

loquendo mutabile, et tamen subjectum ejus est mutabile. Potissime in proposito : substantia angeli multipliciter mutabilis est, utpote subjectum diversarum mutationum existens secundum cogitationes et (x) volitiones; sed operatio beatifica dicitur immutabilis tripliciter : tum quia, cum sit actus secundus, et nihil habens de potentia passiva, non potest esse subjectum motus aut mutationis; tum secundo, quia per nullius creature solam vel principalem potentiam potest incipere aut desinere augeri vel minui, intendi aut remitti, aut quomodolibet variari; tum tertio, quia est operatio deiformis (6) quidem et supernaturalis, et participatio divine operationis et divine immutabilitatis et divine simultatis. Et ad hoc faciunt verba sancti Thomæ, presenti distinctione, q. 1, art. 2, q^a 3, in solutione tertiæ, ubi sic dicit : « Aternitas non est communicabilis homini ita quod sit ejus mensura adequata, vel aliquid quod in ipso est. Potest tamen homini communicari secundum quandam participationem : ut, sicut homo fit (7) particeps divine operationis in videndo Deum, ita fiat (8) particeps aternitatis, quia divine operatio mensuratur. Et sic ipsa ejus operatio dicitur vita aterna. » — Hæc ille.

Ad secundum patet per prædicta : quia procedit de aeterno per essentialiter, et non de aeterno per participationem. Ad hoc enim quod aliquid possit dici aeternum per participationem, non requiritur carentia omnimoda potentie non essendi, sed sufficit immutabilitas supradicta.

Ad tertium dicitur quod probatio conclusionis bene intellecta valet : quia non solum stat in hoc quod est aliquid improductibile a creatura; sed, ultra hoc, quia est quedam participatio divine vite, divine beatitudinis, divine operationis et immutabilitatis.

Ad quartum dicitur quod major est manifeste falsa et erronea. Unde sanctus Thomas, ubi supra edist. 49, q. 1, art. 2, q^a 3, in solutione quarti argumenti, sic dicit : « Vita aterna que a sanctis habebitur, dicitur secundum participationem aternitatis, non solum quantum ad defectum finis (per quem modum etiam damnatorum poena dicitur aterna), sed ulterius quantum ad remotionem omnis mutationis, non solum in actu (quam etiam exum includit), sed etiam in potentia : quia sancti, ex hoc quod Deo adhaerebunt, stabilitatem ex divino munere consequuntur, ut scilicet transmutari non possint; quod Deus habet ex natura, ratione cujus dicitur aternus. » — Hæc ille. Et ad probationem majoris, respondet sanctus Thomas, I p. q. 10, art. 3, in solutione secunde, ubi sic dicit : « Ignis inferni dicitur aternus propter interminabilitatem

tantum. Est tamen in poenis eorum transmutatio, secundum illud Job. 24 (v. 19) : « *Ad nimium calorem transibunt ab aquis nivium.* Unde in inferno non est vera aternitas, sed magis tempus, secundum (x) illud Psalm. (80, v. 16) : *Erit tempus eorum in secula.* » — Hæc ille.

Ad argumentum contra questionem (6), patet solutio per prædicta.

Et hæc de questione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

QUÆSTIO II.

UTRUM BEATITUDO ULTIMA HOMINIS CONSISTAT ESSENTIALITER IN ACTU INTELLECTUS

ULTERIUS, circa eandem distinctionem, queritur : Utrum beatitudo ultima hominis consistat essentialiter in actu intellectus.

Et arguitur quod non. Quia beatitudo ultima hominis consistit in perfecta conjunctione hominis ad Deum. Sed perfectius homo Deo conjungitur per voluntatem quam per intellectum. Unde dicit Hugo de sancto Victore in aliquo (?) capitulo (cap. 7), *Celestis Hierarchie*, (super illud, *Mobile, et acutum*, etc.) : *Dilectio supereminet scientie, et major est intelligentia. Plus enim Deus diligitur quam intelligatur; intrat dilectio ubi scientia foris stat.* Ergo beatitudo magis consistit in dilectione quam in cognitione, et in voluntate quam in intellectu.

In oppositum arguitur. Quia, Johan. 17 (v. 3), dicitur : *Hæc est vita aterna, ut cognoscant te verum Deum, et quem misisti Jesum Christum.* Sed vita aterna est beatitudo. Ipsa ergo beatitudo in cognitione consistit.

In hac questione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I.

PONENTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod ultima hominis felicitas, vel beatitudo, non consistit essentialiter in aliquo actu voluntatis.

Hanc ponit sanctus Thomas, presenti distinctione, q. 1, art. 1, in solutione secunde questionum

(x) cogitationes et. cogitationis Pr.

(6) deiformis. deiformis Pr.

(7) fit. sit Pr.

(8) pot. sit Pr.

(4) secundum. unde Pr.

(6) questionem. concursionem Pr.

(7) aliquo. alio Pr.

eulæ, ubi sic dicit : « Beatitudinem esse in voluntate, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ita quod sit voluntatis objectum; et sic beatitudo, cum sit ultimus finis, et ex fine est ratio boni, quod est voluntatis objectum, oportet ponere beatitudinem esse in voluntate. Alio modo, ita quod sit aliquis actus voluntatis; et sic beatitudo in voluntate esse non potest. Beatitudo enim ultimum finem hominis importat. Finis autem ultimus hominis dupliciter potest accipi : unus in ipso, et alius extra ipsum. In ipso, sicut operatio rei dicitur esse finis ejus, cum omnis res sit propter suam operationem. Finis vero extra ipsum est illud ad quod per suam operationem pertingit. Non autem qualibet operatio potest dici finis, sed illa quæ fini exteriori primo conjungit. Et hoc dico quando res finem extra se habet. Tunc enim oportet quod finis exterior sit quasi ultimus, et finis interior qui est operatio, sit ad illum ordinatus : sicut videmus quod res naturales per operationes quas habent, pertingunt secundum assimilationem quandam ad divinam bonitatem, quæ est earum exterior finis. Non est autem possibile ut ipse voluntatis actus sit ultimus finis alicujus. Quia, cum objectum voluntatis sit finis, hoc ipsum quod est velle, et quilibet alius actus voluntatis, nihil aliud est quam ordinare (x) aliquid ad aliud; unde presupponit alium finem. Et ideo, si ipsum velle dicatur esse volitum, oportet presupponere ante hoc aliquid esse volitum. Non enim potest ibi intelligi in aliqua potentia reflexio super actum suum, nisi actu suo, in quem fit reflexio, prius terminato per objectum proprium, quod sit aliud ab ipso actu potentie; alias actus illius potentie oporteret in infinitum procedere. Si enim intellectus intelligit se intelligere, oportet quod intelligat se intelligere aliquid; et, si dicas quod intelligit se intelligere hoc quod est se intelligere, adhuc oportebit aliud ponere, et sic in infinitum. Patet ergo quod ipsum intelligere non potest esse primum objectum intellectus; et, eadem ratione, nec ipsum velle potest esse primum objectum voluntatis. Cum ergo primum objectum voluntatis sit finis ultimus, impossibile est quod aliquis actus voluntatis sit ultimus finis voluntatis. Nec etiam potest dici quod consecutio finis exterioris sit per actum voluntatis immediate. Intelligitur enim actus voluntatis ante consecutionem finis, ut motus quidam in finem; post consecutionem vero, ut quietatio quedam in fine. Non potest autem esse quod voluntas nunc quietetur in fine, in quem prius tendebat, nisi quia volens alio modo se habet ad finem quam prius, vel contra. Illud ergo quod facit voluntatem hoc modo se habere ad finem ut voluntas quietetur in ipso, est ultimus finis interior, qui primo conjungit exteriori fini : sicut si alicujus finis exterior sit pecunia, finis inte-

rior erit possessio pecuniæ, per quam homo sic se habet ad pecuniam, ut voluntas in ea quietetur. Cum ergo ultimus finis quasi exterior humane voluntatis sit Deus, non potest esse quod aliquis actus voluntatis sit interior finis; sed ille actus erit ultimus finis interior, quo primo hoc modo se habebit homo ad Deum, ut voluntas quietetur in ipso. Hoc autem est visio Dei secundum intellectum : quia per hanc fit quasi quidam contactus Dei ad intellectum, cum omne cognitum sit in cognoscente secundum quod cognoscitur; sicut etiam corporalis tactus ad delectabile corporeum inducit quietationem affectus. Et ideo ultimus finis hominis est in actu intellectus. Et ita beatitudo, quæ (z) est ultimus finis hominis, in intellectu consistit. Tamen illud quod est ex parte voluntatis, scilicet quietatio ipsius in fine, quod potest dici delectatio, est quasi formaliter complens rationem beatitudinis, sicut superveniens visioni, in qua substantia beatitudinis consistit : ut sic voluntati attribuitur prima habitudo ad finem, secundum quod assecutionem finis appetit, et ultima, secundum quod in fine jam assecuto quietatur. » — Hec ille.

Eandem conclusionem cum simili probatione ponit, 1^a 2^a, q. 3, art. 4, dicens : « Ad beatitudinem duo requiruntur : unum, quod est essentia beatitudinis; aliud, quod est quasi per se accedens ejus, scilicet delectatio ei adjuncta. Dico ergo quod, quantum ad illud quod est essentialiter beatitudo ipsa, impossibile est quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim quod beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis. Voluntas enim fertur in finem et absentem, cum ipsum desiderat, et presentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc quod finis est presens; non autem e converso, ex hoc aliquid fit presens, quod voluntas delectatur in ipso. Oportet ergo aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod ipse finis sit presens voluntati. Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando (y) vult eam habere; sed a principio quidem est absens ei; consequitur autem ipsam per hoc quod manu eam apprehendit, vel aliquo hujusmodi; et tunc jam delectatur in pecunia habita. Sic ergo et circa intelligibilem finem contingit. Nam a principio volumus consequi finem intellectualem; consequimur autem ipsum per hoc quod fit presens nobis per actum intellectus; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine jam adepto. Sic ergo essentia

(x) ordinare. — or finiri Pr.

(y) quare. — qui Pr.

(z) quando. — qui Pr.

beatitudinis in actu intellectus consistit. Sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens, secundum quod dicit Augustinus, 10. *Confessionum* (cap. 23), quod *beatitudo est gaudium de veritate*, quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis. » Hæc ille.

Item, 3. *Contra Gentiles*, cap. 26, probat novem rationibus quod nullus actus voluntatis est essentialiter ipsa beatitudo. Et, inter ceteras, arguit sic, quinto loco : « Si aliquis actus voluntatis esset ipsa felicitas, hic actus esset aut desiderare, aut amare, aut delectari. Impossibile est autem quod desiderare sit ultimus finis : est enim desiderium secundum quod voluntas tendit in id quod nondum habet; hoc autem contrariatur rationi ultimi finis. Amare etiam non potest esse ultimus finis : amatur enim bonum non solum quando habetur, sed etiam quando non habetur; ex amore enim est quod non habitum desiderio queratur, et, si amor jam habiti perfectior sit, hoc causatur ex hoc quod bonum amatum habetur; aliud ergo est habere bonum, quod est finis, quam amare. Similiter autem nec delectatio est finis : ipsum enim habere bonum est causa delectationis, vel dum bonum nunc habitum sentimus, vel dum prius habitum memoramur, vel dum in futuro habendum speramus; non est ergo delectatio ultimus finis. Nullus ergo actus voluntatis potest esse substantialiter ipsa felicitas. » — Hæc ille.

Ex quibus omnibus patet multiplex ratio in forma pro conclusione.

Secunda conclusio est quod ultima felicitas hominis consistit essentialiter in actu intellectus.

Hæc conclusio patet per supradicta. Et ulterius probatur ex dictis sancti Thomæ, 3. *Contra Gentiles*, ubi supra (cap. 26). Arguit enim sic : « Cum beatitudo sit proprium bonum intellectualis nature, oportet quod secundum id intellectuali nature conveniat, quod est sibi proprium. Appetitus autem non est proprium intellectualis nature, sed omnibus rebus inest, licet sit diversimode in diversis. Quæ tamen diversitas procedit ex hoc quod res diversimode se habent ad cognitionem : quæ enim omnino cognitione carent, habent appetitum naturalem tantum; quæ vero habent cognitionem sensitivam, et appetitum proportionabilem cognitioni habent, scilicet sensualitatem; quæ vero habent cognitionem intellectivam, habent appetitum qui dicitur voluntas. Voluntas ergo, secundum quod est appetitus, non est proprium intellectualis nature, sed solum secundum quod ab intellectu dependet; intellectus autem secundum se proprius est intellectuali nature. Beatitudo ergo, vel felicitas, in actu intellectus consistit substantialiter et principaliter, magis quam in actu voluntatis. Item, si alienius rei sit aliqua

res exterior finis, illa ejus operatio dicitur etiam finis ultimus, per quam primo consequitur rem illam; sicut his quibus pecunia est finis, dicitur etiam possidere pecuniam finis, non autem amare, nec concupiscere. Finis autem ultimus substantiæ intellectualis Deus est. Illa ergo operatio hominis est substantialiter beatitudo, vel felicitas, per quam primo attingit ad Deum. Hujusmodi autem est intelligere, nam velle non possumus quod non intelligimus. Est ergo ultima felicitas homini in cognoscendo Deum per intellectum substantialiter, non in actu voluntatis. » Hæc ille.

Ex quibus patet multiplex ratio in forma pro conclusione.

Tertia conclusio est quod ultima felicitas hominis non consistit in operatione intellectus practici, sed speculativi.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1^a 2^a, q. 3, art. 5, ubi sic dicit : « Beatitudo magis consistit in operatione intellectus speculativi quam practici. Quod patet ex tribus. Primo quidem ex hoc quod, si beatitudo est hominis operatio, oportet quod sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est illa quæ est optime potentiæ respectu optimi objecti. Optima autem potentia est intellectus, cujus objectum optimum est bonum divinum; quod quidem non est objectum intellectus practici, sed speculativi. Unde in tali operatione, scilicet contemplatione divinorum, maxime consistit beatitudo. Et quia *unusquisque videtur esse illud quod est optimum in eo*, ut dicitur, 9. *Ethic.* (cap. 4 et 8), et 10 (cap. 7), ideo talis operatio est maxime propria homini, et maxime delectabilis. Secundo apparet idem ex hoc quod contemplatio maxime queritur propter seipsam. Actus autem intellectus practici non queritur propter seipsum, sed propter actionem. Ipse etiam actiones ordinantur ad aliquem finem. Unde manifestum est quod ultimus finis non potest consistere in vita activa, quæ pertinet ad intellectum practicum. Tercio idem apparet ex hoc quod in vita contemplativa homo communicat cum superioribus, scilicet cum Deo et angelis, quibus per beatitudinem assimilatur; sed in his quæ pertinent ad vitam activam, etiam alia animalia cum homine aliquantulum communicant, licet imperfecte. Et ideo ultima et perfecta beatitudo, quæ expectatur in vita futura, tota consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione; secundario vero in operatione intellectus practici ordinantis actiones et passiones humanas; ut dicitur in 10. *Ethic.* (cap. 7 et 8). » — Hæc ille.

