secundum quod determinatum est velle in voluntate , sic fit executio in intellectu ; *Philosophus enim in 3. Ethicorum* hoc modo dicit ; *Quod omnium operationum sumus domini à principio usque in finem : quia omnes operationes nostra voluntaria sunt à principio usque in finem.* Istud ergo dominium , posse sistere in uno , & desistere ab alio : vel posse sistere & attendere plus ad unum , quàm ad aliud , voluntati est attribuendum , quæ dominium prius habet in operatione propriam , & per eam habet dominium in operationes alias ; causat enim in se ipsam volitionem : sed in potestate ejus est sistere , vel non sistere in in volitione : & prout potest sistere , vel

non sistere in volitione , in potestate ejus est sistere vel non sistere in quacunque aliâ operatione.

RES ERGO apprehensa prius causat in voluntate volitionem considerationis : quod si ista consideratio sit de terminata ad bonum tantum , necessitatur ut velit : si ad malum tantum , tunc necessitatur ut nolit : si sub ratione utriusque , tunc voluntas se potest determinare , ut velit omninò considerare de uno , & nullo modo de alio : & tunc fertur in illud simpliciter , si solum consideret rem illam apprehensam sub ratione boni , & non sub ratione mali : vel abhominabitur rem illam simpliciter , si faciat è converso.

Si autem non omninò desistit ab uno , & sistat in alio , sed magis attendat ad unum , quàm ad aliud , & hoc modo unum præeligat alii , erit sicut de eo , qui projicit merces in mare , qui vult & non vult : sed magis vult , quam nolit ; cum sit in potestate projicere vel non projicere . Sic & voluntas , ex quo ponderat , & magis est intenta ad rem , ut puta ad fornicationem , prout habet rationem boni delectabilis , tamen non omninò desistit attendere ad eam , ut habet rationem inordinationis , si hoc modo velit fornicationem , aliquo modo est mixta ista volitio quia aliquo modo retrahitur à fornicatione ; licet non sufficienter ; èd quod aliquatiter consideret de inordinatione.

Et hoc modo peccat incontinens : quia syllogizat in quatuor terminis , ut dicitur in 8. *Ethicorum* . Potest ergo intellectus intelligere hanc propositionem , quod fornicatio sit delectatio inordinata : quo facto in potestate voluntatis erit , se determinare ad hoc vel ad illud : & secundum quod se determinat ab objecto movetur & activatur.

Voluntas , ergo , dum offertur ei fornicatio , potest fornicationem velle , & non velle , secundum quod aliter & aliter se determinat ; sed dum offertur ei finis , non potest non velle finem : quia determinatè & necessario movetur ad finem.

SIC ERGO patet , quomodo voluntas se determinet in his , quæ sunt ad finem ; & in his , quæ apprehendit non sub omni ratione boni ; sed nec sub

Quomodo
h c ex
ceat ?

Iuxta ejus
determina-
tionem de-
terminan-
tur aliæ po-
tentia.

In quo
consistat
ejus domi-
nium.

omni ratione mali, & si non determinaretur, non moveretur apprehenso objecto. Potentiæ ergo animæ seipsas non movent hoc modo motionis, quia non habent dominium sui actus: sed in hoc sunt subditæ voluntati. Voluntas est hoc modo domina in regno animæ; & dicitur movere seipsam: quia seipsam determinat, & in potestate ejus est, sic, vel sic se habere: ut est per habita manifestum.

AD ARGVMENTA autem in contrarium, Dicendum: cum obijcitur, quod voluntas sit potentia passiva, verum est, quantum ad activationem; quia non potest seipsam activare: facta autem in actu per finem, & volendo considerare de his, quæ sunt ad finem, non se habet omnino ut potentia passiva: sed se habet aliquo modo ut dominativa; in quantum potest se determinare modo, quo dictum est: & in hoc seipsam movet, quia ab his, quæ sunt ad finem: vel ab his, quæ non apprehenduntur sub omni ratione boni, nisi se determinaret, non moveretur.

QVOD VERO arguebatur, quod facta in actu per finem, sit adhuc in potentia ad ea, quæ sunt ad finem: Dici debet, quod ad ea, quæ sunt ad finem, sit in potentiâ, ut per ea activetur: ut autem sit in potentiâ, per ea non necessitetur: sed seipsam prius determinat: & sic determinata potest ex apprehensione talium activationem suscipere.

QVÆSTIO II.

QVODLIBETI XVI.

Vtrum possit esse malitia in voluntate non existente errore in intellectu?

Hanc questionem tractat Egidius cum Auctoribus citatis quodlibeto primo questione 19.

Hic verò Egidius, supposito, quod solum bonum, sive verum sive apparens, sit motivum voluntatis, ostendit quod ex duplici capite fiat nobis apparere aliquod bonum, quod non est tale à parte rei; rationem scilicet, quâ nobis malè representatur aliquid,

& concupiscentiam qua rebus conformamur, sive qua in res ipsas ferimur. Hinc explicat dictum Philosophi; qualis unusquisque est talis sibi finis videtur. Et explicat in gravi deorsum tendente & homine luxurioso, & ostendit quomodo omnis peccans, vel peccet ex ignerantia, vel ignorans. Deinde exemplo linguæ cholera infectæ declarat, qualiter appetitus inficiat judicium rationis. Et tandem concludit, omni peccato quidem ignorantium esse connexam; non tamen semper illud præcedere: quod latè deducit per illam potestatem, quàm voluntas habet in intellectum & ejus actus, & vi horum actuum in voluntatem, ut eam alliciat.



AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur, quod nō possit esse malitia in voluntate, non existente errore in ratione: quia sicut se habet actus ad actum, ita error ad errorem: sed non existente intellectu in actu, & non actu intelligente, voluntas nihil poterit actu velle: ergo non existente errore in intellectu, voluntas non poterit errare: error ergo intellectus semper præcedit errorem & malitiam voluntatis, sicut actus actum.

IN CONTRARIVM EST: Quia articulus, est; si dicatur; si ratio est recta, & voluntas est recta. Nam, ut alius articulus dicit, manente passione & scientiâ particulari in actu, potest voluntas agere contra eam.

RESOLVTIO.

Cum voluntatis motivum sit bonum, idque vel verum vel apparens: insuper illa apparentia vel oriatur ex ratione malè ostendente, vel concupiscentiâ malè nos conformante rebus, quamvis malitia in voluntate semper habeat connexam errorem in intellectu, non tamen semper error in intellectu præcedit malitiam in voluntate.

Bonum est
motivum
voluntatis
sive verum
sive appa-
rens.

RESPONDEO Dicendum: quod bonum apprehensum sit motivum voluntatis, ut dicitur in 3. *De anima*: sed non refert, ut ibidem traditur, Vtrum sit simpliciter bonum, vel apparens bonum, quod voluntatem movet. Si ergo voluntas sit mala; hoc est, quia tendit in aliquid, ut bonum, quod non est bonum nisi apparens: si ergo ex huiusmodi apparentia ista mala contingant, videamus, quid faciat nobis apparere aliquid.

Ex duplici
principio
apparet no-
bis aliquid
bonum;

SCIENDVM ERGO, quod duo sint quæ nobis faciunt aliqua apparere bona; ratio & concupiscentia: aliter tamen & aliter; nam ratio facit nobis aliqua apparere bona, res ipsas, & naturas rerum nobis manifestando: unde se habet in hoc sicut lumen; nam sicut lumen superfusum rebus, res ipsas manifestando, facit nobis apparere, sic ratiocinans de rebus, & discutiens naturas rerum, facit nobis tales apparere, quales sunt, manifestando nobis res: concupiscentia autem facit nobis res apparere, non res ipsas nobis manifestando, sed nos rebus conformando; nam ut dicitur in 3. *Ethicorum*; *Qualis unusquisque est, talis finis sibi videtur*: ex hoc ergo quod habemus concupiscentiam alicujus, sive concupiscentia illa exurgat ex habitu, sive ex passione, ex hoc sumus conformes illi rei, & videtur nobis bona illa res, cui si non essemus conformes, non appareret nobis bona. Hinc quia omne grave est conforme rebus, quæ sunt deorsum, si haberet cognitionem, videretur totum ei bonum, quod esset deorsum: & venereus homo, quia per concupiscentiam est conformis rebus venereis, ideo videtur ei valde bonum uti rebus venereis: illud enim iudicabit venereus esse bonum, quia per concupiscentiam habet conformitatem cum ipsis rebus venereis, quod iudicabit castus esse malum, quia non habet huiusmodi conformitatem.

Ratione
scilicet
ostendente
& appetitu
nos rebus
conformante.

Sicut grave
est conform-
e rebus
inferiori-
bus, sic
luxuriosus
rebus vene-
reis.

SIC ERGO duo sunt, quæ faciunt nobis aliquid apparere bonum; videlicet ratio ipsas res nobis manifestans, & concupiscentia nos rebus conformans: ergo ut appareat nobis esse bonum, vel hoc erit ex ratione malè ostendente (quia potest esse ratio recta, & non recta) vel erit ex concupiscentia malè

conformante & assimilante: & ideo quicumque peccat, vel peccat per ignorantiam, vel peccat ignorans: quod videtur velle *Philosophus in 3. Ethicorum*. Qui duo modi peccandi referendi sunt ad præfatas duas apparentias.