Eandem conclusionem ponit cum similibus probationibus, præsentī distinctione, q. 1, art. 1, in solutione tertie questionecule.

Ex quibus patet multiplex ratio in forma pro conclusione.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ I. — CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I. Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguendum est contra conclusiones. Et quidem contra primam arguit Scotus (dist. 49, q. 1), probando quod beatitudo principaliter consistit in actu voluntatis, plus quam in actu intellectus.

Primo (2). Quia finis extra est simpliciter optimum et summe volendum; ergo inter ea quæ sunt ad ipsum, quod est sibi immediatius, et magis immediate tendit in ipsum ut in finem ultimum, est principaliter in beatitudine formali, et magis finis intra. Sed actus voluntatis immediatius tendit in Deum ut in finem ultimum, cum finis ultimus, inquantum hujusmodi, sit proprium objectum voluntatis et ipsius velle. Ergo, etc. Major probatur: illud enim est magis volendum voluntate libera, quod appetitui naturali est magis appetendum naturaliter; sed hujusmodi est quod est propinquius ultimo fini, qui simpliciter maxime appetitur naturaliter.

Secundo. Quia voluntas potest velle suum actum, sicut intellectus intelligere suum actum. Aut ergo vult suum actum propter intelligere, aut e contra, aut neutrum propter alterum (et loquor de velle ordinato). Non primum: quia, secundum Anselmum, 2. *Cur Deus homo*, cap. 1, ordo perversus est velle amare ut intelligeret. Nec tertium: quia in ordinatis per se ad eundem finem est aliquis ordo inter se, tanquam ad finem sub fine. Ergo secundum. Et hoc vult Anselmus (ibid.).

Tertio. Si beatitudo sit summe volenda, ergo illud est maxime beatitudo intra, quod inter intrinseca est summe volendum. Sed hujusmodi est aliquid velle: plus enim appetit voluntas perfectionem sui in fine ultimo, quam perfectionem intellectus; et hoc recte loquendo de appetere libero (3); sicut naturaliter plus appetit appetitu naturali.

Quarto. Quia perfectissimus habitus voluntatis in via perficit eam secundum capacitatem quam habet pro tunc. Ergo, si ille est nobilior quocumque habitu intellectus, capacitas voluntatis pro via est major, vel aliquid majus, quam capacitas intel-

ctus. Ergo et pro patria. Quia vel est eadem capacitas hic et ibi, loquendo de capacitate remota, quæ est secundum gradum nature capax (2); vel illa correspondet ibi proportionabiliter isti hic, loquendo de capacitate propinqua; quia prima capacitas non potest saturari nisi per aliquid proportionabiliter perficiens eam; ergo non nisi per nobilius, si illa est aliquid nobilius.

Quinto (ibid., q. 7). Quia, si nullus actus voluntatis esset essentialiter beatitudo, vel de essentia beatitudinis, ergo Deus posset separare omne gaudium et delectationem a beatitudine; et sic aliquis posset esse beatus, et non gauderet nec complaceret sibi in illa; quod videtur absurdum.

Confirmatur. Quia perfectius est aliquid, si de essentia ejus sit aliqua perfectio, sive quando includit essentialiter aliquam perfectionem, quam si non esset nisi concomitans. Sed de ratione beatitudinis est quod sit perfectio maxima. Magis autem esset perfecta, si de ratione ejus esset delectatio.

Sexto. Quia pena essentialiter est tristitia. Ergo premium erit essentialiter gaudium. Antecedens patet: Quia omnem actum voluntatis voluntas elicit voluntarie et delectabiliter; et nihil tale potest ei esse penale; quia omnis actus, præter tristitiam, est voluntarius et delectabilis, reflectendo se super actum (sicut enim volens volo me velle, ita nolens volo me nolle); sed nullum voluntarium videtur esse penale. Ergo beatitudo essentialiter et formaliter non videtur esse nisi gaudium et delectatio, sive actus delectabilis.

Confirmatur. Quia malum quod est inhonestum, pertinet ad penam per se. Ergo omne bonum honestum, per se pertinet ad premium. Et malum penæ per se pertinet ad tristitiam, sicut bonum commodi ad gaudium: hoc enim est voluntarium et delectabile, sicut aliud est involuntarium et tristabile. Ergo premium essentialiter includit gaudium et delectationem. — Hæc Scotus, in forma.

II. Argumenta aliorum. Contra eandem conclusionem arguunt alii, ut recitat Petrus de Palude (dist. 49, q. 3).

Primo sic. Illa potentia quæ essentialiter pertinet ad imaginem, habet actum qui est de essentia beatitudinis: quia hæc beatitudo est Dei immediata habitio; ideo autem anima ad imaginem (6) Dei est, quod (7) ejus capax est (2), et particeps beatitudinis esse potest. Sed voluntas est essentialiter pars imaginis. Ergo, etc. — Si dicatur quod major habet instantiam in intellectu agente, qui est pars imaginis, nec tamen habet actum in beatitudine; dicendum quod major propositio intelligitur de

(2) *Primo.* — Om. Pr.

(3) *libero.* — *liberiori* Pr.

(2) *capax.* — *capacitatis* Pr.

(6) *a verbis habet actum usque ad imaginem,* om. Pr.

(7) *quod.* — *quæ* Pr.

(3) *est.* — Om. Pr.

potentia passiva, cum beatificari sit pati et recipere.

Secundo sic. Omnis actus per quem immediate et perfecte attingitur objectum beatificum, sub ratione qua est beatificum, est essentialiter beatificus. Sed actus voluntatis est huiusmodi. Ergo, etc. Major patet dupliciter. *Primo*, quia finis quo essentialiter est actus quo immediate habetur finis *gratia cuius*. Dico autem *immediate* : quia propter hoc in actu reflexo non potest esse beatitudo, quia non attingit objectum beatificum immediate, sed mediante actu recto. *Secundo* probatur eadem maior : quia, sicut omnis actus qui immediate attingit visibile objectum inquantum est visibile, est essentialiter et formaliter visio, sic omnis actus qui attingit immediate objectum beatificum ut est beatificum objective, est essentialiter et formaliter beatitudo subjective. — Et si dicatur ad hanc maiorem, quod vera est quando attingit objectum nondum habitum; sed hic est jam habitum per actum intellectus; ideo, etc.; — dicendum quod non est habitum omni modo quo haberi potest immediate; quod requiritur ad veram beatitudinem. Nec oportet addere *primo* : quia, si visio interromperetur, et postea videretur (sicut fuit in Paulo), illa esset beatifica secunda visio sicut prima; unde visio non habet rationem beatitudinis quia prima (alias cognitio via esset beatifica), sed quia immediata. — Et si dicatur quod illa primitas et posterioritas quo fuit in Paulo, accidit (z), — accipiat secundum illos qui dicunt quod beatitudo augetur intensive in resurrectione, et quod intensio sit per generationem et corruptionem : tunc enim per se visio post resurrectionem presupponit visionem ante; nec tamen est minus beatifica, secundum eosdem. — Minor patet, scilicet quod actus voluntatis in patria immediate fertur in Deum sub ratione qua objectum beatificum : quia Deus est objectum beatificum sub ratione qua est omnis boni bonum, et summum bonum; voluntas autem in patria est perfectissima; non est autem potentia perfectissima nisi quando immediate in objecto suo invenit rationem omnis sui boni; cum autem ejus objectum sit bonum in communi, non est perfecta nisi attingat summum bonum in ratione omnis boni. Item : actus intellectus nihil ponit circa objectum; ergo, sicut invenit objectum beatificum, sic simplex et immediatum representat ipsum voluntati.

Tertio sic. Potentia que habet actum essentialem in (z) merito, habet actum essentialem in premio. Sed voluntas est huiusmodi. Ergo, etc. Major patet. Quia, si album, inquantum album est (y), per se disgregat, hoc est per albedinem, qua est album. Sed merens, inquantum merens, vel saltem per se, premiatur ratione meriti : quia convenit omni et

per se, licet non soli, cum aliqui sint beati sine merito; sicut etiam ignis per se est calidus, quamvis aliquis non ignis sit calidus, vel per se, ut aer, vel per accidens, ut aqua. Ergo merens debet premiari secundum illud et per illud per quod et secundum quod meruit. Et, pari ratione, potentia que habuit essentialiter actum in merito, habere debet actum essentialem in premio. Dico autem *potentia* : quia secus est de habitu. Est enim aliquis habitus qui habuit essentialiter actum in merito, sicut fides (quia sine fide impossibile est placere Deo), qui tamen non habet actum in patria, quia non manet; sed potentia ibi manet. Dico autem *que (z) habuit formaliter et subjective*, non *que (z) in alio efficit*, sicut intellectus agens; quia repugnat beatitudini essentiali quod efficiatur a potentia creata, sed debet recipi in ea. — Minor patet : quia diligere Deum est per essentiam actus meritorius. Nec concludit ratio quin alie potentie possint beatificari, vel accidentaliter, ut organice, vel essentialiter, ut intellectus; quia credere vel judicare est de essentia meriti, sicut eligere.

Quarto. Quia potentia essentialiter libera, est essentialiter beatificabilis. Sed voluntas est huiusmodi. Ergo, etc. Major patet. Quia opposita nata sunt fieri circa idem, non per accidens, sed per se. Unde, cum salus beatitudinis et damnatio miserie sint opposita, et nihil est per se dampnabile damnatione perfecta, scilicet quoad poenam damni et sensus, nisi habens usum liberi arbitrii; ergo nihil est per se beatificabile, nisi habens usum liberi arbitrii. Quod autem parvuli beatificentur, est per accidens (y). Potentia ergo (z) per essentiam libera, per essentiam est beatificabilis. Sed voluntas est huiusmodi, secundum omnes. Ergo, etc. — Si dicatur quod intellectus agens est liber, quia immaterialis, et tamen non est beatificabilis; — dicendum quod non omne immateriale est liberum, nec omnis potentia immaterialis est libera essentialiter; sed illa que est subiectum actus liberi; non propter hoc quod ipsum patitur, sed per hoc quod actus suus elicitus, vel imperatus, est in potestate sua; quod est verum (z) de intellectu possibili et voluntate, non de intellectu (z) agente, qui penitus agit de necessitate nature. Tamen, cum etiam potentie organice et pure active et vegetative (z) beatificentur in patria, saltem accidentaliter, toto corpore beatificato, non est negandum quin intellectus agens beatificetur per accidens, quia (y) et actum naturalem in (z)

(z) *que*. — qui Pr.

(z) *que*. — quod Pr.

(y) *accidens*. — auctoritatem Pr.

(z) *ergo*. — autem Pr.

(z) *verum*. — Om. Pr.

(z) *intellectu*. — Om. Pr.

(z) *et vegetative*. — ut vegetativa Pr.

(y) *quia*. — quod Pr.

(z) *in*. — et Pr.

(z) *accidit*. — accidentaliter Pr.

(z) *in*. — Om. Pr.

(z) *est*. — et Pr.

intellectu possibili multo nobilius eligit quam in via. — Hæc Petrus. — Et subdit quod iste rationes bene concludunt quod actus voluntatis essentialiter est de essentia beatitudinis activæ, quæ est in patria, consistens in dilectione Dei et proximi, quæ (z) est civitas civium supernorum et regnum Dei, non carens felicitate politica.

III. Argumenta aliorum. — Contra eandem conclusionem arguunt alii, ut recitat Durandus (dist. 49, q. 4).

Primo. Quia beatitudo consistit in actu nobilissimo. Sed actus voluntatis est nobilior actu intellectus. Ergo, etc. Major patet ex 4. *Ethicorum* (cap. 8), et 10 (cap. 6 et 7). Minor probatur: quia ille actus est nobilior; in quo et secundum quem sumus liberi, quam ille secundum quem non habemus libertatem; sed secundum actum voluntatis sumus liberi, non autem secundum actum intellectus, qui necessitatur ab objecto; ergo, etc.

Secundo. Quia beatitudo consistit in operatione quæ elicitur a potentia perfecta per nobilissimum habitum. Sed voluntas perficitur nobiliori habitu quam intellectus. Ergo in operatione voluntatis magis consistit beatitudo quam in operatione intellectus. Major patet ubi supra (ex. 4 et 10 *Ethic.*). Minor probatur: quia nobilior habitus est charitas quam quicumque alius, ut patet per Apostolum, 1. *Corinthior.* 13; charitas autem perficit voluntatem; quare, etc.

Tertio. In operatione illius potentie consistit beatitudo principalis, quæ magis respicit objectum sub ratione qua est beatificum. Sed talis est voluntas, magis quam (6) intellectus. Quare, etc. Major videtur manifesta; quia operationes rationem sumunt ex objectis. Minor probatur: quia ratio objecti beatifici est quod sit summum bonum et perfectum; sed sub hac ratione voluntas potissime respicit suum objectum, cum ratio boni sit ratio objecti voluntatis.

Quarto. In illo actu consistit principaliter beatitudo, per quem perfectius et intimius unimur (7) Deo. Sed talis est actus voluntatis, magis quam intellectus. Ergo, etc. Major patet: quia beatitudo nostra consistit in unionem ad summum bonum. Minor probatur. Quia unio animæ cum Deo inchoatur in visione, sed consummatur in delectatione, quæ pertinet ad voluntatem. Et iterum, dicit Hugo de Sancto Victore, super sept. cap. *Celestis Hierarchie*, quod *dilectio supereminet scientiæ, et major est intelligentia: plus enim diligitur Deus quam intelligatur; et intrat dilectio ubi scientia foris stat.* Item, quod est posterius generatione, est

prius perfectione; sed actus voluntatis est posterior actu intellectus; ergo est perfectior. Sed in perfectiori actu principaliter consistit beatitudo. Ergo, etc.

Quinto. In optimo actu consistit beatitudo, sive felicitas. Sed actus voluntatis est melior actu intellectus. Ergo, etc. Major nota est. Sed minor probatur. Quia ille actus est melior, quo efficiamur meliores; sed per actum voluntatis dicimur boni, simpliciter loquendo, et unus melior altero; secundum autem actum intellectus, nullus dicitur bonus, nec unus melior alio, loquendo simpliciter, sed solum cum determinatione, utpote bonus clericus, vel huiusmodi; quare, etc. Secundo, quia ille actus est melior, cuius oppositum est peius; sed dilectioni Dei opponitur odium Dei, quod est peius ignorantia vel infidelitate, quæ opponitur cognitioni Dei; ergo diligere Deum est melius quam cognoscere ipsum. Et sic patet minor. Sequitur ergo conclusio.

Sexto. Premium respondet merito. Sed meritum magis consistit in actu voluntatis quam in actu intellectus. Ergo et premium. Sed beatitudo nominat finale premium (z). Ergo, etc.

Septimo. Si in actu voluntatis non consisteret beatitudo, tunc videns Deum, et non delectatus in ipso, esset beatus. Hoc autem est falsum, etc. Antecedens patet. Sed probatur falsitas consequentis: quia, si videns Deum non delectaretur, posset tristari, quia visio Dei non excludit tristitiam nisi inferat delectationem; qui autem tristatur, miser est, nam tristitia est quedam miseria; et sic idem simul esset beatus et miser; quod est impossibile.

Hæc argumenta recitat Durandus; et sunt pro majori parte sumpta ex dictis Henrici in suis *Quodlibetis*.

§ 2. — CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

Argumenta Scoti. — Contra secundam conclusionem et precedentem arguit Scotus (dist. 49, q. 3), probando quod beatitudo non consistat formaliter nec essentialiter in unica operatione.

Primo. Quia beatitudo consistit simul in actu intellectus et voluntatis. Quod patet. Quia beatitudo consistit in perfecta unionem beatificabilis cum Deo. Hæc autem includit unionem (6) secundum omnem potentiam secundum quam natura illa est unibilis (7) Deo. Sed huiusmodi est tam intellectus quam voluntas: quia, sicut Deus sub ratione qua est summum verum, est immediatum objectum intellectus; ita sub ratione qua est summum bonum, est immediatum objectum voluntatis. Ergo, etc.

Secundo. Per quam virtutem aliquid movetur ad terminum, per eandem quiescit in termino.

(α) quæ. — qui Pr.

(6) quam. — Om. Pr.

(7) et intimius unimur. — intellectus unitur Pr.

(α) a verbo Sed usque ad premium, om. Pr.

(6) includit unionem. — concludit visionem Pr.

(7) natura illa est unibilis. — nulla illa est universalis Pr.

Sed tam per intellectum quam per voluntatem natura intellectualis movetur in Deum. Ergo per utramque potentiam in ipso quiescit. Sed beatitudo est perfecta quies nature intellectualis in Deo. Ergo, etc.

Tertio. Quando ad perfectionem alicujus in actu primo plura requiruntur, ad perfectionem ejusdem in actu secundo plura requiruntur, illis primis proportionabilia. Sed ad perfectionem nature intellectualis in actu primo requiruntur plura (α), scilicet intellectus et voluntas: quia, si (β) esset sine alterutra (γ), non esset perfecta in actu primo. Ergo ad perfectionem ejus in actu secundo requiruntur multi actus secundi, istis primis correspondentes. Ergo beatitudo, que est completissima perfectio nature intellectualis in actu secundo, requirit istos duos actus secundos. Major probatur. Quia natura non potest esse perfecte quieta, nisi quodlibet per se pertinens ad ejus naturalem perfectionem quietetur. Da enim quod aliquod tale non quietetur; ergo natura non secundum quodlibet sui intrinsicum quietatur; ergo non perfecte; perfectio enim quieta totius nature includit per se quietationem cujuslibet actus primi per se pertinentis ad ipsam naturam.

Quarto. Quia Augustinus dicit, 13. *de Trinitate*, cap. 5, quod *beatus est qui habet quidquid vult*. Sed non tantum recte vult homo unam operationem, sed plures. Quia, si recte vult fruitionem, recte vult visionem; sine qua non est fruitio. Si etiam recte vult visionem, recte vult fruitionem: quia, secundum Anselmum, 2. *Cur Deus homo* (cap. 1), natura intellectualis ad hoc accepit intellectum, ad discernendum bonum a malo, ut per voluntatem bonum diligat, et malum odiat. — Item, ex eadem auctoritate. Si per unam operationem potest habere quidquid vult: aut ergo per operationem voluntatis; et tunc sequitur quod descriptio Augustini (δ) æquivalet isti, *Beatus est qui vult quidquid vult*; quia habere est velle, cum omnis operatio voluntatis sit velle; sed viator vult quidquid vult; ergo ipse est hic beatus. Si autem illud habere sit per actum intellectus, tunc sequitur quod beatus est qui intelligit quidquid vult; et tunc sequitur, ut prius, quod vel viator est beatus, quia intelligit quidquid vult; vel oportet dicere quod istud habere non consistit in solo actu voluntatis, nec solius intellectus, nec in quacunque unica operatione.

Quinto. Quia beatitudo consistit in quocumque (ε) per quod beatus distinguitur a non beato per se. Sed beatus per se distinguitur a non beato per

actum intellectus; quia beatus videt objectum beatificum, non autem non beatus. Distinguitur etiam per actum voluntatis: quia, si cause sint distinctæ, et effectus; sed actus intellectus est causa actus voluntatis; quia, eo posito (ζ), ponitur ille actus, et illo non posito (η), non ponitur, et remoto (θ), remouetur. — Hæc Scotus, in forma.

§ 3. CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM

Argumenta Petri de Palude. — Contra tertiam conclusionem arguit Petrus de Palude (dist. 49, q. 3), dicens: In patria, sicut in via, est duplex felicitas, scilicet speculativa, et practica; cum quidquid perfectionis est in via, eminentius sit in patria. Loquendo ergo de felicitate contemplativa, illa consistit in actu intellectus, non solum principaliter (δ) aut essentialiter, immo totaliter. Ad quam quicumque actus voluntatis, sive sit dilectio, sive delectatio aut fruitio, non se habet essentialiter; immo nec consequenter, nec accidentaliter; quia non potest aliquis actus voluntatis sequi intellectum pure speculativum. Ille enim speculativus qui non dicit de prosequibili aut fugibili, nunquam movet, 3. *de Anima* (l. c. 46); et inde est quod habitibus speculativis in intellectu nullus habitus correspondet in voluntate, sed solum habitibus intellectus practici, sicut partibus prudentiæ correspondent habitus morales in appetitu.

Secundo. Possimus loqui de beatitudine supernaturali activa. Et illa consistit in actu intellectus practici antecedenter (sicut et omnis actus voluntatis), et in actu voluntatis essentialiter, et in actu delectationis consequenter, vel secundum rem, si differunt re, vel secundum rationem, si differunt ratione tantum. Civitas enim civium supernorum, et eorum felicitas, consistit in dilectione Dei et sui et proximi ordinata, qualem requirit illa. Et sic potest dici beatitudo pax et regnum Dei. Sed principalitas est penes voluntatem: quia omnis cognitio practica ordinatur ad voluntatem sicut ad finem; quia finis practice est opus, 2. *Metaphysicæ* (l. c. 3).

Tertio. Si loquamur de beatitudine prout dicit statum aggregatum ex illa duplici felicitate, sic consistit quidem in actu utriusque essentialiter, sed in actu intellectus principaliter. Quia illud quod est melius (ε) in toto aggregato, est principalius. Hujusmodi autem est felicitas contemplativa, non activa, cum ista sit propter illam, secundum Philosophum (10. *Ethic.*, l. c. 8.). Unde, cum beatitudo sit finis, et non ad operationem ordinetur (ζ) sicut ad finem,

(α) a verbis illis primis usque ad plura, om. Pr.

(β) si. — Om. Pr.

(γ) alterutra. — altera Pr.

(δ) Augustini. — angeli Pr.

(ε) quocumque. — operatione quacumque Pr.

(ζ) eo posito. — ea posita Pr.

(η) illo non posito. — illa non posita Pr.

(θ) remoto. — remota Pr.

(δ) principaliter. — pura Pr.

(ε) melius. — minus Pr.

(ζ) ordinetur. — Om. Pr.

hæc est differentia : quod (x) beatitudo contemplativa, est omnium actionum finis sui generis et aliorum, unde est simpliciter finis quo, licet non sit finis gratia cuius, quia hoc est ipsum objectum; sed beatitudo activa, est finis actionum practicarum, sed non omnium simpliciter, immo ipsa ordinatur ad contemplationem, quæ sine illa posset turbari. Dilectio ergo Dei in patria, licet non ordinet Deum in aliud, tamen ipsamet ordinatur in visionem, sicut minus bonum ejusdem subjecti ad aliud majus bonum. — Sed in hæc deductione dubium est, quod beatitudo summa non habet fruitionem annexam, sed beatitudo minor, scilicet activa, cum tamen dicat Philosophus, 10. *Ethicorum*, cap. 7, quod (6) *consideratio sapientiæ habet mirabiles delectationes, et purissimas, et fortes*. Sed illud non est nisi mediante actu practico, qui dicat Deum esse summum bonum, vel summe amandum, et hujusmodi. » — Hæc Petrus. — Et subdit quod quatuor rationes secundo loco posite contra primam conclusionem, probant illud quod dictum est de beatitudine practica.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et quidem

Ad primum Scoti contra primam conclusionem, negatur (γ) minor. Nam actus voluntatis non immediatius tendit in ultimum finem extra, scilicet Deum, quam actus intellectus; sed e contra. Quia prima conjunctio beati ad Deum est per actum intellectus : ita quod illa conjunctio est prior ordine naturæ, quasi præsupposita ab omnibus aliis; et est prior causalitate, quia visio illa est causa omnium aliarum conjunctionum; et est mensura aliarum, quia qui intensius videt, intensius diligit et fruitur Deo. De hoc plura dicta sunt in probatione primæ conclusionis. Item, sanctus Thomas, *Quodlibeto* 8, art. 19, sic dicit : « Felicitas, sive beatitudo, consistit in operatione, et non in habitu, ut Philosophus probat, 1. *Ethicorum* (cap. 7). Unde beatitudo hominis potest comparari ad aliquam potentiam

anime dupliciter. Uno modo, sicut objectum potentie. Et sic beatitudo præcise comparatur ad voluntatem : nominat enim beatitudo ultimum finem hominis, et summum bonum ipsius; finis autem et bonum sunt objectum voluntatis. Alio modo, sicut actus ad potentiam. Et sic beatitudo originaliter et substantialiter consistit in actu intellectus; formaliter autem et complete in actu voluntatis. Quia impossibile est ipsum actum voluntatis esse ultimum finem hominis. Ultimus enim finis hominis est illud quod est primo desideratum. Non autem potest esse quod primo volitum, sit actus voluntatis. Prius enim est potentiam ad aliquod objectum ferri, quam feratur super actum suum : prius enim intelligitur actus alicujus potentie, quam reflexio ejus super actum illum; actus autem terminatur ad objectum; et ita quælibet potentia prius fertur ad objectum quam ad actum suum; sicut visus prius videt colorem quam homo videat se videre colorem. Et ita etiam voluntas prius vult aliquod bonum, quam velit se velle. Et sic actus voluntatis non potest esse primo volitum, et per consequens nec ultimus finis. Sed quotiescunque aliquod bonum exterius desideratum est ultimus finis, ille actus videtur esse nobis quasi finis interior, quo primo perfecte attingimus ad ipsum : sicut dicimus quod comestio est finis et beatitudo ejus qui ponit finem suum cibum, et possessio ejus qui (x) ponit finem suum pecuniam. Finis autem nostri desiderii Deus est. Unde ille actus quo primo conjungimur ei, est originaliter et substantialiter nostra beatitudo. Sed quia illa operatio perfectissima est, et objectum convenientissimum, ideo sequitur maxima delectatio; quæ quidem decorat ipsam operationem, et perficit eam, sicut pulchritudo juventutem (6), ut dicit Philosophus, 10. *Ethicorum* (cap. 4). Unde illa delectatio, quæ voluntatis est, formaliter complet beatitudinem. Et ita beatitudinis ultimæ origo est in visione, complementum vero in fruitione. » — Hæc ille.

Si vero dicatur quod actus intellectus non tendit in Deum sub ratione finis ultimi et beatitudinis, sed sub ratione veri; actus autem voluntatis tendit in Deum sub ratione ultimi finis et beatitudinis et summi boni; ergo, etc.; — dicitur quod hoc non obstat. Ex istis enim bene concluditur quod ultimus finis et beatitudo et summum bonum, inquantum hujusmodi, sunt objectum voluntatis potiusquam intellectus; quod conceditur. Sed non sequitur quod sint ejus actus, sed potius intellectus : quia inter bona formaliter inhaerentia creature, visio dicitur esse summum bonum et ultimus finis interior et formalis beatitudo; ex hoc enim quod actus voluntatis tendit in beatitudinem et ultimum finem et

(x) hæc est differentia : quod. — hoc est differenter, quia Pr.

(6) quod. — Om. Pr.

(γ) negatur. — negatur Pr.

(x) qui. — qui Pr.

(6) juventutem. — suavitatem Pr.

summum bonum, arguitur, ut patet ex predictis, quod nullus actus voluntatis est ultimus finis nec beatitudo nec summum bonum.

Sciendum tamen est, pro intellectu ampliori predictorum, quod, cum dicitur quod intellectus vel actus ejus non fertur in Deum sub ratione boni vel finis, vel inquantum est objectum beatificum, sed solum sub ratione veri, vel inquantum est primum verum (α) vel prima veritas, et hujusmodi, tales locutiones possunt dupliciter intelligi, et duplicem habere sensum. Si enim per tales locutiones intelligatur quod ratio boni vel finis aut beatitudinis non se habeat ad actum intellectus ut terminans, nec ut movens, falsum est: quia intellectus prius natura et causalitate attingit in Deo rationem boni et finis et objecti beatifici, quam voluntas; immo voluntas per actum suum talia non attingeret, nisi quia prius attrineta sunt per intellectum, et ostensa voluntati. Si autem intelligatur quod tales rationes se habent ad actum intellectus ut terminantes, sed non ut moventes, verum est; quia formalis ratio et motiva ad actum intellectus, est ratio veri. Sed quolibet alia ratio objecti potest esse materialis et terminativa actus intellectus. Et sic bonum est objectum materiale intellectus, sed verum formale; et, per oppositum, de actu voluntatis, ad quem verum se potest habere in ratione terminantis et objecti materialis, licet bonum sit objectum voluntatis motivum et formale. Sic ergo patet quod intellectus prius et immediatius fertur in objectum beatificum sub quacumque ratione consideratum, quam voluntas; licet voluntas feratur in ipsum formalius. Sed hoc non concludit aliquid contra predicta.