Nam si pecces ex ratione malè ostendente, peccabis per ignorantiam: ut, quia ratio est erronea, & errat, ideo veritatem ignoras: & quia ignoras veritatem, per ignorantiam peccas. Si verò huiusmodi ignorantia non sit ex ratione male syllogisante vel malè ostendente, sed ex concupiscentia te malè conformante, tunc non peccas per ignorantiam: sed peccas ignorans.

Hinc om-
nis peccans
vel peccat
ex ignoran-
tia, vel ig-
norans.

Primum fit
ubi sequi-
tur ratio-
nem malè
ostenden-
tem, secun-
dum ubi
appetitur
conforman-
tem.

Ponamus ergo quod lingua haberet in se rationem, & esset infecta cholera, & sciret, quod malum esset gustare dulce, dupliciter posset gustare dulce, videlicet per deceptionem, & decepta: unde si haberet ignorantiam in universali; vel nesciret, pomum esse dulce, tunc posset gustare pomum non credendo gustare dulce: & sic gustaret dulce per deceptionem; quia deceptio esset causa quare gustaret dulce: sed si non haberet ignorantiam in universali, & benè sciret, quod omne pomum esset dulce, gustaret dulce, non per deceptionem; sed quia, potentiâ infectâ cholera, gustaret decepta; nam ipsa infectio cholerae faceret ei apparere non dulce, quod esset dulce, non gustaret ergo per deceptionem, ex quo scit, quod gustat esse dulce: sed gustaret decepta; quia in gustando deciperetur. Et sicut cholera inficeret linguam, ita ut iudicaret secundum choleram, ea, quæ sunt in se dulcia, esse non dulcia; sic appetitus infectus inficit iudicium rationis, ut omnia ratio iudicet secundum infectionem illam; verbi gratiâ, venerea esse bona, quæ non sunt simpliciter bona. Quia ergo nunquam quis peccat, nisi vel per ignorantiam, vel ignorans, oportet, quod omni peccato ignorantia sit connexa.

Declaratur
exemplo
linguæ
cholera in-
fectæ.

Cui etiam
dulcia ap-
parent
amara.

SED VTRVM ignorantia præcedat malitiam voluntatis, vel sequatur? Habet quandam difficultatem. Ad quod advertendum est, quod aliter loquendum sit cum peccamus per ignorantiam, quod facit ipsa ratio, quæ errat, & malè demonstrat: & aliter, cum peccamus

Primo casu
semper ig-
norantia in
intellectu
præcedit
malitiam
in volunta-
te.

Cum hæc
sit ratio
peccati

Vnde ratio
illius, qui
peccat ig-
norans ha-
beat obli-
vionem?

ignorantes, quod facit concupiscentia malè conformans. Primo modo enim, cum peccamus per ignorantiam, certum est, quod ignorantia in ratione præcedat malitiam in voluntate: quia ratio, quare peccamus est ignorantia: sic stantibus ergo conditionibus ignorantia præcedit peccatu, sive malitiam.

Sed cum peccamus ignorantes, ignorantia videtur concomitari malitiam; sic enim imaginamur, quod peccans ignorans non ignoret in universali: & quod ratio secundum se sit recta: obliquitatem autem, si quam habeat, habeat ex connexionione ad appetitum.

Apprehendit ergo ratio fornicationem, & apprehendit eam, ut bonam, & ut malam: Ut bonam quidem, quia delectabilem: ut malam, quia inordinatam: non posset autem ratio intelligere hanc propositionem; *Fornicatio est delectatio inordinata*, nisi esset ibi intentio voluntatis connectens; semper enim, cum aliquid actu intelligimus, & cum ex memoria generatur aliquid in intelligentia, est ibi intentio voluntatis connectens. Quamdiu ergo consideramus hanc propositionem, *Fornicatio est delectatio inordinata*, oportet quod velimus eam considerare: quod si verò vellemus desistere à tali cognitione, possemus.

Cum ergo ratio totam istam propositionem apprehendit, & cum voluntas fertur in hoc totum, ut patet ex questione præcedenti, potest se determinare, ut velit considerare alterum tantum: cum enim intelligimus totam hanc propositionem, *Fornicatio est delectatio inordinata*, consideramus fornicationem sub duplici ratione. Sed voluntas potest se determinare, ut velit considerare fornicationem, sub altera ratione tantum; potest enim desistere velle considerare fornicationem quia inordinata, & insistere velle considerare ipsam, quia delectabilis: & cum hoc facit facile allicitur: si autem è contrario facit, abhominatur in potestate autem ejus est, facere hoc vel illud; potest enim esse magis facile vel magis difficile, secundum quod magis vel minus consuevimus ad opera contraria.

Potest quidem ei esse valde difficile: sed nunquam est ei impossibile: nam operationum nostrarum sumus domini à

principio usque in finem. Et si in potestate ejus est, ut attendat circa fornicationem, vel quia delectabilis, vel quia inordinata; in potestate ejus est; ut alliciatur ad fornicationem, vel abhominetur eam: & si allicitur, ipsa jam allecta, & quasi infecta inficit rationem, ut malè judicet circa fornicationem apprehensam; ut scilicet judicet fornicationem faciendam esse, quæ non est facienda: infectio enim voluntatis pervertit judicium rationis circa agibilia, sicut infectio linguæ pervertit judicium ejus juxta gustabilia. Ergo in eo, qui sic peccat, nisi præcederet allectio, & infectio in voluntate, non communicaretur deceptio rationis.

ERIT ERGO in sic peccantibus hic ordo; ut prius ratio apprehendat aliquid sub duplici ratione, & hoc sine peccato; non tamen sine periculo. Secundò voluntas determinet se, ut velit desistere considerare de fornicatione sub hac ratione, & insistere sub alia: & prout voluntas se determinat, ratio sic exequitur, ut voluntas vult, & sic considerat: quo facto, voluntas allicitur, vel abhominatur: & sic si alliciat, allecta judicium rationis pervertit: quo perverso, progredimur in placitum opus. In eo ergo, qui peccat ignorans, & non per ignorantiam, infectio voluntatis præcedit deceptionem rationis: sed deceptio rationis, præcedit perperationem operis.

Quod autem allectio voluntatis præcedat deceptionem rationis. Patet per Gregorium 1. moralium supra illud Iob, *Peccat dies, in qua natus sum*: dicentem. *Solerte ergo vigilandum est, ut cum blandiri culpa inchoat, ad quantum interitum mens trahatur agnoscat*. Prius ergo culpa incipit blandiri, & incipit voluntas delectari, & postea cæcatur ratio. & ad periculum malè operandi trahitur. Sed quod cæcitas rationis præcedat perperationem operis, patet per eundem Gregorium ibidem dicentem *Quod ante homo cæcus in mente sit*, & post modum se reprobat delectationi subternit.

DICAMVS ERGO, quod in eo, qui est intemperatus, & qui est in voluntate infectus, ex illa infectione cæcetur ratio; ut illa malitia, & infectio voluntatis faciat intellectum mentiri circa

Quod etiã
declaratur
exemplo
linguæ &c.

Primo ap-
prehendit
aliquid sub
ratione du-
plici, boni
& mali, id-
que sine
peccato

Secundo
determinat
per se vo-
luntatem
ad confide-
rationem
sub altera-
tra:

Vnde se-
quitur alli-
ci & averti
volunta-
tem.

Scilicet ex
infectione
provenien-
te ab appe-
titu:

Et ab alle-
cta volun-
tate judi-
cium perva-
rto, &
opus perpe-
trari.

QVÆSTIO DECIMA-SEXTA.

183

circa principia, ut proponat sibi pessimas regulas, & nihil aut parum cogitet de peccati inordinatione, sed solum delectatione operis: imò ex hoc proponat sibi pessima principia, ut dicat omnem fornicationem esse prosequendam, vel delectabile quodlibet esse prosequendu.

SED DE HOC quæstio non est: Quia postquam jam infecta est: certum est, quod infectio volūtatis excæcet rationem. Sed quæstio est, antequam esset voluntas infecta; quid præcesserit? an error rationis? an malitia volūtatis? Respondetur, si ratio ignoret in universali, vel non ostendat de re

Ex qua ignorantia sequatur infectio volūtatis?

quidquid est ostendendum, certum esse, quod ex tali ignorantia possit sequi infectio volūtatis, ut propter huiusmodi defectum ruat voluntas in peccatum. Sed si ratio non erret in universali: & sit solum intenta ad considerandum in re; quæ sint in ea? ut si ad considerandum de fornicatione dicat ratio, quòd, licet sit delectabilis; sit tamen inordinata, & contra mandatum Dei: oportet, quod, etsi non tempore, saltem natura prius volūtatis alliciatur per delectationem, & sic inficiatur; & voluntate infecta sequatur deceptio rationis. Propter quod paret veritas quæstionis.

AD ARGVMENTVM autem in contrarium, Dicendum, quod non valeat consequentia, si actus præcedat actum, quod error præcedat errorem: nec valet, si actus sit causa actus, quod error sit causa erroris: nam si non esset motus cæli non esset motus istorum inferiorum: loquendo de hoc ordine, quem videmus (posset autem Deus hunc ordinem immutare, ut posset non volvi cælum, si Deus vellet immutare hunc ordinem; & nihilominus figulus posset vertere rotam suam) in quo motus ille est causa istorum motuum; non tamen oportet, quod defectus sit causa defectus: non deficiente enim illo motu, deficiunt hi motus; quia non possunt ad plenum assequi illum motum.