Uterius sciendum quod, licet ratio summi boni et ultimi finis sit communis ratio objecti beatifici, ut beatificum est, et isto modo formalius respiciat voluntatem; tamen ratio primi veri et primae veritatis est specialis ratio objecti beatifici ut beatificum est; et isto modo formalius respicit intellectum. Unde Augustinus, in 10. *Confessionum* (cap. 23), dicit: *Beatitudo est gaudium de veritate, quae Deus est*. Ex quibus patet quod objectum principaliter et immediatius et prius multiplici prioritate respicit intellectum quam voluntatem.

Ad secundum dicitur quod, licet voluntas beati vel viatoris ordinata velit aliquos actus intellectus propter dilectionem Dei, non tamen illum actum intellectus qui est visio Dei; immo omnes actus proprios et aliorum potentiarum ordinat in visionem Dei sicut in finem, inquantum omnes alii sunt dispositivi aut inductivi aut conservativi aut perfectivi illius visionis. De hoc sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles*, cap. 26, sic dicit: « Non oportet quod omne illud quo res quocumque modo (β) perficitur,

sit finis illius rei. Est enim aliquid perfectio alicujus dupliciter: uno modo, ut habentis jam speciem; alio modo, ut ad speciem habendam. Sicut perfectio domus, secundum quod jam habet speciem, est illud ad quod species domus ordinatur, scilicet habitatio: non enim domus fieret (α), nisi propter hoc; unde et in definitione domus oportet hoc poni, si debeat definitio esse perfecta. Perfectio vero ad speciem domus est tam illud quod ordinatur ad speciem constituendam, sicut principia substantialia illius; quam illud quod ordinatur ad speciei conservationem, sicut appodiaacula quae fiunt ad sustentationem domus, quam etiam illa quae faciunt ad hoc quod usus domus sit convenientior, sicut pulchritudo domus. Illud ergo quod est perfectio rei secundum quod jam habet speciem, est finis ipsius, ut finis domus est habitatio. Et similiter, propria operatio rei cujuslibet, quae est quasi usus ejus, est finis ipsius. Perfectiones autem quae sunt rei ad speciem, non sunt finis rei, immo res est finis ipsarum. Materia enim et forma sunt propter speciem: licet enim forma sit finis generationis, non tamen est finis generati et speciem habentis; immo ad hoc queritur forma, ut species sit completa. Similiter, conservantia rem in sua specie, ut sanitas et vis nutritiva, licet perficiant animal, non tamen sunt ejus finis, sed magis e converso. Ea etiam quibus aptatur res ad proprias operationes speciei perficiendas et ad debitum finem congruentius consequendum, non sunt finis rei, sed magis e converso; sicut pulchritudo hominis, et robur corporis, et alia hujusmodi, de quibus dicit Philosophus, 4. *Ethicorum* (cap. 9), quod organice (γ) deserviunt felicitati. Delectatio autem est perfectio operationis, non ita quod ad ipsam ordinetur operatio secundum suam speciem, sed ordinatur ad alios fines, sicut comestio ordinatur secundum suam speciem ad conservationem individui; sed est similis perfectioni quae ordinatur ad speciem rei; nam propter delectationem attentius et decentius operationi insistimus, in qua delectamur. Unde Philosophus dicit, 10. *Ethicorum* (cap. 4), quod delectatio perficit operationem sicut decor juventutem; qui (γ) quidem est propter eam cui inest juventus, et non e contra. » — Haec ille. — Item, ibidem, arguit sic: « Delectatio nihil aliud esse videtur quam quietatio voluntatis in aliquo bono convenienti, sicut desiderium est inclinatio voluntatis in aliquod bonum consequendum. Sicut autem homo per voluntatem inclinatur in finem et quietatur in illo, ita corpora naturalia habent inclinationes naturales in fines proprios; quae quidem quietantur, fine jam adepto. Ridiculum autem est dicere quod finis motus corporis gravis non sit esse in loco proprio, sed quietatio incli-

(α) verum. — bonum Pr.

(β) quocumque modo. — cum tertio Pr.

(α) fieret. — fiet Pr.

(β) organice. — organiste Pr.

(γ) qui. — quae Pr.

nationis qua in hoc tendebat. Si enim hoc principaliter natura intenderet ut inclinatio quietaretur, non daret eam; dat autem eam, ut per hoc in locum proprium tendat; quo consecuto, quasi fine, sequitur inclinationis quietatio; talis vero non est finis, sed concomitans finem. Nec ergo delectatio est finis ultimus, sed concomitans illum. Multo ergo magis nec aliquis actus voluntatis alius est felicitas. » — Hec ille. — Et sicut dicit de delectatione, quod ordinetur ut in finem in visionem Dei, quia facit ad hoc ut attentius videatur; ita dico de dilectione. Nisi enim Deus diligeretur, ejus visio non quereretur, nec placeret, nec ei insisteretur perfecte.

Ex eadem radice probat Durandus (dist. 49, q. 4) quod operatio voluntatis nunquam est propter se finaliter, sed propter operationem intellectus, dicens: « Sicut se habet appetitus naturalis ad formam naturalem, sic appetitus sensitivus ad potentiam sensitivam, et voluntas, seu appetitus intellectivus, ad potentiam intellectivam. Sed appetitus naturalis sic se habet ad formam naturalem, quod nec appetitus naturalis, nec aliquis actus ejus est propter se, sed ordinatur finaliter ad aliquam perfectionem rei naturalis. Ergo similiter videtur de appetitu sensitivo et intellectivo, quod neuter eorum, nec actus eorum est propter se, sed propter aliquam aliam perfectionem appetentis. Major de se patet. Sed minor probatur. Quia appetitus rei naturalis, puta gravis ad esse deorsum, et actus ejus, scilicet (z) motus ad locum non habitum, et quies in loco habito, non sunt (6) propter se. Hoc clarum est quantum ad actum appetitus naturalis, qui est moveri ad locum non habitum: nunquam enim motus est propter se, sed propter terminum; cum motus habeat rationem viæ, et non finis. Idem similiter patet de quiete in loco: quia propter eandem causam movetur ad locum et quiescit in loco; et hæc causa est (γ) conservatio rei in loco naturali, quia res naturales perfectius conservantur in locis suis, et virtuosius operantur. Hoc etiam videtur satis clarum in appetitu sensitivo: quia ad hoc videtur esse datus animalibus, ut prosequantur convenientia nature, et fugiant nociva, ita quod appetitus sensitivus nunquam est propter actum suum, sed propter aliam perfectionem in appetente: appetunt enim animalia cibum non habitum, propter conservationem nature, et delectantur in habito, propter eandem causam; propter quod natura adhibuit delectationes talibus operationibus, ut animalia in his persistent. Consequens ergo est quod ita sit in voluntate, scilicet quod nulla ejus operatio queratur propter se, sed propter aliquid melius. Nulla autem est in nobis perfectio melior actu voluntatis præter

actum intellectus. Ergo actus voluntatis est propter actum intellectus. » — Hec Durandus.

Eandem rationem prolixius et perfectius deducit Godofridus, secundo *Quodlibeto*, q. 10 (z). Vide ibi, quia multum bene arguit pro ista solutione.

Item, sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 1, art. 2, q^{da} 2, in solutione primi: « In quolibet, inquit, ordine, omnia que sunt ad finem, cooperantur ad ultimum finem. Unde, cum perfecta operatio hominis sit ultimus finis ejus, sicut et uniuscujusque, omne bonum hominis cooperatur ad perfectam ipsius operationem: sicut ad perfectam operationem hominis in hac vita cooperantur habitus, quibus actus informantur (8); et alia bona naturalia, sicut principia activa; et bona exteriora, sicut instrumentaliter necessaria ad perfectam operationem. Ita ergo omnium bonorum aggregatio ponitur esse beatitudo, inquantum omnia bona congregata coadjuvant ad operationem perfectissimam hominis, que est essentialiter ipsa beatitudo, etc. »

Item, ipsa dilectio Dei speciali modo ordinatur ad visionem Dei, inquantum facit rectitudinem voluntatis. Unde sanctus Thomas, 1^a 2^æ, q. 4, art. 4, sic dicit: « Rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem antecedenter et concomitanter (γ). Antecedenter quidem: quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem; finis autem comparatur ad illud quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam; unde, sicut materia non potest consequi formam nisi sit debito modo disposita ad ipsam, ita nihil consequitur finem nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum; et ideo nullus potest ad ipsam pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis. Concomitanter autem: quia beatitudo ultima consistit in visione divine essentie, qua est ipsa essentia bonitatis; et ita voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat quicquid amat sub ordine (8) ad Deum, sicut voluntas non videntis Dei essentiam ex necessitate amat quicquid amat sub communi ratione boni; et hoc est quod facit voluntatem rectam; unde manifestum est quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate. » — Hec ille.

Ex quibus patet quod voluntas beata non ordinat visionem Dei in dilectionem Dei, sed e contra; præsertim quia dilectio Dei præcedens vel concomitans beatitudinem reddit beatum dignum divina visione (quia alias indignus esset), et sic se habet ut dispositio ad visionem, et ut medium ad finem. — Conceditur tamen quod præter illam visionem concurrunt multi actus intellectus practici, quos voluntas ordinat in dilectionem Dei sicut in finem. Et ita intellexit Anselmus: quia, si de intellectione con-

(z) ejus, scilicet. — vel Pr.

(6) sunt. — est Pr.

(γ) hæc causa est. — hujus est causa, Pr.

(z) In codice Godofridi qui servatur in Bibliotheca Vaticana (lat. vat. 1031) hæc reperiuntur *Quodlib.* 6, q. 10.

(8) informantur. — inferuntur Pr.

(γ) concomitanter. — consequenter Pr.

(8) sub ordine. — subordinat Pr.

templativa pure loqueretur, falsum diceret. Loquebatur enim de intellectionibus vie, non patrie; vel si de intellectionibus patrie, intelligendum est de practicis, non de speculativis.

Ad tertium dicitur quod voluntas plus et principalius vult actum intellectus, qui est visio Dei, quam quemcumque actum proprium: quia visio Dei est ejus principale objectum post Deum; plus autem diligit quolibet potentia principale objectum suum quam actum suum, quia actus non habet bonitatem nec appetibilitatem nec perfectivitatem nisi ex objecto, loquendo de objecto principali voluntatis, quod est ultimus finis. Nec valet ratio in oppositum: quia voluntas, cum non sit proprie volens, sed ut quo anima vult, ipsa plus et naturalius appetit illud quod est major perfectio animæ vel hominis, et plus et naturalius appetit illud quod est magis bonum toti composito, quam quod est bonum sibi formaliter; et quia visio Dei est potissima perfectio animæ formalis, dato quod non sit potissima perfectio formalis ipsius voluntatis, sed objectalis tantum, ideo (α) anima per voluntatem plus appetit actum intellectus quam actum voluntatis.

Ad quartum dicitur quod capacitas intellectus est major incomparabiliter quam capacitas voluntatis: quia intellectus est capax divine essentie per modum forme intelligibilis supplentis vicem speciei et actus primi vitaliter immutantis ad actum secundum; est etiam capax luminis gloriæ, a quo dependet tota perfectio actuum beatificorum; non sic voluntas. Nec valet ratio in oppositum: quia capacitas intellectus est in recipiendo, capacitas autem voluntatis in movendo; primum respicit premium, secundum respicit meritum; ideo capacitas intellectus minus impletur in via quam capacitas voluntatis. Secus est in patria. Unde de ista comparatione habituum et actuum voluntatis in via et in patria loquitur sanctus Thomas, in diversis locis. Nam, presenti distinctione, q. 1, art. 1, q^a 2, in solutione tertii, sic dicit: « Charitas pro tanto dicitur esse altior virtus cæteris que sunt in via, quia ipsa ordinat omnes alias in Deum. Ipsa est etiam cujus erit in patria ultima quietatio in Deo. Hoc tamen non dat ei quod actus ejus sit substantia beatitudinis, sed vel inclinatio quædam in beatitudinem, sicut in statu vie, vel quietatio in ipsa, sicut in statu patrie. » — Hæc ille. — Item, 1^a 2^a, q. 3, art. 4, arguit sic, quarto loco: « Si beatitudo est aliqua operatio, oportet quod sit nobilissima operatio hominis. Sed nobilior operatio est dilectio Dei, que est actus voluntatis, quam cognitio, que est operatio intellectus, ut patet per Apostolum, 1. *Corinth.* 13. Ergo videtur quod beatitudo consisiat in actu voluntatis. » Ecce argumentum. Sequitur

(α) tantum, ideo. — tamen Pr.

responsio: « Dicendum, inquit, quod dilectio Dei præcæmet cognitioni in movendo (α); sed cognitio est prævia dilectioni in attingendo. Non enim diligitur nisi cognitum, ut dicit Augustinus, 10. *de Trinitate* (cap. 1 et 2). Et ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus, sicut et finem sensibilem primo attingimus per actionem sensus. » — Hæc ille. — Item, octavo *Quodlibeto*, art. 19, arguit sic: « Premium respondet merito. Sed meritum præcipue consistit in voluntate. Ergo et beatitudo, que est premium. » Ecce argumentum. Sequitur responsio: « Dicendum, inquit, quod meritum consistit in agendo, premium vero in recipiendo. Actio vero primo pertinet ad voluntatem, eo quod ipsa movet alias vires; sed receptio prius pertinet ad intellectum quam ad voluntatem. Unde premium per prius attribuitur intellectui, meritum autem voluntati. » — Hæc ille.

Ad quintum dicitur primo, quod multi negarent quod Deus posset separare omnem actum voluntatis, potissime delectationem vel dilectionem Dei, ab actu visionis Dei; quia inter talem visionem et delectationem est naturalis consequentia. Unde Henricus, 12. *Quodlibeto*, q. 5, arguit sic: « Videre et diligere sunt diversa secundum rem. Talia autem potest Deus ab invicem separare. Ergo, etc. » Ecce argumentum. Sequitur responsio: « Dicendum, inquit, quod aliqua sic sunt diversa re, quod unum eorum potest potentia saltem obedientie esse sine altero, sicut substantia et quantitas dimensiona. Ita et horum Deus potest unum facere sine altero. Alia sunt, que, licet sint diversa, habent tamen connexionem ad invicem sic quod unum eorum ex ordine nature sue non potest esse sine altero. Unde voluntas et intellectus sic connectuntur in objecto circa Deum, quod unum eorum sine altero esse non potest. Si autem intellectus speculative possit Deum intelligere, et voluntas non diligere, alia questio est. » — Hæc ille, etc. — Consimile dicit Godofridus, *Quodlibeto* 2, q. 1 (6).