Et quod dicimus de defectu istorum motuum respectu priorum motuum, quantum ad posse, quia non possunt assequi perfectionem & perpetuitatem illius motus, dicemus de defectu illius volūtatis respectu intellectus, quantum ad velle; isti enim motus inferiorum

sicut non possunt assequi perfectionem supercælestium motuum: sic voluntas etsi possit, non vult assequi perfectionem, quam proposuit intellectus: ideoque potest incipere defectus a voluntate, absque eo, quod primò incipiat deficere intellectus: non potest tamen voluntas esse in actu, nisi intellectus sit in actu: facta tamen in actu per intellectum, secundum quod sibi placet, potest se determinare ad hoc vel ad aliud: quod faciendo potest deficere: qui defectus non causabitur ex defectu intellectus: sed magis è converso.

Et quomodo possit ab ea incipere defectus?

Propter quod patet, quòd non quicquid præsupponit aliquid quantum ad actum, oporteat, quod præsupponat illud quantum ad defectum. Non enim oportet, si entitas effectus reducatur in entitatem causæ, quod defectus reducatur in defectum illius ejusdem causæ. Si enim effectus deficiat, non non oportet, quod deficiat causa: sed sufficit quod ille effectus deficiat à causa: propter quod non oportet, quod si non sit voluntas in actu, nisi prius sit in actu intellectus, quòd non possit voluntas deficere, nisi prius deficiat intellectus absque enim eo, quod intellectus malè proponat voluntati, potest se voluntas determinare male: non enim malè proponit intellectus, si dicat, fornicationem esse delectationem inordinatam. sed malè se determinat voluntas, si sit intenta circa delectationem, non circa inordinationem. In hoc ergò non deficit intellectus proponens: sed voluntas quodammodo deficit ab intellectu proponente.

QVÆSTIO III.

QVODLIBETI XVII.

Vtrum quidquid voluntas vult intellectus intelligat?

Hanc quæstionem tractat Gregorius Arim, in 2. dist. 25. quæst. 2. cap. 2. Argent. in 1. dist. 1. quæst. 1. art. 1. D. Tho. 1. part. quæst. 78. art. 1. & 80. art. 2. & 1. 2. q. 3. art. 4. & quæst. 27. art. 2. & in 3. dist. 27. quæst. 3. art. 1. Cajet. 1. part. quæst. 80. & 1. 2. quæst. 10. a. 3. & alibi cum Thomistis. Durand. in 1. dist. 3. quæst. 4. p. 2. & in 2. dist. 39. quæst. 3. Occam in 2. quæst. 25. ad 7. & 15. Capreolus 1. d. 3. quæst. 3. art. 2. & in 2. dist. 25. quæst.

quæst. un. Gabriel 2. dist. 25. quæst. 1. art. 3. d. 3.
Henric. quodl. 1. quæst. 15. Zuar. Meth. d. 23. sect.
7. Vafq. 1. 2. d. 35. cap. 2. nu. 6. & cap. 3. nu. 11. &
seq. Conimbr. 3. de anima cap. 13. quæst. 4. Mendoza
de anima d. 4. sect. 4.

Ægidius verò hic ostendit, quomodo intellectus dupliciter, speculative, scilicet, & practice, versetur circa suum objectum. Et, cum quæstionem deducat ad hunc nodum; Vtrum intellectus possit simul cognoscere opposita? resolvit quod speculative possit: idque ostendit triplici viâ. Practice vero dicit simpliciter intellectum non posse judicare opposita faciendâ; benè tamen secundum quid, sicut etiam unum secundum quid, & aliud simpliciter. Vnde ad quæstionem directè respondet, quod nullo modo cognitum voluntas non possit velle: benè tamen quod intellectus nullo modo judicat faciendum: quamvis permittat ab allecta voluntate infici rationem, ut judicet faciendum esse, quod ante judicabat non faciendum.



TERTIO quærebatur, Vtrum quicquid voluntas vult, intellectus intelligat? & videtur, quod sic; quia movens & motus sunt simul: sed bonum cognitum est motivum voluntatis: nisi ergo per intellectum apprehenderemus aliquid, voluntas non potest velle illud. Quicquid ergo voluntas vult, intellectus apprehendit & intelligit.

IN CONTRARIUM EST quod dicit Aristoteles, quod *manente particulari scientiâ in actu adhuc potest voluntas velle contrarium*: ergo voluntas potest velle, non solum hoc, quod non intelligit intellectus, sed etiam hoc, cuius contrarium intelligit intellectus. Vel, arguatur, ut deducebat opponens, quod si dicamus, quod nihil voluntas velit, nisi quod intellectus intelligit, vel incidemus in articulum, quod non possit voluntas velle contrarium ejus, quod intelligit intellectus: vel oportebit, quod intellectus intelligat multa simul, intelligeret enim quod voluntas vult, & intelligeret, quod voluntas non vult.

RESOLVTIO.

Voluntas non potest velle quod intellectus nullo modo intelligit: benè tamen, quod judicat non esse faciendum.

RESPONDEO Dicendum: quod Applicatur hæc quæstio non possit esse nisi de his, quæ pertinent ad nos, & de his, quæ sunt in nostra potestate agere, vel non agere, quæ credimus posse esse in nostra potestate: talia autem possunt comparari ad intellectum dupliciter; speculative, & practice. Speculative quidem, cum speculamur, quid sit hoc? vel quid sit illud? Practice vero, cum per intellectum judicamus esse faciendum hoc, vel illud. Si ergo voluntas non possit velle nisi cognita (quia *invisâ velle possumus: incognitâ nequaquam, ut Augustinus vult*) oportet, quod quicquid voluntas vult intellectus intelligat & cognoscat: quia si voluntas posset aliud velle, quam illud, quod intellectus intelligit, oporteret, ut dicebatur in arguendo, quod intellectus intelligeret plura simul; ut, illud quod voluntas vult; cum non possit voluntas velle, nisi bonum intellectum: & illud, quod voluntas non vult; cum positum sit, quod non possit aliquid voluntas velle, quin intellectus intelligat.

Tota difficultas hujus quæstionis est in sciendo, Vtrum possimus intelligere simul multa? & potissimè, Vtrum possimus simul intelligere opposita? Et explicatur nodus difficultatis.

NOTANDVM ERGO, quod aut loquamur de intellectu speculativo; Vtrum simul possimus speculari utrumque oppositorum quid sit? Aut de intellectu practico; Vtrum possimus simul judicare de utroque oppositorum, quid faciendum sit? Et ostenditur, quomodo possumus simul plura etiâ opposita speculative cognoscere.

SI LOQVAMVR de intellectu speculativo, plana est responsio; certum est enim, quod possimus utrumque oppositorum speculari, simul intelligendo, quid utrumque sit?

Quod tripliciter declaratur. Primo, quia unum oppositorum intelligitur in alio, Secundo, quia per unum intelligitur Idque tribus modis

telligitur in alio. Secundò, quia per unum intelligitur aliud. Tertiò, quia per idem intelligitur utrumque.

I.

Quia unum oppositorum intelligitur in alio.

PRIMA VIA sic patet: nam quicumque intelligit aliquid, intelligit ea, quæ sunt de intellectu ejus, & maxime illa, sine quibus non potest illud intelligi; v. g. si de intellectu hominis sit animal, & non possit intelligi homo non intellecto animali; oportet, quod quicumque intelligit hominem intelligat animal. Sic, si non potest intelligi finem non intellecto naso: oportet, quod intelligens finem intelligat duo; videlicet, finem, & nasum; sicut proprietatem & subiectum: sic in proposito, quando de intellectu unius oppositorum est aliud, ut de intellectu negationis est affirmatio, quicumque intelligit negationem intelligit & affirmationem. Ideo dicitur in fine 2. *Elenchorum*; quod *semper in non facere intelligitur facere &c.*

II.

Quia unum intelligitur per aliud.

Quod semper fit, cum ratio cognoscendi etiam est obiectum.

SECUNDO QUIDEM patet ex eo, quod unum oppositorum intelligatur per aliud: nam per rectum intelligitur obliquum: simul ergo possumus intelligere rectum & obliquum: ut, si per lucem videatur color, simul fertur oculus in lucem & colorem; cum enim illud, quod est ratio cognoscendi aliquid, ita sit ratio, quod sit etiam obiectum, potest virtus cognitiva ferri simul in illa duo: ut, quia lux ita est ratio videndi colorem, quod sit etiam obiectum visus, simul potest ferri visus in lucem, & in colorem: sed si aliquid solum esset ratio, & nullo modo obiectum, virtus cognitiva non ferretur simul in utrumque; ut, si quod recipit oculus sit ratio quare cognoscatur color, quia oculus non est supra se conversivus, illud, quod ibi recipitur, ita est ratio cognoscendi obiectum, quod non sit obiectum cognitionis: sed tam affirmatio, quam negatio possunt esse cognita ab intellectu; cum ergo unum sit ratio cognoscendi aliud, poterit intellectus simul in utrumque ferri; & feretur in duo non ut duo, sed ut habent ordinem ad invicem.

III.

Quia per idem intelligitur utrumque.

TERTIO QUIDEM patet ex eo, quod per idem cognoscatur utrumque: nam, licet lux sit ratio videndi colorem, lux tamen videtur per speciem

lucis, & color per speciem coloris; ita quod non per idem cognoscatur utrumque: sed licet non per eandem speciem cognoscatur utrumque: tamen, quia oculus fertur in colorem mediante luce, simul fertur in colorem & lucem. Si ergo per eandem speciem cognoscatur lux & color, & unum esset ratio cognoscendi aliud, multò magis simul ferretur in utrumque. Hinc etiam, quia rectum est iudex sui, & obliqui, per eandem speciem recti cognoscitur rectum & obliquum, imò non potest quis speculari obliquum, nisi speculetur quid sit rectum.

Quod declaratur exemplo lucis & coloris: item recti & obliqui.

Intellectus ergo noster, intelligendo negationem, intelligit affirmationem; intelligendo enim quid importetur per fornicationem non facere, intelligit quid importetur per fornicationem facere. Speculative ergo simul intelligit, quid utrumque oppositorum sit?

Et applicatur affirmationi & negationi.

Sed si tu loquaris de intelligere pratico, & de iudicio operabilium; ut, Vtrum intellectus possit simul intelligere, & simul iudicare de utroque oppositorum, quid faciendum sit? est distinguendum, quia aut loqueris de utroque simpliciter, aut de utroque secundum quid, aut de uno simpliciter, & de alio secundum quid. Si de utroque simpliciter; hoc est impossibile, quod simul habeas simpliciter opinionem aut iudicium de aliquo agibili quod sit simpliciter agendum, & non agendum. Sed si tu loquaris de utroque secundum quid, vel de uno simpliciter, & de alio secundum quid, non est inconveniens, quod intellectus iudicet, aliquid esse agendum simpliciter, & non esse secundum quid. Vel potest contingere, quod ignoret intellectus de aliquo operabili, Vtrum simpliciter sit agendum vel cavendum? & tunc si videt rationes ad utramque partem, etiam videt secundum aliquid esse agendum, & secundum aliquid non.

Practicè verò se tripliciter habet ad opposita intellectus.

Et tunc dicendum.

1. Simpliciter & sic non posse simul &c.

2. Secundum quid, aut 3. ad unum simpliciter, & ad aliud secundum quid: & sic posse.

HIS VISIS solvamus quæstionem: nam cum tu quæris, Vtrum possit voluntas velle quod intellectus non intelligit? Si quæstio sit de intelligere quocumque modo, sive sit speculativum, sive practicum; dicemus quod, sit impossibile, quod voluntas aliquid velit, quod nullo modo sit intellectum, vel cognitum.

Hinc voluntas nullo modo potest velle quod intellectus nullo modo intelligit.

Benè ta-
men potest
velle quod
praviè non
judicat fa-
ciendum.

Quamvis
allecta vo-
luntas infi-
ciat post-
modum
intellectu,
ut judicet
esse facien-
dum.

tum : nec est inconueniens , ut patuit , simul cognoscere opposita. Sed si loquaris de intellectu practico operabili, illud , quod ratio iudicat non agendum simpliciter , potest velle voluntas simpliciter : ita quod iudicium pravum rationis non sit causa pravæ voluntatis, sed magis è conuerso ; intellectu enim non prave iudicante de fornicatione potest voluntas pravè velle ; semper enim ad malitiam voluntatis relinquitur aliqua cæcitas in intellectu.

Itaque hoc non potest esse, quod aliquis sit malus , & non sit ignorans: concedimus tamen , quod intellectu non ignorante , & non existente cæco, possit voluntas pravè velle : in quibus verbis non separamus cæcitatem à malitia secundum esse , ut sit malitia sine cæcitate : sed secundum qualitatem ; quia potest esse malitia absque eo, quod sit à cæcitate causata ; sed magis sit cæcitatis causa ; dicente enim intellectu, quod fornicatio sit delectabilis , tamen sit simpliciter fugienda , verum dicit: Voluntas tamen potest allici , ex eo, quod fornicatio sit delectabilis , quia allecta inficit rationem, ut judicet hanc fornicationem in particulari , prout est in hac materia delectabili , esse faciendam , quam iudicabat fugiendam.

Hoc ergo modo potest voluntas velle facere , quod intellectus iudicat non faciendum ; quia potest cæcare rationem: quia potest se sic determinare , ut alliciatur ab aliquo bono sensibili apprehenso ; quæ allecta inficitur, & infecta inficit rationem , & ejus pervertit iudicium.

ET CVM ARGVITVR ; quod intellectus nullo modo intelligit voluntas non potest velle : Dicendum est, quodd, cum intellectus intelligit uno modo, voluntas, modo quo dictum est, potest se ab illo modo avertere , & potest velle alio modo.

ARGVMENTA AVTEM sunt soluta per jam dicta.



QVÆSTIO IV QVODLIBETI XVIII.

*In quo actu sit beatitudo ? an intellectus :
an voluntatis ?*

Tractant hanc materiam Ægidius tractatu de influent. divina in beat. cap. 2. & tract. de præd. cap. 7. & infra quodlib. 5. quæst. 5. & in 3. d. 14. q. un. a. 3. Arg. 4. d. 49. quæst. 3. Ger. Sen. 1. dist. 1. quæst. 1. D. Thomas 1. 2. quæst. art. 4. & 8. & 1. part. quæst. 26. art. 2. & in 4. dist. 49. q. 1. art. 1. q. 2. & 3. & contra gent. cap. 25. & 26. & 37. & quodl. 8. art. 19. cum Thomistis, locis respectivè citatis. Scorus in 4. dist. 49. quæst. 4. Bass. q. 2. cum Scotistis, Durand. quæst. 4. Capreol. 1. d. 1. quæst. 1. art. 1. & 4. quæst. 2. art. 1. Occam q. 2. Mol. 1. part. quæst. 12. a. 1. Suar. 1. 2. quæst. 3. d. 7. Vasq. 1. 2. d. 11 à cap. 3. & alii. Ægid. Luit. 1. 2. tom. 1. 1. 4. à quæst. 8.

Ægidius verò hic respondet juxta distributionem positam infra ad responsionem.



LTIMO quæritur in quo actu sit beatitudo ? Vtrum in actu intellectus , vel voluntatis ? Et videtur , quod principalius sit in actu intellectus , quam voluntatis :

quia intellectus est nobilior potentia, quam voluntas ; cum sit motiva & directiva ejus: *Ergo &c.*

IN CONTRARIUM EST, quia, secundum Hugonem in quarto super Angelica Hierarchia; intrat amor , ubi foris stat scientia : amor ergo magis penetrat, & magis Deo conjungit nos, quam visio: principalius ergo in amore est ponenda beatitudo , tamquam in magis conjuncto.

RESOLVTIO.

Cum beatitudo, alia sit formalis, alia finalis, sive objectiva : dicendum est, hanc consistere in Deo , & ejus visione : sed aliter & aliter : illam verò in actu voluntatis duplici, quorum uno tendit immediatè in ipsum Deum , & ei immediatè conjungitur: altero tendit in visionem Dei tamquam finem minus principalem.

Distribui-
tur quod
tractandum
est in 4. art.

RESPONDEO Dicendum; quòd, ut pateat veritas quæsitæ, hoc ordine procedemus: primò ostendimus, quod beatitudo sit finis voluntatis, & sit objectum ejus, & quod in objecto voluntatis omninò principaliter & finaliter habeat esse beatitudo. Secundò ostendimus, quomodo beatitudo in aliquo sit finaliter, & in aliquo formaliter, & quod ceteris paribus principalior sit, ut est finaliter, quàm ut est formaliter: & idèd distinguemus, quomodo diversimodè sit alicubi finaliter, & alicubi formaliter. Tertiò ex dictis declarabimus veritatem quæsitæ. Quartò ostendimus, quid faciat difficultatem in proposito? quò factò, quæsitæ veritas magis declarabitur.

Art. 1. quid-
nam cense-
ri debeat bea-
tutudo?

PROPTER PRIMVM sciendum, quod nihil aliud sit beatitudo, quàm illud, in quod finaliter voluntas tendit: unde Augustinus 11. *De Trinitate* cap. 6. ait, *Quod voluntas finis non est nisi beatitudo*; & hoc est idem, quod vult Philosophus: *Quod felicitas & beatitudo habeant rationem finis*: unde ait in 1. *Ethicorum*, *Quod felicitas, quæ est finis operatorum, est perfectum & per se sufficiens bonum*. Quod tametsi nullus diceret, & nullius auctoritate hoc confirmaretur, vel roboraretur, oportet tamen sic esse: quia nihil est aliud felicitas, quàm quoddam consummatum bonum: & hoc est finis. Et si beatitudo habeat rationem finis; oportet, quod nihil sit aliud, quam principale objectum voluntatis: nam, ut dicitur in 3. *Ethicorum*; Voluntas est finis, & electio eorum, quæ sunt ad finem: quia enim voluntas primò & principaliter tendit in finem, ipsum tendere in finem, quod principaliter respicit voluntas, accipit nomen ipsius voluntatis, & dicitur voluntas; sicut cognitio principiorum dicitur intellectus: & quia voluntas sic principaliter tendit in finem, beatitudo, quæ non est nisi finis voluntatis, est illud, in quod principaliter voluntas tendit, & quod est principale objectum ejus.