Dicitur secundo, quod, « dato quod actus visionis divine essentie posset separari ab actu dilectionis divine et fruitione, in tali casu videns Deum et non amans esset beatus quoad aliquid (γ), inquantum haberet principalem actum beatitudinis; non tamen esset beatus simpliciter, quia ad esse beatum simpliciter concurret actus utriusque potentie. » — Hæc sunt verba Godofridi, ubi supra.

Dicitur tertio, quod argumentum illud, si aliquid concludat, non plus potest concludere quam quod actus voluntatis est uno modo de essentia visionis, non autem alio modo. De hoc Durandus (dist. 49, q. 4), in responsione septimi argumenti tertio loco

(α) movendo. — motu Pr.

(6) In codice Vaticano Godofridi (Lat. Vat. 1031) hæc reperiuntur *Quodlib.* 6, q. 1.

(γ) aliquid. — quid Pr.

contra conclusionem recitati, sic dicit: « Beatitudo, prout includit omnem perfectionem hominis, nata est totaliter appetitum humanum quietare. Sed sic non loquimur de beatitudine, sed solum ut includit (α) unicuique bonum inter alia perfectissimum. Et illud bonum natum est quietare appetitum humanum non totaliter ratione sui precise (β), sed potissime comparatione cujuscunque alterius boni singularis, quia ad ipsum sequitur delectatio major quacunque alia. Si ergo, virtute divina, fieret quod intellectus clare videret Deum, et non delectaretur in ipso, hoc non esset quia visio intellectus non esset de se sufficiens quantum est de se maxime quietare voluntatem, sed quia prohiberetur (γ) divina virtute consecutio talis quietationis; et tunc homo beatus esset in habendo id quod inter omnia bona humana est potissimum, sed non in habendo quidquid natum est consequi ad ipsum. » — Hæc ille. — Unde, pro intellectu hujus responsionis, sciendum quod Durandus, in principio questionis, ponit talem distinctionem de beatitudine, dicens: « Beatitudo formalis potest accipi dupliciter. Uno modo, prout includit omne illud quod pertinet ad perfectionem hominis, sive secundum corpus, sive secundum animam. Et sic sumitur ab Augustino, 13. *de Trinitate* (cap. 5), quod *beatus est qui habet quidquid vult, et nihil male* (δ) *vult*. Constat enim quod quilibet recte vult non tantum perfectionem unam, vel unum bonum, sed omne illud quo (ε) indiget et quod (ζ) pertinet ad perfectionem ejus. Et sic etiam loquitur de beatitudine Boetius, 3. *de Consolatione*, dicens quod *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Et sic ad beatitudinem hominis pertinet quidquid pertinet ad perfectionem hominis, sive secundum animam, sive secundum corpus. Et hoc modo non intendimus querere de beatitudine, utrum principaliter consistat in visione divinae essentie: quia jam soluta esset questio; immo nulla esset questio, quia beatitudo hoc modo complectitur omnem perfectionem intellectus et voluntatis et corporis, nec tota consistit in aliqua dictarum perfectionum, et per consequens nec tota principaliter in aliquo actu eorum. Alio modo dicitur beatitudo illud quod est optimum inter omnia bona et omnes perfectiones humanas. Et de ista procedit questio, in quo actu, vel in qua perfectione consistat principaliter, etc. » — Hæc ille; et bene per omnia; et declarat intellectum sancti Thomae in prima et secunda conclusione.

Ad confirmationem, patet responsio per predicta. Concludit enim quod actus voluntatis est intrinsece

de essentia beatitudinis primo modo sumpta, non autem secundo modo; quia beatitudo secundo modo sumpta non includit omnem perfectionem beati intrinsece, nec essentialiter, nec formaliter, sed virtualiter et causaliter, ut dictum est prius, etc.

Ad sextum dicitur primo, quod sicut beatitudo secundo modo sumpta non consistit essentialiter in gaudio, sed in objecto gaudii, quod Deus est et Dei visio; sic proportionabiliter poena damnatorum secundo modo sumpta, conformiter precedenti distinctioni dato de beatitudine, non consistit in tristitia, sed in objecto tristitiae, quod est privatio divinae visionis; et hoc principaliter; licet tristitia, et odium Dei, et hujusmodi actus voluntatis detestabiles, pertineant intrinsece ad poenam et miseriam vel saltem ad malum eorum damnatorum primo modo sumpta.

Dicitur secundo, quod nullus actus voluntatis, quoad suum absolutum, est essentialiter malum, et per consequens nec poena; sed solum ratione alicujus privationis adjunctae. Et de hoc bene dicit Gregorius de Arimino, 2. *Sentent.*, dist. 34 (q. 4). Ibi enim ponit quatuor conclusiones. Quarum prima est: quod malitia, seu malum, unde primo aliquid denominatur malum, quod vocari potest malum per se, vel malum simpliciter, non est aliqua entitas, sed pura privatio, seu defectus boni debiti. Secunda conclusio est: quod malum denominative sumptum, quod, juxta Anselmum (α), non simpliciter dicitur malum, sed malum alicui, vel ad aliquid, est aliqua entitas. Deinde arguit contra primam conclusionem. Et, in secundo loco, arguit sic: « Quia, secundum Anselmum, in *de Conceptu virginali*, cap. 5, *quamvis malum quod est injustitia, semper sit* (β) *nihil; incommoditas tamen, quæ malum est (unde incommoda dicuntur mala), aliquando nihil est, ut cæcitas et surditas, et aliquando videtur esse aliquid, ut tristitia et dolor*. Ergo aliquid malum est entitas. Nec potest dici quod tristitia et dolor sint mala tantummodo denominative, ut videlicet eo precise dicantur mala, quia privant eum in quo sunt aliquo bono sibi debito; quoniam ubi omnino nulla absentia alicujus boni sequeretur ex ipsis, adhuc ipsamet secundum seipsa essent quedam mala habentis, et illi per ipsa malum esset, quoniam doleret et tristeretur. — Confirmatur. Quia poena, inquantum est poena, est quoddam malum; unde malum dividitur in malum culpe et poenae. Tristitia autem secundum se est poena. Ergo secundum se est quoddam malum. — Tertio. Si tristitia non esset secundum se malum, sed precise quia aliquo bono privat tristem, sequeretur quod, si quis privaretur illo bono, nec tamen haberet tristitiam (sicut possibile est, saltem per divinam potentiam), tantum malum ille pateretur, et tam

(α) includit. — includat Pr.

(β) precise. — principaliter Pr.

(γ) prohiberetur. — prohibetur Pr.

(δ) male. — mali Pr.

(ε) quo. — quod Pr.

(ζ) quod. — Om. Pr.

(α) De casu diaboli, cap. 20.

(β) sit. — sic Pr.

male illi esset, quantum esset si cum hoc quod privaretur illo bono etiam actualiter magnam haberet tristitiam; quod videtur absurdum concedere. — *Quarto*. Quia, secundum hoc, omnis pena esset pena damni, et nulla esset pena sensus; quod est contra communem distinctionem doctorum. » Ecce argumenta ejus.

Sequitur responsio ejus ad praedicta: « *Ad secundum*, inquit, dicitur quod dolor et tristitia, et quaecumque alie entitates quae dicuntur incommoditates vel incommoda, ac per hoc mala, non sunt malitiae, seu mala, primo (x) modo accipiendo malum, sed secundo (z) modo tantum, scilicet denominative, ex aliqua boni privatione quae est secundum se malum. Et hoc patet: quia nihil dicitur commodum vel incommodum nisi ad aliud (unde quod est uni commodum, alteri est incommodum); quidquid autem alicui est incommodum, ideo est incommodum quia nocet, et ideo nocet quia aliquo bono privat, ut deditur ex sententia Augustini, *de Moribus Manichaeorum* (cap. 3). Et cum arguitur contra hoc, primo, quia ubi nulla omnino privatio boni sequeretur, adhuc dolor et tristitia essent secundum se quaedam mala habentis, et per illa esset sibi male; — negatur (y). Quinimodo dicitur quod, si nullo suo bono per illa privaretur, non minus bene esset ei cum illis quam sine illis. Quod patet: quia nequaquam sibi nocerent illa. Ideo vere (z) est illi male quia nocent, privando scilicet eum aliquo bono suo, saltem delectatione illa naturaliter animam consequente, aut aliquo gradu ejus, qua in se quiescit et delectatur, dum nihil sentit adversi. Et haec est illa delectatio ex qua provenit ut *quis naturaliter etiam incepta delectat adversa*, secundum sententiam Augustini, 8. *Super Genesim ad litteram*, cap. 16 (z). Et si dicatur contra hoc, quod multa patiuntur dolorem et tristitiam, quae non delectantur sic in seipsis, utpote animalia irrationalia, quia talium animae non sunt cognoscitivae sui, ac per hoc nec in seipsis seu de seipsis possunt delectari; — dicendum quod assumptum falsum est, scilicet quod non sunt cognoscitivae sui; et expresse est contra determinationem Augustini, ibidem, *Super Genesim*, ubi evidenter ostendit oppositum, et similiter, *de Libero Arbitrio*, cap. 3 et seq. — *Ad confirmationem*, dicitur quod, cum dicitur quod *pena inquantum pena, est malum*, si accipiat contracte ad primum (z) modum tantum, propositio est falsa. Si vero accipiat communiter ad primum et secundum modum, esto quod esset vera, et similiter minor sumpta sub

ea, non concluditur contra propositum; quia non sequitur: *Quia est pena est malum; ergo quilibet est malum, primo (x) modo accipiendo malum*. — *Ad tertium*, concedo quod, si quis privaretur illo bono, et non haberet tristitiam, non minus malum haberet, nec minus male esset sibi quam si simul cum illa privatione magnam tristitiam haberet, dummodo per illam tristitiam nullo alio bono privaretur, nec gradu boni. Et hoc ideo, quia ipsa nihil amplius sibi noceret, ac per hoc nec deteriore faceret. — *Ad quartum*, dicendum quod ista locutio, *Pena damni*, potest esse intransitiva, ut sit sensus: *Pena quae est damnum*. Et sic loquuntur doctores, cum distinguunt de pena damni et pena sensus; per penam damni intelligentes damnum ipsum, seu privationem alicujus boni; per penam vero sensus, aliquod sensibile nocendum. Alio modo ista locutio potest esse transitiva, ut dicatur pena damni *pena causans damnum*, vel *inferens damnum*, seu *quam consequitur damnum*. Potest ergo consequens illud intelligi tripliciter: uno modo, sumendo (z) penam damni determinate primo modo tantum; alio modo, ut sumatur pena damni determinate secundo modo tantum; tertio modo, ut sumatur communiter ad primum et secundum modum. Si sumatur primo modo, neganda est consequentia; et similiter si secundo modo sumatur. Si vero tertio modo sumatur, supposito quod omnis pena sit malum, concedendum est consequens, quantum ad illam partem, *omnis pena est pena damni*; sed pro alia parte, qua dicitur quod *nulla est pena sensus*, neganda est consequentia; nam pena sensus etiam pena damni est, id est, quam consequitur vel concomitatur damnum (y). » — Haec sunt verba Gregorii, in forma; per quae patet responsio ad sextum Scoti.

Ad confirmationem ibidem factam, dicitur quod operationes virtutis cujusvisque possunt pertinere ad beatitudinem primo modo dictam, sed non ad beatitudinem secundo modo dictam (z). Unde sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 50, q. 2, art. 1, in solutione sextae quaestionculae, sic dicit: « Bona voluntas in beatis non erit meritum, sed premium; et mala voluntas in damnatis non erit meritum, sed pena tantum. Operationes enim virtutis sunt praecipue in felicitate, et earum contrariae sunt praecipue in miseria, ut dicitur, 1. *Ethicorum* (cap. 10). » Haec ille.

II. Ad argumenta aliorum. — *Ad primum* eorum quae adducit Petrus (x) contra eandem con-

(x) primo. — secundo Pr.

(z) secundo. — primo Pr.

(y) negatur. — negatur Pr.

(z) vere. — vero Pr.

(z) cap. 16. — cap. 25, de parvis Pr.

(z) primum. — secundum Pr.

(x) primo. — secundo Pr.

(z) sumendo. — supponendo Pr.

(y) damnum. — malum Pr.

(z) Cfr. supra, ad quintum, distinctionem datam a Durando de beatitudine.

(x) eorum quae adducit Petrus. — Petri Pr.

clusionem, dicitur, negando maiorem, si intelligatur quod actus cujuslibet potentiae pertinentis ad imaginem sit vel esse possit beatificus per essentiam, vel beatitudo secundo modo sumpta in distinctione Durandi. Sufficit enim quod pertineat ad beatitudinem aliquo modo, puta antecedenter, vel concomitanter, vel consequenter, aut complete, modo quo superius est expressum. — Instantia etiam adducta in argumento, de intellectu agente, male solvitur: nam beatitudo non solum consistit in pati, immo in agere; vel, si consistit in sola receptione, tunc argumentum impedit seipsum, quia voluntas est potentia activa, et consequenter ipsa nihil ageret ad beatitudinem.

Ad secundum, negatur (x) major: quia ille solus actus est beatificus proprie loquendo, quo primo attingitur objectum beatificum, et per quem fit praesens ipsi beato, et per quem habetur objectum, et qui (z) continet virtualiter omnes sequentes, et est mensura illorum. Talis autem est solus actus intellectus, et non aliquis actus voluntatis, praesertim dilectio. Unde in hoc bene dicit Durandus (dist. 49, q. 4): « Beatitudo, inquit, non potest consistere in aliquo actu qui non requirit Deum visum et praesentem. Sed amor benevolentiae, quantumcumque (y) perfectus, ex ratione sua non requirit Deum ut visum et praesentem. Ergo in tali amore non consistit beatitudo. Major de se patet. Sed minor probatur. Quia amor benevolentiae potest aequaliter perfectus esse ad absentem sicut ad praesentem: aequali enim affectu, et aequale bonum volo amico absenti sicut praesenti; et, si volo ejus praesentiam, hoc non pertinet ad amorem amicitiae vel benevolentiae, sed concupiscentiae, quia per hoc non volo amico aliquod bonum, sed mihi, inquantum ejus praesentia est mihi delectabilis. » — Haec ille, et bene.

Ex praedictis patet quid sit dicendum ad primam probationem illius majoris jam negatae. Quia supponit quod per quemlibet actum immediate attingentem finem habeatur finis. Hoc enim falsum est: quia nunquam per actum voluntatis habetur finis, nec per illum fit praesens alicui, ut superius (in resp. ad objecta Scoti) multipliciter est ostensum. Similiter nec valet secunda probatio: quia visio requirit visibile ut praesens; non sic est de quolibet actu attingente objectum beatificum. Et multae aliae dissimilitudines possunt assignari. — Cum ulterius dicit arguens, quod objectum beatificum non habetur per actum intellectus omni modo quo natum est haberi, etc.; dicitur quod objectum beatificum non habetur nec fit praesens nisi per actum intellectus, quo fit quidam contactus inter intellectum et intelligibile, ut supra dictum

fuit (x). — Quod autem dicit de interruptione visionis, non valet ad propositum: quia actus intellectus praecedat actum voluntatis non solum primitate temporis, sed naturae et perfectionis; talis autem primitas non est inter duas visiones de quibus loquitur argumentum. Et, praeter (z) hoc, falsum opinatur, quod visio animae beate interrumpatur in resurrectione. — Cum autem dicit quod Deus est objectum beatificum sub ratione qua est summum bonum, etc.; — oportet addere quod Deus sub tali ratione est objectum beatificum creaturae quasi in habitu; sed non est beatificum in actu completo nisi ut est praesens et habitus; hic autem habet creatura per actum intellectus. — Cum autem dicit quod intellectus nihil ponit circa objectum beatificum, etc.; — dicitur quod per actum intellectus Deus habetur a beato, et fit ei praesens. Ipse etiam actus intellectus est quoddam objectum beatificum, summe post Deum desideratum, ut ostendit sanctus Thomas, dist. 49, q. 1, art. 2, q^{da} 1, ad 3^{um} (y). Item, si argumentum illud valet, utique probaret quod quilibet actus charitatis quo diligitur Deus in via, esset beatificus. Probatur consequentia: quia quilibet talis attingit Deum sub ratione qua est objectum beatificum; quia per illum homo Deo vult summam beatitudinem et summum bonum; ut ostendit sanctus Thomas, 1^a 2^a, q. 109, art. 3, in solutione primi; et 2^a 2^a, q. 23; et multis aliis locis. Unde patet argumentum non valere.

Ad tertium dicitur, negando maiorem, ut supra patuit, ex dictis sancti Thomae in octavo *Quodlibeto* (art. 19), cum respondebatur ad quartum Scoti: quia premium consistit in recipiendo, et meritum in agendo; ideo premium attribuitur intellectui, qui est receptivus, meritum vero voluntati, quae est principaliter motiva. Tunc ad probationem, dicitur quod merens, inquantum merens, tendit ad finem; sed premiatus, inquantum premiatus, habet finem. Unde, sicut non oportet finem et ea quae sunt ad finem esse unius rationis, sic nec meritum cum premio; sed sufficit quod idem suppositum sit quod meruit et quod premiatur, et quod voluntas quae meruit habeat Deum pro premio. Non tamen habet eum per actum proprium, sed per actum intellectus. Nec oportet quod premium sit actus voluntatis, sed objectum. Et patet in simili: cursor enim meruit pedibus; non tamen premiatur in pedibus, sed in manu, vel alia parte corporis.

Ad quartum dicitur quod, cum libertas consistat in movendo vel agendo, et non in patiando, meritum autem consistat in agendo, et premium in patiando, potentia, ex eo quod est essentialiter et principaliter libera, non habet quod sit premiabilis

(x) negatur. — negatur Pr.

(z) qui. — quae Pr.

y. quantumcumque. — quoniam debet habere Pr.

(x) Cfr. praesertim ad primum et ad quartum Scoti.

(z) praeter. — propter Pr.

(y) q^{da} 1, ad 3^{um}. — in solutione argumentorum primae quaestionculae Pr.

subjective, sed objective; habet tamen ex libertate (x) quod sit principalis in merendo, ut saepe dictum est. Et ita patet quod nullus actus voluntatis est essentialiter vel substantialiter ultima et potissima hominis beatitudo. Non tamen negatur (6) quin aliquis actus voluntatis pertineat ad ultimam beatitudinem per modum formalis perfectionis, ut supra dicebatur (γ). Non negatur (δ) etiam quin actus voluntatis in patria possit pertinere ad beatitudinem practicam; quae tamen non erit potissima hominis beatitudo. Et de hoc postea dicetur.

III. Ad argumenta aliorum. — Ad argumenta tertio loco recitata contra conclusionem respondet Durandus (dist. 49, q. 4).

Et ad primum sic dicit: « Dicendum est per interemptionem minoris: quia actus voluntatis non est nobilior actu intellectus, immo e contra. Et cum dicitur quod immo, quia actus voluntatis est liber, non autem actus intellectus; — dicendum quod libertas potest sumi dupliciter. Uno modo, prout opponitur coactioni. Et sic intellectus est liber in intelligendo, sicut voluntas in volendo. Quod patet: quia illud solum est coactum, quod est contra inclinationem rei; sed nullum intelligere est contra inclinationem intellectus, immo est secundum inclinationem ejus; similiter enim intellectus inclinatur ad intelligendum, sicut voluntas ad volendum, cum intelligere sit sua perfectio; ergo impossibile est quod intellectus intelligendo cogatur, sicut nec voluntas in volendo. Immo, breviter, nulla potentia, nec cognitiva, nec appetitiva, respectu proprii actus potest cogi: quia nec hoc invenitur in potentiis naturalibus; non enim cogitur ignis ad calefaciendum, nec grave ad descendendum, nec visus ad videndum; semper enim coactio est contra naturam. Verum, quia potest contingere quod intellectus assentiali alicui, cujus oppositum voluntas magis acceptasset, ideo voluntas hic cogitur in actu imperato, non tamen elicitō (ε), quatenus hoc fit contra ejus inclinationem; non tamen intellectus, cujus inclinatio est ad omnia intelligendum. Alio modo sumitur libertas, prout opponitur necessitati. Et sic non oportet quod actus sit nobilior, qui est liberior: alioquin nobilior esset in Deo velle alia a se quam seipsum; et in nobis nobilior esset voluntas eorum quae sunt ad finem, quae libere volumus, quam voluntas finis, quem necessario volumus; quae omnia sunt falsa. Et iterum: si, propter libertatem, poneretur felicitas in actu voluntatis, deberet poni in actu libero, et non in actu necessario; sed actus

voluntatis in patria respectu Dei erit necessarius, et non liber, sive in diligendo Deum amore amicitiae vel benevolentiae, sive fruendo Deo amore concupiscentiae; ergo in nullo actu voluntatis in patria consistit beatitudo. Item, nec illud verum est, quod intellectus non sit liber sicut voluntas: licet enim intellectus necessitetur quoad prima principia, quae de se claram continent veritatem, nihilominus tamen non necessitatur respectu conclusionum quae deducuntur ex primis principiis, sed quibusdam libere assentit, exceptis his quae habent connexionem et necessariam deductionem ex ipsis; similiter voluntas necessitatur respectu finis, licet libertatem habeat respectu eorum quae sunt ad finem, nisi sint talia quae habeant necessariam (x) colligantiam cum fine; ergo tot modis liber est et necessarius intellectus, tam practicus quam speculativus, in judicando, quot modis voluntas libera est in eligendo. Quod autem consuevit dici, quod voluntas imperat intellectui ut superius suo inferiori, — negandum est. Immo potius, voluntas est inclinatio data intellectui ad prosecutionem suae perfectionis, sicut appetitus rerum naturalium est datus eis ad assecutionem suae perfectionis naturalis. Unde, sicut ibi appetitus non imperat formae naturali, sed est inclinatio consequens, propter consequendam et conservandam ejus perfectionem, nec propter hoc dici possit quod sit aliquid nobilius forma rei vel ejus operatione; sic voluntas inclinatio est data intellectui, ad prosecutionem perfectionem quam intellectus judicat sibi convenientem, nec potest dici quod ipsa sit nobilior intellectu, aut quod imperet intellectui sicut superius inferiori, sed solum quod est inclinatio data menti (6) ad prosecutionem ejus quod per intellectum dictatum est. » — Haec Durandus; et bene, quantum ad argumenti solutionem pertinet; licet aliqua dubia interserat, potissime de libertate intellectus et voluntatis, et de imperio voluntatis ad intellectum; quae requirunt aliam perscrutationem prolixiorum.

Ad secundum dicit (ibid.) quod « non potest proprie comparatio fieri inter charitatem et ceteros habitus hujus vitae, quia eorum sit nobilior. Quia non sunt hujus vitae habitus sic disparati, quod unus possit esse sine alio, et e converso; quia charitas in via non potest esse sine fide et spe, fides autem et spes possunt esse sine charitate, quamvis non sufficiant ad meritum. Et sic loquitur Apostolus, 1. Corinth. 13, ut patet ex textu, circa principium illius capituli. Et si comparemus has duas habitudines, patet quod fides et spes plus praecedunt charitatem, quam charitas fidem et spem: quia fides et spes sine charitate aliquid sunt, licet non sufficiant ad meritum; charitas autem sine fide et

(x) libertate. — liberalitate Pr.

(6) negatur. — negetur Pr.

(γ) Cfr. ad secundum Scoti.

(δ) negatur. — negetur Pr.

(ε) hic cogitur in actu imperato, non tamen elicitō. — huic actui imperato, non tamen elicitō cogitur Pr.

(x) necessariam. — activam Pr.

(6) a verbis sicut superius usque ad menti, om. Pr.

spe omnino nihil est, nec in se, nec quoad meritum. Et ad hoc potest dici quod charitas inter habitus via nobilior est, non tamen inter omnes habitus simpliciter: quia lumen gloriæ, secundum ponentes ipsum, est nobilior habitus charitate. Nec oportet quod habitus qui est principium respectu meriti, sit principale principium respectu præmii: cum meritum et præmium quasi contrarias condiciones habeant; quia meritum consistit in exhibitione nostra, præmium autem magis in receptione. » — Hæc ille; et bene quoad ultimam partem solutionis, conformem prædictis (α); licet prima pars falsa sit, vel dubia.

Ad tertium dicit (ibid.) quod « voluntas minus respicit objectum suum ut beatificum, quam intellectus: quia voluntas non potest ferri nisi in cognitum; propter quod omne quod offertur voluntati, et sub omni ratione sub qua offertur, quæcumque sit illa, sive ratio beatificantis, sive quæcumque alia, oportet quod prius sit oblatum (ε) intellectui, et ab eo apprehensum. Et quod dicitur, quod objectum habet rationem beatificantis inquantum est bonum perfectum, bonum autem est objectum voluntatis; — dicendum quod bonum cadit per se et prius, sub objecto intellectus quam voluntatis; sed quia bonum est objectum adequatum voluntati, non autem intellectui, qui considerat aliquid magis commune, ideo magis consuevit dici quod bonum sit objectum voluntatis quam intellectus. Possemus autem e converso arguere: quia potentia que fertur in objectum prius et magis commune, vel secundum rationem communioem, nobilior est; sed intellectus respectu voluntatis est huiusmodi; ergo intellectus est nobilior voluntate; et sic in actu voluntatis minus debet consistere beatitudo. » — Hæc Durandus; et bene quoad hominem; licet quoad rem aliqua dubia assumat, que sanum requirunt intellectum, puta quod intellectus prius fertur in bonum quam voluntas; hoc enim verum est materialiter, sed non formaliter.

Ad quartum dicit (ibid.) quod « actus voluntatis sequens actum visionis, aut est amor benevolentiae, aut concupiscentiae. Si sit amor benevolentiae, per ipsum non unimur Deo intimius quam per solum intellectum, eo quod amor benevolentiae est ad absentem sicut ad presentem, et ideo, si sit ad presentem, hoc est ratione visionis totaliter. Si autem sit amor concupiscentiae, idem sequitur: quia amor concupiscentiae non habet Deum pro immediato objecto, sed (γ) aliquem actum per quem unimur Deo et Deus nobis; propter quod per amorem concupiscentiae nullo modo unimur Deo immediate, sicut per visionem unimur Deo. — Et cum dicitur

quod unio animæ ad Deum inchoatur in visione, et consummatur in delectatione; — dicendum est quod verum est consummatione accidentali. Propter hoc enim delectationes adjunctæ sunt operationibus, ut permaneatur in eisdem; et sic redundat in ipsam operationem diuturnitas. Ipsa etiam delectatio est quedam accidentalis perfectio præcedentis operationis. Essentialiter autem et immediate unimur Deo tantum sola visione, quantum visione simul et delectatione: quia delectatio non est immediate de Deo, sed de visione Dei. Sed, esto quod anima plus uniat Deo fruitione quam visione, hoc erit pro tanto quod unio secundum fruitionem includit seu supponit eam quæ est secundum visionem, et non econtra; major autem est unio secundum duo quam secundum unum. Ex quo bene sequitur quod perfectius consistit beatitudo in visione simul et delectatione, quam in sola visione. Quod utique verum est: quia in visione et delectatione simul continetur illud quod pertinet ad beatitudinem essentialem et accidentalem, in sola autem visione continetur illud quod pertinet ad beatitudinem essentialiter; minimum autem bonorum adjunctum beatitudini reddit ipsam eligibiliorem, ut dicitur, 1. *Ethicorum* (cap. 7). Ex hoc tamen non sequitur quod per solam delectationem plus uniamur Deo quam per solam visionem, immo oppositum. — Dictum etiam Hugonis de Sancto Victore, quod dilectio præeminet scientiæ, etc., — intelligendum est pro statu viæ, et quoad rationem meriti, quemadmodum dictum est prius de charitate respectu fidei et spei (α). Et, pro eodem statu, verum est quod plus diligitur Deus quam cognoscatur, quoad intensionem actus, non autem quoad conditionem objecti: quia nihil potest diligi nisi cognitum, nec sic intrat amor, nisi ubi prius intrat cognitio; sed bene potest aliquid intensius diligi quam cognosci, quia intensio dilectionis est secundum bonitatem objecti; quod enim apprehenditur sub ratione majoris boni, magis diligitur quam illud quod apprehenditur sub ratione minoris boni; potest autem esse quod majus bonum minus cognoscitur, et minus bonum magis, et tunc voluntas majoris boni est intensior quam cognitio, et voluntas minoris boni est remissior quam cognitio; et sic est de cognitione Dei in via respectu dilectionis ejus, quia cognitio viæ, licet sit de summo bono, non tamen est summa. Sed in patria, quando cognitio erit in suo summo, sine quocumque ænigmate, non erit major dilectio (ε) cognitione. — Et quod additur, quod illud quod est posterius generatione, etc.; — dicendum quod illud quod est prius in generatione, et se habet in ratione materie vel subjecti respectu alterius, est imperfectius; sicut est de materia respectu forme. Sed inter perfectiones

(α) Cfr. ad quartum Scoti.

(ε) oblatum. — oblatum Pr.

(γ) sed. — secundum Pr.

(α) Cfr. ad secundum.