Est finis no-
ster & prin-
cipale obje-
ctum volun-
tatis.

In quo di-
stinguatur
voluntas ab
electione?

Art. 2.

VISO, QUID sit beatitudo? & ubi sit ponenda? volumus ostendere, quod beatitudo sit in aliquo finaliter, & in aliquo formaliter. Nam si ipsum objectum principale voluntatis, prout habet rationem finis, sit beatitudo, oportet,

quòd beatitudo principaliter sit in hoc objecto: ergo cujuscunque hominis beatitudo est in principali objecto voluntatis: & consequenter, oportet, quod beatitudo formaliter sit in ipso actu voluntatis: nam voluntas in suum objectum tendit finaliter: sed per suum actum tendit in objectum formaliter. Propter quòd, si voluntatis objectum sit beatitudo finaliter, oportet, quod voluntatis actus sit beatitudo formaliter.

Ex quo apparet, quod beatitudo sit magis in ipso objecto voluntatis, quàm in actu: quia ratio finis magis est in objecto voluntatis, quàm in actu.

Ex hoc etiam apparet, quod omninò principaliter beatitudo non possit esse in actu voluntatis; quia voluntas principaliter non tendit in actum suum: sed principaliter tendit in aliud.

SECUNDVM HOC ergo distinguemus de beatitudine finaliter, & de beatitudine formaliter: ut semper beatitudo finaliter sit voluntatis objectum, & beatitudo formaliter sit voluntatis actus, per quem voluntas formaliter tendit in objectum. Dicemus etiam, quòd beatitudo finaliter possit esse dupliciter, vel finaliter simpliciter, vel finaliter in aliquo certo genere. Finaliter simpliciter est in ipso Deo; quia ipse Deus tamquam summum bonum est principalis finis noster, & est illud, in quo constat consummatè quies nostra; juxta illud Augustini 1. *Confess.* circa principium: *Ad te nos fecisti Domine & inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*. In ipso ergo Deo erit ultima quies cordis nostri.

Beatitudo
alia finalis,
alia forma-
lis.

Illa est vo-
luntatis
objectum,
hæc actus.

Propter quod ipse Deus est illud, in quo finaliter stat beatitudo nostra. Finaliter tamen, non simpliciter, sed in certo genere stat beatitudo nostra in visione Dei: nam finale objectum voluntatis simpliciter est ipse Deus, finale autem objectum in certo genere est visio Dei; nam in genere creaturarum potissimum bonum vel ponimus actum intellectus, vel actum voluntatis: ipse autem actus nostræ voluntatis non est propriè objectum ejus: infra Deum ergo non ponimus objectum voluntatis in quod directè tendat, nisi visionem Dei; quia in nihil aliud majus potest

Et utraque
vel simpli-
ter, vel in
certo gene-
re.

voluntas directè tendere, quàm in visionem Dei: in actum autem suum voluntas directè nunquam tendit: sed semper per reflexionem.

Et explicatur in actu intellectus, & voluntatis,

Et sic damus duo, in quibus est beatitudo finaliter juxta duo objecta voluntatis, in quæ potest directè tendere: unum, in quo est beatitudo finaliter simpliciter, ut bonum increatum, videlicet, ipsum Deum: & unum, in quo beatitudo est finaliter in certo genere, ut visionem Dei.

SIC OPORTET dare duo, in quibus sit beatitudo formaliter; unum, in quo beatitudo sit formaliter simpliciter, & aliud, quod sit formaliter beatitudo in certo genere. Damus autem duplicem actum voluntatis; unum, per quem formaliter tendit in Deum tamquam in objectum voluntatis finale simpliciter, & alium per quem tendit formaliter in visionem Dei, tamquam in objectum finale ejus, non simpliciter, sed in certo genere.

Actus ergo voluntatis formaliter conjungens nos Deo, qui est noster finis simpliciter, erit beatitudo formaliter simpliciter: sed actus voluntatis, per quem voluntas tendit in visionem Dei, non tamquam in finem simpliciter, sed tamquam finem in certo genere, est beatitudo formaliter non simpliciter, sed in certo genere.

ACTVS ERGO voluntatis, per quem tendimus in Deum, non est ita principaliter beatitudo, sicut est ipse Deus: quia si bonum finale sit beatitudo: & ipse Deus, in quem voluntas tendit per suum velle, sit magis finale bonum, quam ipsum velle: imò ipsum velle non sit ipsum propriè finale bonum, sed formale (quia non est voluntatis finis: sed illud, per quod voluntas formaliter tendit in finem) actus voluntatis, per quem voluntas tendit in visionem Dei, non est ita principaliter beatitudo, sicut erit visio Dei. Visio ergo potest esse beatitudo, modo, quo dictum est: non quia est aliquid intellectus, nec quia est ad intellectum pertinens: sed quia est objectum voluntatis. Vnde, datò, quod non esset ibi actus intellectus, & esset objectum voluntatis finale, esset ibi beatitudo. Sic etiam, si ab hujusmodi visione,

Visio Dei est beatitudo, quia est objectum voluntatis, non quia actus intellectus.

quæ est actus intellectus, tolleretur quod esset finis voluntatis, quantumcumque esset actus intellectus, nullo modo esset ibi felicitas. Nihil aliud est ergo felicitas, nisi voluntatis objectum, vel voluntatis actus: voluntatis quidem objectum est felicitas finaliter; voluntatis autem actus est felicitas formaliter; ipsum enim objectum est finaliter finis: ipse autem actus voluntatis est formaliter finis; quia per eum voluntas formaliter conjungitur fini. Si ergo felicitas habet rationem finis, & finis rationem boni, & sit voluntatis in bonum tendere, solum per comparisonem ad voluntatem, nullo autem modo per comparisonem ad intellectum secundum se, est accipienda felicitas.

Quia felicitas est objectum vel actus voluntatis, idque vel formaliter vel finaliter: non intellectus.

Art. 3.

EX IIS ERGO dictis satis apparet tertium propositum; videlicet, quæ sit veritas quæ sit? videlicet, ubi principaliter sit ponenda felicitas? An in actu intellectus, an voluntatis? Nam si comparas visionem ad actum voluntatis, per quem tenditur in visionem; tunc erit felicitas finaliter, & erit felicitas tamquam voluntatis objectum: & actus voluntatis erit felicitas formaliter; quia erit felicitas illa, per quam formaliter conjungimur tali objecto. Respectu autem talis actus voluntatis, visio principaliter est felicitas, quam actus voluntatis, per quem tendimus in visionem. Sed si comparamus visionem, non ad actum voluntatis, per quem tendimus in visionem, sed ad actum, per quem tendimus in Deum, felicitas est in hujusmodi actu voluntatis principaliter, quam in visione: nam in ipsa visione nullo modo est felicitas omninò principaliter simpliciter, sed solum in certo genere: sed in actu voluntatis est beatitudo aliquo modo principaliter; non principaliter finaliter, sed principaliter formaliter.

Quomodo visio sit principalior felicitate, quam actus voluntatis? & contra:

HOC etiam idem patet: nam si visio est beatitudo, hoc est, prout est objectum voluntatis, & prout est finis; non est autem finis simpliciter: sed est finis sub fine: unde est finis ordinatus ad alium finem, id est, ad Deum. Hoc ergo modo erit in visione felicitas; prout voluntas per actum suum tendit in visionem Dei, & per visionem Dei tendit in Deum: nunquam autem sic voluntas conjungitur Deo, prout per actum suum

Quæ est finis non simpliciter voluntatis: sed subordinatus.

suum tendit in visionem, & per visionem tendit in Deum, sicut per actum suum immediatè tendit in Deum. Si visio ergo sit felicitas, hoc est, prout voluntas per visionem tendit in Deum: scilicet, prout per eam voluntas coniungitur Deo mediatè: sed ipse actus voluntatis est felicitas, prout per huiusmodi actum voluntas tendit in Deum immediatè. Idè huiusmodi actus voluntatis principalius est felicitas, quia immediatè nos coniungit Deo, ut in eo felicitatem ponimus, quàm actus intellectus.

QVÆSTIO INCIDENS.

MULTI AVTEM in hoc multum insistant, per quem actum magis coniungamur Deo? Vtrum per actum intellectus? vel per actum voluntatis? sed hoc inquirere non spectat directè ad factam quæstionem. Nam felicitas non est objectum intellectus & voluntatis: sed est objectum voluntatis tantum: quia objectum, secundum quod huiusmodi, non habet rationem finis: nec rationem boni: sed rationem veri. Bonum enim non est objectum intellectus, nisi fortè intellectus practici, de quo hic non loquimur. Nec etiam intellectus practicus haberet pro objecto bonum, nisi quia est practicus, prout habet ordinem ad voluntatē, cuius est per se in bonum tendere. Idem est autem verum & bonum: & idem est summum bonum, & summum verum: & bonum verum, & verum bonum: sed non secundum eandem rationem; prout est enim objectum voluntatis est bonum, prout objectum intellectus est verum: & quia ratio boni sumitur in aliquo, ut habet rationem finis, & ut est voluntatis objectum; per comparationem ad voluntatem sumendus est finis noster, & felicitas nostra.