(ε) major. — minor Pr.

terminantes generationem (α), prior est perfectior: sicut forma substantialis est perfectior qualibet accidentali ipsam consequente ordine naturæ; quia illæ ordinantur finaliter ad conservandum formam in materia, sicut qualitates precedentes ordinantur ad ipsam acquirendam. Nunc est ita, quod visio et delectatio consequens non se habent ut materia et forma, sed ut due perfectiones, quarum secunda ordinatur ad primam: ut enim desiderium ordinatur finaliter ad aliquid acquirendum, sic delectatio ad permanendum in eo, quando est acquisitum; et perfectior est visio precedens, quam delectatio sequens. — Si dicatur iterum, quod, secundum Dionysium, amor transformat amantem in amatum, non autem cognitio, et ita per amorem intimius unimur Deo quam per cognitionem; — dicendum quod transformatio ista non est conversio animæ vel alicujus pertinentis ad animam in Deum vel quamcumque rem amatam (hoc enim est absurdum); sed est conformitas amantis ad amatum, si sit amor amicitie, quatenus amicus est alter ipse, et amicorum est conformiter vivere; vel est inclinatio ad consequendum rem amatam, si sit amor concupiscentiæ. — Quocumque autem modo (β) accipiatur transformatio, aliquid dicitur transformare dupliciter: scilicet inclinando; vel formaliter. Si inclinando, sic est amor: ex amore enim inclinatur aliquis ad vivendum conformiter cum amico, et ad consequendum rem amatam. Si formaliter, sic non est amor, sed aliquid aliud ab amore: sicut conformitas amicorum est vel in simili habitu quoad corpus, vel in simili actu, puta studio, vocatione, vel quocumque alio; similiter consecutio rei amate amore concupiscentiæ non est formaliter per actum amoris, sed per alium actum. Perfectius autem transformat illud quod transformat formaliter, quam illud quod transformat inclinative. Tunc ad propositum: Amor transformat in Deum per modum inclinantis; inclinatur enim ad hoc ut Deus habeatur, et ut ei similes simus aliquantulum. Sed ipsa transformatio formalis consistit in habere Deum (γ), et assimilari Deo; quod fit per visionem; cum enim apparuerit, similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est, ut dicitur, 1. Johan. 3 (v. 2). Et quia secundum est perfectius quam primum, ideo perfectius transformatur in Deum per intellectum, in quo est talis transformatio formaliter, quam per voluntatem, quæ solum inclinatur ad talem transformationem. — Hæc Durandus; et bene per omnia; nisi pro quanto dicit Deum non esse immediatum objectum delectationis, nec amoris concupiscentiæ.

(α) terminantes generationem. — differentes generatione Pr.

(β) Quocumque autem modo. — Quomodocumque autem Pr.

(γ) Deum. — Om. Pr.

Hoc enim dubium est apud multos. Sed de hoc alias (α).

Ad hoc tamen argumentum brevius solvit sanctus Thomas, in presenti distinctione, q. 1, art. 1, q^{da} 2, in solutione quinti, dicens: « Per affectum perfectius homo Deo conjungitur quam per intellectum, inquantum conjunctio quæ est per affectum, supervenit perfecte conjunctioni quæ est per intellectum, perficiens et decorans eam. Sed tamen oportet quod prima conjunctio semper sit per intellectum. Dilectio tamen prius inclinatur in perfectam conjunctionem appetendam, quam intellectus perfecte conjungatur, quamvis non prius quam intellectus quoquomodo cognoscat, eo quod appetitus non potest esse incogniti omnino. Et ideo dicit Hugo (sup. cap. 7, *Celestis Hierarchiæ*), quod *scientia foris manet, ubi dilectio intus est*. » — Hæc ille.

Ad quintum respondet Durandus (ibid.); quod « actus voluntatis non est melior actu intellectus, immo deterior. Et cum probatur quod immo, quia ille actus est melior, quo efficiuntur meliores; — conceditur. Et tunc ad minorem dicitur per interemptionem. Potest enim aliquis dici bonus vel simpliciter et absolute, quia est in se perfectus; et talem bonitatem magis habet homo per intellectum quam per voluntatem; unde scientiæ sunt simpliciter meliores habitibus perficientibus voluntatem. Alio modo potest aliquis dici bonus bonitate relata et ordinata ad aliquid acquirendum; et sic magis homo dicitur bonus per voluntatem et per habitus perficientes appetitum, quam per intellectum. Sed quia hæc bonitas habet rationem meriti, ideo respicit meritum. Prima autem magis respicit premium. Ideo simpliciter et absolute meliores sunt actus et habitus intellectus quam voluntatis. — Ad secundam probationem ejusdem minoris, cum dicitur quod illud est magis bonum, cui opponitur majus malum; — dicendum quod ibi est duplex defectus. Primus, quia illa est intelligenda in bonis disparatis, quorum unum non supponit aliud: ut si dicatur quod justitia est melior liberalitate, et injustitia peior illiberalitate. Sed inter bona quorum unum supponit alterum, non habet locum: sicut non sequitur: *εὐεξία est majus bonum quam sanitas, ergo xxξξξξ est majus malum quam xegritudo*; quia *εὐεξία* includit sanitatem, et non e contra, ut apparet ex 2. *Topic.* (cap. de locis ab oppositorum consecutione). Sic in proposito: diligere includit cognoscere, et non e contra; et ideo non oportet, si odire Deum est majus malum quam ignorare, quod diligere ipsum sit majus bonum quam cognoscere. Secundus defectus est, quia oppositio non est utrobique uniformiter: odium enim opponitur dilectioni contrarie; ignorantia vero non opponitur cognitioni contrarie, sed privative ». — Hæc Durandus.

(α) Cfr. 3 *Sentent.*, dist. 27, art. 2, § 4, et art. 3, § 4.

Prima pars hujus solutionis, scilicet ad primam probationem minoris, aliquantulum concordat et (x) in aliquibus discordat sancto Thomae. Ipse namque, 1^a 2^a, q. 66, art. 3, querit: Utrum virtutes morales praemineant intellectualibus? Et, in principali responsione, sic dicit: « Aliquid potest dici majus vel minus alio dupliciter: uno modo simpliciter; alio modo secundum quid. Nihil autem prohibet aliquid esse melius simpliciter, ut philosophari quam ditari, quod tamen non est melius secundum quid, id est, necessitatem patienti. Simpliciter autem consideratur unumquodque quando consideratur secundum propriam rationem suae speciei. Habet autem virtus speciem ex objecto. Unde, simpliciter loquendo, illa virtus est nobilior, quae habet nobilius objectum. Manifestum est autem quod objectum rationis est nobilius quam objectum appetitus: ratio enim apprehendit aliquid in universali; sed appetitus tendit in res quae habent esse particulare. Unde, simpliciter loquendo, virtutes intellectuales, quae perficiunt rationem, sunt nobiliores quam morales, quae perficiunt appetitum. Sed, si consideretur virtus in ordine ad actum, sic virtus moralis, quae perficit appetitum, cujus est movere alias potentias ad actum, nobilior est (z). Et quia virtus dicitur ex hoc quod est principium alicujus actus, cum sit perfectio potentiae, sequitur etiam quod ratio virtutis magis competat virtutibus moralibus quam virtutibus intellectualibus; quamvis virtutes intellectuales sint nobiliores habitus simpliciter. » — Haec ille. — Item, ibidem, in solutione primi, sic dicit: « Virtutes morales sunt magis permanentes quam intellectuales, propter exercitium earum in his quae pertinent ad vitam communem. Sed manifestum est quod objecta disciplinarum, quae sunt necessaria et semper eodem modo se habentia, sunt permanentiora quam objecta virtutum moralium, quae sunt quaedam particularia agibilia. Quod autem virtutes morales sint (y) magis necessariae ad vitam humanam, non ostendit eas esse nobiliores simpliciter, sed quoad hoc. Quinimmo virtutes intellectuales speculativae, ex hoc ipso quod non ordinantur ad aliud, sicut utile ordinatur ad finem, sunt digniores. Hoc enim contingit, quia, secundum eas, quodammodo inchoatur in nobis beatitudo, quae consistit in cognitione veritatis. » — Haec ille. — Item, ibidem, in solutione secundi, sic dicit: « Secundum virtutes morales dicitur homo bonus simpliciter, et non secundum intellectuales, ea ratione, quia appetitus movet alias potentias ad suum actum. Unde per hoc non probatur quod virtus moralis sit melior nisi secundum quid. » — Haec ille. — Ex quibus habetur quod

habitus et actus intellectuales sunt simpliciter nobiliores habitibus moralibus; et in hoc verum dicit Durandus. Secundo, quod (x) per habitus et actus morales (z) dicitur homo bonus simpliciter, potiusquam per habitus intellectuales viae, et in via; et in hoc male dicit Durandus. Tertio, quod per habitus intellectuales patriae homo potius dicitur bonus simpliciter quam per habitus perficientes appetitum; quia perfectio viae et perfectio patriae se habent sicut meritum et premium, sicut finis et ea quae sunt ad finem, sicut agere et recipere; et in hoc uterque concordat.

Ad sextum dicit Durandus (ibid.), quod « premium respondet merito secundum quantitatem, sic quod majus premium debetur majori (y) merito. Sed non oportet quod in eo praemietur in quo meruit: miles enim, vincendo duellum, meretur coronam; vincit autem brachiis, pugnando; et tamen non coronatur in brachiis, sed in capite. Et ratio hujus est: quia per meritum acquiritur perfectio deficiens merenti, cui non solum potest deficere perfectio potentiae quae est elicitiva meriti, sed etiam perfectio cujuscunque alterius potentiae. Et sic suprema perfectio non potest pertinere ad potentiam in qua est meritum, cum illa secundum omnem actum suum ad aliquid perfectius ordinetur ». — Haec ille, et bene.

Ad septimum dicit sic (ibid.): « Beatitudo, prout includit omnem perfectionem hominis, etc., » prout supra recitatum est, in solutione ad quintum Scoti. Postea subdit: « Quod autem additur, quod, si videns Deum posset non delectari, sequitur quod posset tristari, et sic esset miser, etc.; — dicendum quod non sequitur. Quia (z) tristitia non potest esse nisi de aliquo apprehenso sub ratione mali et noliti; Deus autem, vel visio ejus, si ponatur sola, non potest habere rationem mali et noliti; et ideo, quamvis posset, virtute divina, suspendi actus delectationis ne sequeretur ad visionem, non posset tamen in vidente Deum causari tristitia, neque de Deo, neque de ejus visione. Si autem de aliquo alio objecto posset inesse tristitia, sequeretur quod idem simul esset beatus et miser secundum aliud et aliud, hoc est (t), habens optimam perfectionem, quae est essentia beatitudinis, ratione cujus esset beatus, et tristitiam de alio, ratione cujus esset miser; et ista non repugnant. » — Haec Durandus, et bene.

De ista materia invenies multa in impugnationibus Bernardi de Gannato contra Henricum, potissime *Quodlibeto* 1, q. 14, qua querit: Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus. Item, *Quodlibeto* 10, q. 14, ubi querit: Utrum operatio

(x) et. — etiam Pr.

(z) nobilior est. — nobiliorem Pr.

y sint. — sunt Pr.

(x) quod. — quia Pr.

(z) non. — Ad. Pr.

(y) majori. — minori Pr.

(z) Quia. — quod Pr.

(t) est. — esset Pr.

voluntatis sit propter operationem intellectus; et q. 15, ubi querit: Utrum intellectus magis uniatur intellecto quam voluntas volito. Item, 12. *Quodlibeto*, q. 5; ubi querit: Utrum Deus possit facere quod intellectus intelligat Deum, et voluntas non diligat. Item, 13. *Quodlibeto*, q. 1, ubi querit: Utrum Deus possit videri a beato sub ratione veri, absque hoc quod videatur sub ratione boni; et q. 2, ubi querit: Utrum Deus possit plus diligere quam cognosci; et multis aliis locis. Item, nota dicta Godofridi, 2. *Quodlibeto*, q. 10 (α), ubi querit: Utrum actus voluntatis sit nobilior quam actus intellectus; quia valde faciunt ad declarationem predictorum, et ad solutionem predictorum argumentorum.

§ 2. — AD ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Scoti. — Ad argumenta Scoti contra secundam conclusionem, dicitur primo, in generali, quod beatitudo, prout includit omnem perfectionem beati, non consistit in unica operatione, sed in pluribus; prout autem nominat perfectissimam operationem beati, sic consistit in unica operatione. Et hæc sunt dicta secundum distinctionem Durandi. Item, secundum modum loquendi Petri, beatitudo contemplativa consistit in unica operatione; sed practica consistit in multis, et similiter beatitudo aggregata ex contemplativa et ex practica. Item, secundum modum loquendi sancti Thomæ, beatitudo substantialiter et essentialiter in unico actu consistit (ζ); sed sumpta quoad omnia ad eam pertinentia, vel substantialiter, vel formaliter, sic includit plures actus, scilicet intellectus et voluntatis. Et ideo, si Scotus intendat contra predictam positionem arguere, falsum concludit. Si vero concordat predictis, conceduntur argumenta sua, pro quanto non sunt contra intellectum conclusionis.

Ad primum ergo dicitur quod perfecta unio cum Deo potest dupliciter intelligi. Primo modo, per modum intensionis; et sic non requirit unionem secundum omnem potentiam anime cum Deo, sed solum unionem per actum perfectissimum; et talis est solus actus intellectus. Secundo modo potest intelligi et dici perfecta unio per modum extensionis; et ista requirit unionem secundum omnem potentiam unibilem Deo, etc. Beatitudo autem sumpta quoad suum substantiale, non consistit in perfecta unione secundo modo dicta, sed in perfecta unione primo modo dicta. Conceditur tamen quod beatitudo sumpta prout includit omnem perfectionem beati, vel beatitudinem contemplativam et practicam, vel substantiale beatitudinis et accidentale,

sic requirit (α) perfectam unionem secundo modo dictam, scilicet per modum extensionis.