VT ERGO videamus, ubi sit principalius beatitudo; an in actu intellectus, an voluntatis? Nec debemus inquirere, per quid magis coniungamur Deo? Vtrum per actum intellectus? vel per actum voluntatis? Nec debemus inquirere, quid magis coniungatur Deo? an intellectus per actum suum? an voluntas? quia sic inquirendo

supponimus, quod beatitudo, secundum quod huiusmodi, sit per se non solum objectum voluntatis, sed etiam intellectus. Et quia beatitudo per se est objectum voluntatis, non intellectus, investigando, ubi sit beatitudo? Debemus videre, per quid voluntas magis coniungatur Deo? Vtrum per actum proprium? an actum alterius potentiae. Et tunc quæstio non habet dubium; quia voluntas per actum proprium coniungitur Deo, & coniungitur Deo in patria immediatè, per actum alterius potentiae, ut per actum intellectus, mediatè. Tantò ergo essentialius & principalius erit felicitas in patria in actu voluntatis, quam in intellectu, quantò voluntas magis coniungitur ipsi Deo tamquam finali objecto per actum proprium, quam per actum intellectus.

ET SI DICAS, quod voluntas non coniungatur in patria immediatè: sed mediatè; quia mediante suo actu: dicemus, quod tale medium cadat inter voluntatem & Deum: tamen per actum intellectus, aliter mediatè voluntas tendit in Deum; quia non tendit voluntas in Deum per actum intellectus, ut per visionem, nisi per actum suum prius tendat in visionem. Ergo cum voluntas tendit in Deum per actum intellectus intercedit ibi duplex medium inter voluntatem & Deum; videlicet actus proprius, per quem tendit in visionem, & visio, per quam tendit in Deum: sed cum voluntas tendit in Deum per actum proprium, non intercedit ibi medium, nisi, proprius actus.

Voluntas ergo dupliciter magis coniungitur Deo per actum proprium, quam per visionem. Primò quia, tendendo in Deum per visionem, coniungitur ei mediatè, & per plura media: ut autem tendit in Deum per actum proprium coniungitur ei immediate. Secundò quia, ut voluntas tendit in Deum per visionem, coniungitur Deo per medium magis extraneum; ut autem tendit in eum per proprium actum coniungitur ei per medium magis intraneum.

Datò ergo, quod voluntate tendente in Deum per visionem non intercederet medium inter voluntatem & Deum, actus.

Voluntas coniungitur Deo in patria mediatè per actum alterius potentiae.

Per suum ergo immediatè,

Quamvis mediante actu.

Bonum est objectum solius voluntatis.

Quomodo sit idem, quod verum? & quomodo diversum?

Deum, nisi visio: cum visio non sit quid ita intraneum voluntati, nec ita quid connexum ei, sicut proprius actus, non conjungeretur voluntas Deo per visionem, sicut per proprium actum. Cum ergo voluntas tendit in Deum per visionem, non ita conjungitur ei, sicut per proprium actum: tum quia visio non est ita connexa voluntati, sicut proprius actus: tum quia tendente voluntate in Deum per visionem, oportet dare alium actum, ut actum voluntatis propter visionem. Si ergo secundum Augustinum beatitudo non sit nisi finis voluntatis, omnino per comparationem ad voluntatem sumenda est beatitudo.

Intellectus
ut est ali-
quid in no-
bis.

Credimus enim, quod plus & nobilius modo conjungatur voluntas Deo per suum actum, quam per actum intellectus; quia per suum actum conjungitur voluntas Deo, ut Deus est aliquid in se: sed intellectus per suum actum conjungitur Deo, ut est aliquid in nobis: dato tamen, quod magis conjungeretur Deo intellectus per suum actum, quam voluntas; tamen quia ipsa voluntas non magis, imò multo minus conjungitur Deo per actum intellectus, quam per actum proprium, ideo conjunctio ad Deum, ut habet rationem felicitatis, & ut est voluntatis finis, magis accipienda est, qua conjungitur voluntas Deo per actum proprium, quam per actum intellectus.

PONVNTVR FVNDAMENTA CONCLVSIONIS BREVITER.

ERGO quia in actu voluntatis est felicitas omnino principaliter simpliciter, non finaliter, sed formaliter; in actu autem intellectus est felicitas, non omnino principaliter simpliciter, nec formaliter, sed in genere: & etiam secundò, quia felicitas non est in actu intellectus, ut intellectus est: sed solum per ordinem ad voluntatem; in actu autem voluntatis est felicitas, ut voluntatis est: & etiam tertio, quia per visionem sive per actum intellectus conjungitur voluntas Deo mediatis; per actum verò proprium in mediatis: & quarto, quia voluntas per actum intellectus conjungitur Deo, ut

per medium extraneum: per actum proprium, ut per mediū magis intraneum. & etiam quintò, quia voluntas nobiliori modo conjungitur Deo, quam intellectus: ideo magis & principalius est ponenda felicitas in actu voluntatis, quam intellectus.

POSSVMVS AVTEM, si velimus, assignare quatuor felicitates se habentes per ordinem: videlicet ipsum Deum, actum voluntatis, per quem tendimus in Deum, Visionem Dei, & actum voluntatis, per quem tendimus in hujusmodi visionem.

In ipso Deo est felicitas omnino principaliter & finaliter: & ideo ibi est potissima felicitas, & ipse potissime est finis noster, & in eo est quies cordis nostri; non est enim quies cordis nostri in aliquo creato, sed in ipso Deo creatore; quia, ut diximus, inquietum est cor nostrum, donec requiescat &c.

In ipso autem actu voluntatis, per quem conjungemur Deo in patria, erit felicitas omnino principaliter formaliter; erit enim in tali actu quies, non per quem quiescamus finaliter, sed formaliter: ideo in tali actu non est ita principaliter felicitas; cum non sit finis, & quies finaliter, sed formaliter, sicut in ipso Deo, qui est quies nostra finaliter & simpliciter.

In ipso autem actu intellectus adhuc erit beatitudo nostra, non ita principaliter: quia per eam non ita voluntas conjungitur Deo, sicut per proprium actum. Erit etiam in hujusmodi visione felicitas nostra finaliter, non omnino simpliciter, sed in genere.

Sed in ipso actu voluntatis, prout tendit in visionem Dei, non erit ita principaliter felicitas, sicut in ipsa visione; dicimus enim, quod non sit felicitas nisi in Deo, & in his, per quas voluntas conjungitur Deo; non autem in ijs, per quas conjungitur intellectus. Si autem in talibus sit felicitas, hoc non erit, ut sunt ipsius intellectus: sed solum per ordinem ad voluntatem. Sed, ut patet, licet actus voluntatis magis conjungat voluntatem Deo, ut per talem actum tendit in Deum, quam ipsa visio; tamen actus voluntatis, non ut tendit immediate in ipsum Deum, sed ut tendit in ipsam visionem, non ita con-

Quatuor
felicitates inter se
ordinate.

Prima est
ipse Deus,
finaliter
simpliciter.

Secunda
actus voluntatis,
per quem
in illum
immediate
tendimus.

Sed formalis.

Tertia in
actu intel.
non principaliter neque
simpliciter,
sed in certo
genere, tam
formaliter,
quam finaliter.

Quarta
actus voluntatis
tendens in
visionem.

Sed minus
principalis,
quam visio.

QVÆSTIO DECIMA-OCTAVA.

191

conjungit voluntatem Deo, sicut ipsa visio. nam voluntas per talem actum non tendit immediate in Deum: sed tendit in visionem, & per visionem in Deum, ita quod visio hoc modo magis conjungat voluntatem Deo, quam proprius actus.

Declaratur
earum felicitatum ordo.

Ergo inter beatitudines creatas principalior erit beatitudo actus voluntatis tendens in Deum: quia per hujusmodi actum immediatius voluntas conjungitur Deo: postea erit beatitudo in ipsa visione Dei: ultimò autem erit felicitas in actu voluntatis, prout tendit in visionem Dei.

DIFFICULTAS QVÆSTIONIS.

HIS Omnibus prælibatis, volumus ostendere, quid faciat difficultatem in quæsito? Propter quod sciendum, quod aliquando non sit finis ipsa res, sed usus rei; verbi gratiâ, qui ponit felicitatem suam in equo, magis ponit felicitatem in usu equi, quam in equo; nam ipsum equum ordinat ad equitationem, sive ad usum equitandi. Cum ergò felicitatem & finem ponimus magis in usu rei, quam in re; si ille usus rei sit actus alicujus potentiae, tunc in actu illius potentiae erit omninò principaliter felicitas; ut, qui poneret felicitatem in equitatione: cum equitare sit actus crurium, in actu crurium esset principaliter talis felicitas, & magis, quam in actu voluntatis; esset enim talis felicitas in actu crurium, non quia actus crurium, sed quia est finis & objectum voluntatis, ita quod ibi esset talis felicitas omninò finaliter: In actu autem voluntatis esset felicitas formaliter, prout per hujusmodi actum tenderemus in talem finem.

Res ipsa
volita subinde non
est finis ultimus, sed
usus rei.

Non sic
Deus.

Et si sic esset de Deo, quod velle-
mus eum propter alium finem; ut, quòd
vellemus ipsum ad videndum, sicut vo-
lumus equum ad equitandum; ita quod
ordinarem Deum ad videndum, tam-
quam ad ulteriorem finem, sicut ordi-
namus equum ad equitationem, & do-
mum ad habitationem, tamquam ad
ulteriorem finem: tunc non esset bea-
tudo nostra in Deo finaliter nec

esset beatitudo nostra in actu volunta-
tis, prout tendit in Deum omninò for-
maliter: sed esset beatitudo nostra om-
ninò finaliter in ipso actu intellectus,
non quia actus intellectus, sed quia vo-
luntatis objectum: & esset beatitudo no-
stra principaliter formaliter in actu vo-
luntatis, ut tendit in visionem. Sed
nullus dicet, quod Deum ordinemus
ad aliquem alium finem, & nos quiesca-
mus finaliter in alio citra Deum.

FINALITER ERGO beatitudo nostra est ipse Deus. & in eo omninò principaliter ut est voluntatis ob-
jectum: In aliis autem, ut dictum est, est
beatitudo in quantum conjungant vo-
luntatem huic tuo finali objecto: &
quia primò & principaliter conjungi-
tur voluntas suo objecto per actum
suum, ut tendit in objectum: secundò
conjungitur ei, si per actum alterius
tendit in objectum: tertio conjungitur
ei ut per actum suum tendit in actum
alterius, & per illum in objectum: pri-
mò erit felicitas in ipso Deo: secundò
in actu voluntatis, ut conjungitur per
voluntatem Deo: tertio erit in actu in-
tellectus, vel in ipsa visione, ut talis vi-
sio est objectum voluntatis, & per
hoc tendit in Deum: quartò & ultimò
erit felicitas in actu voluntatis, ut per
talem actum in visionem tendit, &
per visionem in Deum.

Explicatur
iterum
prædictus
ordo.

EX HOC AVTEM patere potest, quare ita dicant, quod visio sit tota
merces: nam accipiendo mercedem, prout dicit aliquid, in quod voluntas
directè tendit, ut dicamus, hoc esse
mercedem, quod voluntas expectat, &
in quod per voluntatem directè tendi-
mus: dicemus, quod infra Deum ni-
hil hoc modo habeat rationem merce-
dis, nisi ipsa visio; nam ipse actus vo-
luntatis non habet hoc modo rationem
mercedis; quia voluntas in suum actum
directè non tendit: nec actus volunta-
tis potest esse finis ejus, & quies finali-
ter: sed si est quies, hoc est formaliter;
nam voluntas quiescit finaliter in
Deo: sed quiescit in eo per actum
suum formaliter.

Quare, &
quomodo
dicatur vi-
sio tota
merces?

Scilicet
quia dire-
ctè in ipsa
tendit vo-
luntas.

VISIO ERGO est tota merces crea-
ta: sed est alia merces multò excellen-
tior; ut ipse Deus: in eo autem est
principaliter beatitudo, quod magis
con-

Quod non
habet lo-
cum in
actu vo-
luntatis.

con-

conjungit voluntatem ipsi principali mercedi, sive ipsi Deo.

Dicamus ergo, quod visio, sive actus intellectus verè habeat aliquid de ratione beatitudinis, quod non habet ipsum velle; in quantum scilicet actus intellectus potest esse illud, in quod directè tendit voluntas, quod non potest esse actus voluntatis; quia voluntas in suum actum non potest, sicut nec aliqua potentia in suum directè tendere. Sed hoc modicum est respectu ejus, quod habet actus voluntatis: quòd multò magis sit conjungere voluntatem immediatè ipsi omninò finali bono, quàm esse in genere finale bonum: & quia actus voluntatis conjungit omninò immediatè voluntatem finali bono, actus autem intellectus nec est finale bonum omninò, nec conjungit voluntatem immediatè finali bono, id est, Deo; non est ita principaliter felicitas in actu intellectus, sicut in actu voluntatis.

SED DICES, actus intellectus est magis beatitudo, quàm aliquis actus voluntatis; nam in actum intellectus potest directè tendere voluntas: in actum proprium non potest: sed illud est beatitudo, in quod directè tendit voluntas: ergo beatitudo magis erit in actu intellectus.

Consistit beatitudo principaliter in Deo.

In aliis verò, prout voluntas per illa Deo conjungi ut seu in Deo tendit.

Quomodo in visione & actu voluntatis: sed in hoc intraneè, in illo extraneè.

Hoc argumentum arguit oppositum, non propositum; multò magis enim esset beatitudo in actu intellectus, si sic conjungeret voluntatem Deo, & sic voluntas per ipsum tenderet in Deum, tamquam per id, in quod non posset directè tendere, quàm si conjungeret voluntatem Deo, tamquam id, in quod potest directè tendere; quod sic declaratur: beatitudo equidem est omninò principaliter in eo, in quod omninò voluntas finaliter tendit; cujusmodi est ipse Deus: & beatitudo est principaliter in Deo, tamquam in eo, in quod finaliter voluntas tendit: si autem esset in alio à Deo, hoc non esset, nisi prout per illud voluntas tendit in Deum; vel prout per illud voluntas conjungitur Deo. Si in visione ergo sit felicitas, hoc erit, prout voluntas tendit in visionem, & per visionem tendit in Deum: vel erit hoc prout voluntas conjungit se visioni, & per visionem conjungit se Deo: visioni au-

tem non conjungit se voluntas tamquam suo actui, sed tamquam suo objecto: quia visio non est actus voluntatis, sed intellectus: sed constat, quod multò magis conjungatur potentia alicui objecto, cum conjungitur ei quasi intraneè, quàm si conjungatur ei per aliquid objectum, quo conjungitur ei quasi extraneè: visio ergo si conjungeret voluntatem Deo tamquam actus ejus: & si esset illud, in quod directè non posset tendere voluntas; multò magis conjungeret voluntatem Deo, quam nunc, quando potest esse objectum ejus, & quando potest esse illud, in quod aliquo modo directè tendit voluntas.

Respondeamus ergo ad formam argumenti: & dicamus, quod illud, in quod directè tendit voluntas sit beatitudo; si tendat in illud omninò principaliter: alia autem, in quæ non tendit omninò voluntas principaliter, non habent rationem beatitudinis, ex eo, quod voluntas tendat in ea directè, vel non directè: sed ex hoc, quod per ea voluntas conjungatur suo principali fini: & quia magis suo principali fini conjungitur voluntas per actum suum, in quem directè non tendit, quàm per actum intellectus, in quem potest aliquo modo directè tendere; ideò magis est felicitas in actu voluntatis, quàm in actu intellectus. Est enim felicitas finale & ultimum bonum, & hoc modo est voluntatis objectum: & quia finale & ultimum bonum non potest competere nisi uni; ideò felicitas omninò principaliter non est nisi in re una; nempe in Deo, prout in ipsum tendit voluntas. Si autem sit in aliis, hoc erit in ordine ad Deum, prout per illa conjungitur voluntas Deo; & quia hoc potissimè fit per actum voluntatis, ideò post Deum potissimè in actu voluntatis est ponenda felicitas. Habet quidem aliquid actus intellectus, propter quod potest dici merces, quod non habet actus voluntatis; prout videlicet in talem actum voluntas potest aliquo modo directè tendere: tamen propter istud aliquid non debet felicitas in actu intellectus principaliter poni: imò magis debet ab eo removeri: quia visio, prout in eam potest directè tendere voluntas, non magis conjungit voluntatem suo omninò ultimo

Et ideò Deus est principia objectu finalis beatitudo.

Volunt actus principalis malis.

Visio objectiva formali sed min principis

mo fini; imò minùs, ut est per habita declaratum: ideoque per hoc non magis principaliter haberet rationem felicitatis; imò minùs, ut potest esse per habita manifestum.

Quomodo
intellectus
moveat
volunta-
tem:

AD ARGVMENTVM in contrarium, dicendum; quòd intellectus nec dirigat, nec moveat voluntatem imperando, sed solùm ei finem ostendendo: sed voluntas movet intellectum imperando, & omnia nostra opera sunt subiecta voluntati, & ejus imperio: ideo ex hoc non habetur quòd intellectus sit altior potentia, quàm voluntas, imò magis est è contrario.

Quomodo
sit nobilior
voluntas?

Datò tamen, quòd intellectus esset altior potentia, quàm voluntas, adhuc non haberetur intentum: nam ponentes intellectum esse altiore potentiam dicunt; quòd intellectus sit altior potentia, si consideretur in se, & nobilior; nam nobilitas intellectus est ex hoc, quòd habeat in se; quia intelligendo est motus rerum ad animam: Nobilitas vero voluntatis est ex eo, quòd tendat in aliud: quia in volendo est motus animæ ad res: simpliciter autem, & absolute est nobilior, quòd est tale in se, quàm quòd est tale in ordine ad aliud: & ideo simpliciter & absolute, ut dicunt, intellectus est nobilior voluntate, & intelligere nobilior, quàm velle.

Quomodo
ignobilior?

Sed si intellectus, & voluntas, & actus eorum, ut aiunt, non considerentur secundùm se, sed in ordine ad objectum:

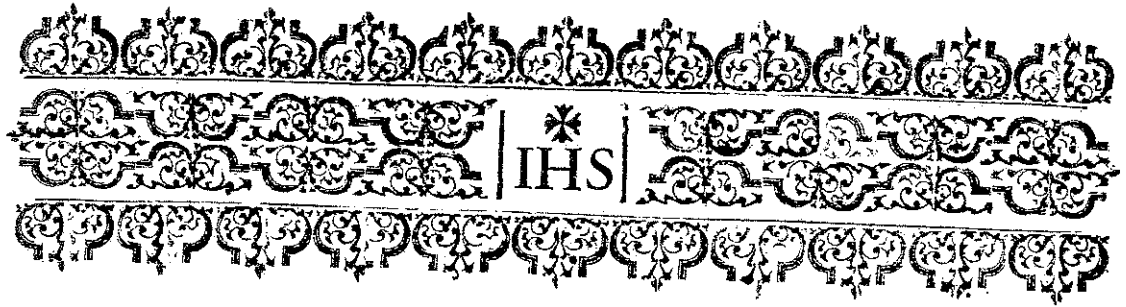
vel hoc erit ad res naturales, vel ad res divinas: si ad res naturales, sic adhuc, ut aiunt, nobilior est intelligere, quàm velle; quia res sunt intellectæ, ut sunt in anima: sunt volitæ, ut sunt in seipsis: nobilior autem habet esse in anima: quàm in seipsis; Nobilior est enim cognitio naturalium, quàm ipsæ sint res naturales. Sed si intelligere, & velle comparentur ad res divinas, sic dicunt quòd velle sit nobilior, quàm intelligere; quia divina bonitas perfectius habet esse, ut est in seipsa, & ut à voluntate desideratur, quàm prout ab intellectu concipitur: &, nobilior res est ipse Deus in se, quàm cognitio, quam habet creatura de Deo.

Ponentes igitur, quòd intellectus simpliciter sit altior potentia, quàm voluntas, ponunt, quòd respectu rerum divinarum velle sit nobilior & altius, quàm intelligere: & quia respectu rerum divinarum ponimus beatitudinem in anima, dicere debemus, quòd respectu felicitatis, & beatitudinis velle sit nobilior, quàm intelligere. Beatitudo ergo nostra principalior est in amare vel in velle, quàm intelligere, & in actu voluntatis, quàm intellectus: quia per hujusmodi actum magis conjungimur ipsi Deo, qui est hæreditas, & beatitudo nostra: cujus hæreditatis & beatitudinis partices nos faciat Dominus IESVS, qui cum Patre & Spiritu sancto est unus Deus in sæcula sæculorum. Amen.

Velle
quoad di-
vina est
nobilior,
quàm in-
telligere.

Finis tertij Quodlibeti.



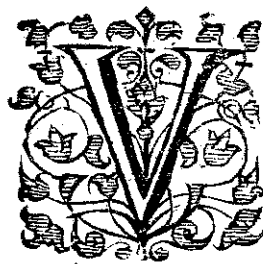


QVODLIBET QVARTVM.



Erit hic eandem *Ægidius*, quàm ante in præcedentibus quodlibetis personam; dum iuxta bimembrem entis divisionem hoc etiam quodlibet partitur in duas classes: quarum primâ tractat, ea quæ concernunt ens increatum, sive Deum, sive ut in diuina, sive ut in humana natura subsistit: Secundâ, ea, quæ spectant ad ens creatum. Absolvit autem quodlibetum viginti & una questionibus, quarum hic est syllabus.

- I. *Vtrum Deus possit facere duo accidentia ejusdem speciei in eodem subjecto?*
- II. *Vtrum Deus possit simul velle contraria?*
- III. *Vtrum relatio divina aliquid addat circa divinam essentiam?*
- IV. *Vtrum Christus in triduo martis potuerit dici filius Virginis?*
- V. *Vtrum esset dare ultimum instans, in quo Christus vivebat?*
- VI. *Vtrum sanguis Christi, si sub gutta speciei vini sit, per appositionem vini possit ibi desinire esse?*
- VII. *Vtrum veritas sit in rebus?*
- VIII. *Vtrum relatio realis, quæ est in prædicamento relationis, immediate possit fundari in substantia?*
- IX. *Vtrum aliquod accidens possit esse in*
- X. *duobus subjectis?*
Vtrum in substantiis intelligibilibus idem sit perfectio & perfectibile?
- XI. *Vtrum aliquod agens naturale possit destruere aliquam formam absque eo, quod educatur alia ex materia?*
- XII. *Vtrum possit esse aliquis effectus hic inferius, qui non sit reductus in motum cæli?*
- XIII. *Vtrum in re augmentata sit signare partem auctam?*
- XIV. *Vtrum homo magis debeat diligere Deum, quàm seipsum?*
- XV. *Vtrum delectatio, quæ erit in illa visione & fruitione, quam habebimus in patria, sit in intellectu, vel appetitu sicut in subjecto?*
- XVI. *Vtrum anima separata intelligat cum discursu?*
- XVII. *Vtrum anima separata possit movere aliquod corpus?*
- XVIII. *Vtrum iustitia, vel aliqua virtus moralis sit in voluntate?*
- XIX. *Vtrum actus procedens à virtute sit nobilior quàm ipsa virtus?*
- XX. *Vtrum potentie sensitivæ interiores sint una potentia? ubi & habetur, quomodo distinguantur secundum Avicennam & Commentatorem? & quem ordinem habeant?*
- XXI. *Vtrum sit libertas in voluntate?*



VT QVÆSTIO-
NES in hoc nostro
quarto quodlib. quæ-
sitæ ad ordinem re-
ducantur, sic distin-
guemus propositas
quæstiones. Quia
quædam quærebantur pertinentia ad
ens divinum: quædam verò pertinentia
ad ens creatum. *Sit ergo*

MEMBRUM

PRIMUM.

*De spectantibus ad ens increatum
sive Deum.*



QUANTVM ad ens divi-
num quærebantur quæ-
dam pertinentia ad Deum
in se, quædam ad naturam
ab ea assumptam.

DISPUTATIO

PRIMA.

De iis quæ spectant ad Deum in se.



CIRCA Deum in se
quærebatur quan-
tum ad essentialia.
Et circa hoc erant
duæ quæstiones, una
pertinens ad Dei po-
tentia; Vtrum Deus
posset facere duo accidentia ejusdem
speciei existere in eodem subiecto? Alia
quæstio erat pertinens ad Dei volunta-
tatem; Vtrum Deus posset simul con-
traria velle? Erat & tertia quæstio de
Deo pertinens ad personalia, sive ad
notionalia; quid addat divina relatio
supra divinam essentiam?

QVÆSTIO

PRIMA.

*Vtrum Deus posset facere duo acci-
dentia ejusdem speciei existere
simul in eodem subiecto?*

Quoad hanc quæstionem videatur Ægidius l. 8. Me-
ph. quæst. 4. & 5. item cum auctoribus citatis quodlib.
1. ad quæst. 11. & quodlib. 2. quæst. 7. & quæst. 11. & 27.



AD PRIMVM sic pro-
ceditur. Videtur quod
nullum agens, etiam
nec ipse Deus, possit
duo accidentia ejus-
dem speciei facere in
eodem subiecto; quia,
si corpus habens albedinem esset in po-
tentia ad albedinem, esset actu album,
& potentia album: respectu igitur unius
& ejusdem, ut respectu albedinis, esset
in actu, & in potentia; & per consequens
esset in actu, & non in actu, & in po-
tentia, & non in potentia: quod esset
contradictoria verificare, quod facere
nulli agenti convenire potest.

IN CONTRARIVM EST; quia
simul cum dimensionibus indetermina-
tis sunt dimensiones determinatæ: sed
hæ dimensiones, & illæ, ut dicebatur,
non differunt specie. *Ergo &c.*

RESOLVTIO.

*Tamet si quantitas in materia alia sit in-
determinata, alia indeterminata; quod ta-
men ea sint vel numero eadem, vel specie
diversa; inde non potest concludi, duo acci-
dentia solo numero diversa in eodem subiecto
naturaliter esse posse: quamvis admitten-
dum sit, posse supernaturalitæ.*

RESPONDEO Dicendum, quod Quæstio
hæc quæstio aliud quærat, & aliud quæ-
rit, & aliud
proponit.
aliud proponat: quærit enim,
quomodo se habeant dimensiones de-
terminatæ, & indeterminatæ? Propo-
nit autem, Vtrum duo accidentia
ejusdem speciei per aliquod agens in
eodem subiecto simul esse possint? Et
ut satisfaciamus primò ei, quod quæ-
ritur, & postea ei, quod proponitur,
dicemus, quod Commentator in *De
substantia orbis* ponat in materia duo
genera dimensionum; videlicet dimen-
siones indeterminatas & determinatas: &
ait, quod dimensiones indeterminatæ
præcedant formam substantialem in
materia, determinatæ sequantur.

DVCIT AVTEM ad tria inconve-
nientia, si negetur, dimensiones inde-
terminatas formam substantialem præ-
cedere. Primum inconueniens est; quia
Idque ob
tria incon-
venientia
alioqui ad-
mittenda,
quorum
B b 2 fieret quorum