Ad secundum dicitur quod beatitudo quoad suum substantiale non importat quietem in Deo, sed solum quoad suum accidentale; et hoc competit voluntati. De hoc sanctus Thomas, presenti distinctione, q. 1, art. 2, in solutione quartæ quæstionculæ, sic dicit: « Ad beatitudinem requiritur pax, non quæ sit ipsa essentia beatitudinis, sed sicut remotio eorum quæ possunt beatitudinem impedire. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione quarti argumenti, sic dicit: « Ultimus finis rei non est quies, sed operatio rei, cuius perfectio non potest esse nisi re perfecta existente (ε). Motus autem est actus imperfecti. Et, secundum hoc, quies ad quam terminatur motus, est fini propinquior quam ipse motus. Et sic motus ordinatur in quietem sicut in finem. » — Hæc ille. — Item, art. 1, in solutione secundæ quæstionculæ, sic dicit: « Beatitudo, quæ est ultimus finis hominis, in intellectu consistit. Tamen illud quod est ex parte voluntatis, scilicet (γ) quietatio ipsius in fine, quod potest dici delectatio, est quasi formaliter complens rationem beatitudinis, etc., » sicut supra, in probatione primæ conclusionis, recitatum est. Item, 1^a 2^æ, q. 3, art. 4, in solutione primi, sic dicit: « Pax pertinet ad ultimum finem hominis, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo, sed quia antecedenter et consequenter se habet ad ipsam: antecedenter quidem, inquantum jam remota sunt omnia perturbantia et impediencia ab ultimo fine; consequenter vero, inquantum jam homo, adepto ultimo fine, remanet pacatus, suo desiderio quietato. » Item, 1^a 2^æ, q. 4, art. 2, sic dicit: « Oportet ex necessitate quod operatio intellectus, quæ est visio, sit potior delectatione. Delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis. Quod autem voluntas in aliquo quietetur, non est nisi propter bonitatem ejus in quo quietatur. Si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis. Nec voluntas querit bonum propter quietationem: sic enim ipse actus voluntatis esset finis; quod est contra præmissa. Sed ideo querit (δ) quod in operatione quietetur, quia operatio est bonum ejus. Unde manifestum est quod principalius bonum est ipsa operatio, in qua quietatur voluntas, quam quietatio voluntatis in ipso. » — Hæc ille, cum multis aliis facientibus ad propositum. — Dicitur ulterius, quod, posito, sed non concesso, quod duplex quies pertineret essentialiter ad beatitudinem aliquo modo sumptam; non tamen ad beatitudinem de qua loquitur sanctus Thomas, vel Durandus, aut Petrus,

(α) In codice Vaticano Godofridi (Lat. vat. 1031) hoc reperitur *Quodlib.* 6, q. 10.

(ζ) consistit. — Om. Pr.

(α) requirit. — requiritur ad Pr.

(ε) existente. — ex parte Pr.

(γ) scilicet. — Om. Pr.

(δ) ideo querit. — non contingit Pr.

in suis distinctionibus, in sensu quo negant actum voluntatis esse de essentia beatitudinis.

Ad tertium dicitur quod non plus concludit nisi quod beatitudo uno modo sumpta includit duos actus; quod conceditur. Cum quo stat quod unus illorum actuum est perfectior alio, et substantialior et essentialior beatitudini, scilicet actus intellectus, qui, in se sumptus, est substantia beatitudinis alio modo sumptæ. Actus autem voluntatis nunquam in se sumptus potest esse ultimus finis, sed aliquid ultimi finis, ut post dicitur.

Ad quartum dicitur quod, licet homo recte velit plures operationes, non tamen ut finem ultimum; et ideo non sequitur quod qualibet operatio ab eo recte volita, sit de substantia beatitudinis; sicut, licet homo recte velit bonum sui corporis, non tamen sequitur quod bonum corporis pertineat essentialiter vel ad substantiam beatitudinis. Ideo argumentum parum valet. Sicut enim dictum est superius, sola illa operatio est substantia vel de substantia beatitudinis, per quam habetur Deus, et per quam sit præsens homini objective, ad quam ceteræ operationes ordinantur, et a qua dependent et mesurantur; hæc autem est sola visio intellectualis divine essentie.

Ad confirmationem factam ex eadem auctoritate, dicitur quod per unam operationem habet beatus quidquid vult, formaliter vel causaliter, scilicet per operationem intellectus. Et ad hujus improbationem, dicitur quod consequentia non valet. Quia, licet per aliquam intellectionem divine essentie beatus habeat quidquid vult, non sequitur quod arguens infert: Ergo istæ duæ propositiones aequipollent, scilicet *Beatus est qui habet quidquid vult*, et *Beatus est qui intelligit quidquid vult*. Sed est fallacia consequentis, arguendo affirmative a particulari ad universale. Diffinitio enim aequipollens propositioni universali. Unde, licet aliqua intellectio sit essentialiter beatitudo, et per eam homo habeat quidquid vult, non tamen qualibet intellectio est huiusmodi, sed sola illa qua divina essentia intellectualiter videtur. Item, ad hoc quod illa consequentia valeret, oportet addere hoc, scilicet quod habere et intelligere essent idem convertibiliter in beatitudine, sic quod omne habere esset intelligere, et omne intelligere esset habere; quod est falsum, nec ullo modo sequitur ex dictis sancti Thomæ.

De predictis sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles*, cap. 63, sic dicit: « In illa felicitate que provenit ex divina visione, omne desiderium humanum impletur, secundum illud Psalm. (102, v. 5), *Qui replet in bonis desiderium tuum*; et omne humanum studium ibi suam consummationem accipit. Quod quidem patet discurrenti per singula. Est enim quoddam desiderium hominis, inquantum intellectualis est, de cognitione veritatis; quod qui-

dem homines consequuntur per studium vite contemplativæ. Et hoc manifeste in illa visione consummabitur, quando, per visionem primæ veritatis, omnia quæ intellectus naturaliter scire desiderat, ei innotescunt. — Est etiam quoddam hominis desiderium, secundum quod habet rationem, qua inferiora disponere potest; quod quidem consequuntur (α) homines per studium vite civilis et activæ. Quod desiderium principaliter est ad hoc ut tota hominis vita secundum rationem disponatur; quod est vivere secundum virtutem; cuiuslibet enim virtuosus finis in operando est propriæ virtutis bonum, sicut fortis ut fortiter agat. Hoc autem desiderium tunc omnino complebitur; quia ratio in summo vigore erit, divino lumine illustrata, ne a recto deficere possit. Consequuntur etiam civilem vitam quædam (β) bona quibus homo indiget ad civiles operationes, sicut honoris sublimitas, quam homines inordinate appetentes superbi et ambitiosi fiunt. Ad summam autem altitudinem per illam visionem Dei homines sublimantur, inquantum Deo quodammodo uniuntur; et, propter hoc, sicut ipse Deus rex seculorum est, ita et beati ei conjuncti reges dicuntur, *Apocal. 20* (v. 6), *Regnabunt cum Christo*. Consequitur etiam civilem vitam aliud appetibile, quod est famæ celebritas, per ejus inordinatum appetitum homines inanis gloriæ cupidi dicuntur. Beati autem per illam visionem redduntur celebres, non secundum hominum, qui decipere et decipi possunt, opinionem, sed secundum verissimam Dei et beatorum omnium cognitionem; et ideo illa beatitudo in Sacra Scriptura frequentissime gloria nominatur, sicut in Psalm. (149, v. 5) dicitur: *Exsultabunt sancti in gloria*. Est etiam aliud in civili vita appetibile, scilicet divitiæ, per ejus inordinatum appetitum et amorem homines illiberales et injusti fiunt. In illa vero beatitudine est omnium bonorum sufficientia, inquantum beati perfruuntur illo quod comprehendit bonorum omnium perfectionem; propter quod dicitur, *Sapient. 7* (v. 11): *Venerunt (γ) mihi omnia bona pariter cum illa*; et in Psalm. (111, v. 3) dicitur: *Gloria et divitiæ in domo ejus*. — Est etiam tertium desiderium hominis, quod est sibi et aliis animalibus commune, ut delectationibus fruatur; quod homines maxime consequuntur (δ) secundum vitam voluptuosam, et per ejus immoderantiam intemperati et incontinentes fiunt. In illa vero felicitate est delectatio perfectissima, tanto quidem perfectior ea quæ est secundum sensum, qua etiam animalia bruta perfruuntur, quanto intellectus est altior sensu; et tanto (ε) illud bonum

(α) consequuntur. — prosequuntur Pr.

(β) quædam. — Om. Pr.

(γ) Venerunt. — Veniunt Pr.

(δ) consequuntur. — prosequuntur Pr.

(ε) tanto. — quanto Pr.

in quo delectabimur (x), majus est omni sensibili bono, et magis intimum, et magis continue delectans, quanto etiam illa delectatio est purior ab omni permixtione contristantis aut alicujus sollicitudinis molestantis; de qua dicitur in Psalm. (35, v. 9) : *Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ, etc.* — Est etiam naturale desiderium omnibus rebus commune, per quod conservationem sui desiderant, secundum quod possibile est; per cuius immoderantiam homines timidi redduntur, et nimis a laboribus sibi parcentes (z). Quod quidem desiderium tunc complebitur, quando beati perfectam sempiternitatem consequentur (y), ab omni nocumento securi, secundum illud Isaïæ (49, v. 10) et Apocalyps. (7, v. 16) : *Non esurient, neque sitient amplius, etc.* Sic ergo patet quod per divinam visionem consequuntur substantiæ intellectuales veram felicitatem, in qua omne desiderium quietatur, et in qua est plena sufficientia omnium bonorum, quæ, secundum Aristotelem (10. *Ethic.*), ad felicitatem requiruntur. Unde et Boetius dicit (*de Consol.*, lib. 3, pr. 2) quod beatitudo est *status omnium bonorum aggregatione perfectus*. » — Hæc ille.

Item, pro hac solutione facit illud quod dicit sanctus Thomas, 1^a 2^a, q. 3, art. 4, ubi arguit sic, quinto loco : « Augustinus dicit, 13. *de Trinitate* (cap. 5), quod *beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil male vult*. Et, post pauca (cap. 6), subdit : *Propinquat beato, qui bene vult quæcumque vult : bona enim beatum faciunt; quorum bonorum jam habet aliquid, ipsam scilicet voluntatem*. Ergo beatitudo consistit in actu voluntatis. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod ille qui habet omnia quæ vult, ex hoc est beatus quod habet ea quæ vult; quod quidem est per aliud quam per actum voluntatis. Sed nihil male velle requiritur ad beatitudinem, sicut quedam debita dispositio ad ipsam. Voluntas autem ponitur in numero bonorum quæ beatum faciunt, prout est inclinatio quedam ad ipsa; sicut motus reducitur ad genus sui termini, ut alteratio ad qualitatem. » — Hæc ille.

Ad quintum, negatur major. Quia homo distinguitur ab asino, et per se, non solum per sua essentialia, immo etiam per propriam passionem. Sic autem est in proposito : quia, licet fructio vel delectatio beati non sit de substantia beatitudinis, est tamen ejus accedens per se. Et ideo beatus per se distinguitur a non beato, non solum per actum intellectus, quinimmo per actum voluntatis; quia, licet actus voluntatis non sit optimum, est tamen aliquid optimi. De hoc sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 3, art. 4, in solutione tertie question-

culæ, sic dicit : « De delectatione fuit triplex opinio. Una fuit Epicureorum, qui ponebant delectationem, inquantum hujusmodi, esse optimum, volentes per hoc etiam omnem delectationem esse bonam. Alia fuit opinio Stoicorum et Platoniorum, qui ponebant omnem delectationem esse malam. Tertia fuit opinio Aristotelis et Peripateticorum, qui posuerunt quasdam delectationes esse bonas, et quasdam malas; et quod nihil prohibet aliquam delectationem esse optimum in genere humanorum bonorum. Delectatio enim (x) operationem consequitur; unde, cum aliqua operatio sit optimum in genere humanorum bonorum, consequens est quod felicitas, et delectatio ipsam consequens, optimum erit. Nec ista duo sunt considerata quasi duo bona, sed quasi unum bonum. Sicut enim ex perfectione et perfectibili fit una res perfecta, ita ex delectatione et operatione fit una perfecta operatio, quæ est felicitas. Cum ergo delectatio sit operationis perfectio, ut dicitur, 10. *Ethicorum* (cap. 4), quid autem horum sit propter alterum eligendum, utrum scilicet delectatio propter operationem, vel e converso (z), Philosophus ibi (y) insolutum relinquit. Sed tamen (z), secundum rei veritatem, dicendum videtur quod delectatio ad operationem ordinetur sicut ad finem, sicut et omnes perfectiones secundæ non propter (z) aliud sunt nisi propter sua perfectibilia perficienda; delectatio autem est sicut quedam perfectio operationi superveniens, ut decor juventuti (z); unde delectatio ad operationem ordinatur. Sic ergo, proprie loquendo, aliqua delectatio non est optimum, sed est aliquid optimi, scilicet felicitatis. Felicitas enim delectationem includit, ut patet per Philosophum, 10. *Ethicorum* (cap. 7). » — Hæc ille. — Idem dicit, 1^a 2^a, q. 4, art. 2, ubi queritur : Utrum principaliter in beatitudine sit delectatio quam visio. Item, q. 34, art. 3, ubi querit : Utrum aliqua delectatio sit optimum. Item, 1^a 2^a, q. 2, art. 6, sic dicit : « In unaquaque re aliud est quod pertinet ad ejus essentiam, aliud est proprium accedens illius : sicut in homine aliud est animal rationale mortale, aliud quod est risibile. Est ergo considerandum quod omnis delectatio est quoddam proprium accedens, quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem. Ex hoc enim aliquis delectatur quod habet aliquod bonum sibi conveniens, in re, vel in spe, vel saltem in memoria. Bonum autem conveniens, si sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo; si autem sit imperfectum, est quedam beatitudinis participatio, vel propinqua,

(x) enim. — autem Pr.

(z) a verbis utrum scilicet usque ad e converso, om. Pr.

(y) ibi. — in Pr.

(z) relinquit. Sed tamen. — relinquat Pr.

(z) propter. — semper Pr.

(z) juventuti. — judicanti Pr.

(x) delectabimur. — delectantur Pr.

(z) nimis a laboribus sibi parcentes. — minus a laboribus sibi parcentis Pr.

(y) consequentur. — consequuntur Pr.

vel remota, vel saltem apparens. Unde manifestum est quod nec ipsa delectatio quae consequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis, sed quodam consequens ad ipsam, sicut per se accidens. » — Haec ille. — Similia dicit ibidem, q. 3, art. 4, ut recitatum fuit in probatione primae conclusionis.

§ 3. — AD ARGUMENTA CONTRA TERTIAM
CONCLUSIONEM

Ad argumenta Petri de Palude. — Ad argumenta Petri contra tertiam conclusionem, dicitur, in communi, quod, si ipse intendat ponere quod ad Dei visionem contemplativam et speculativam nullus sequatur actus voluntatis, qui sit dilectio aut delectatio, sed praeter illam visionem requiratur alius actus realiter differens a divina visione, qui dicatur actus intellectus practici, ad quem sequatur actus voluntatis, — falsum dicit. Quia, sicut beatus eodem actu simplici quo videt Deum, videt (z) creaturas in Deo, prout ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 12, art. 8, 9 et 10, et 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 5; ita multo fortius quilibet beatus eodem actu quo videt divinam essentiam, videt eam sub ratione entis et veri et boni et summe diligibilis; et ad talem cognitionem sequitur dilectio Dei, et delectatio in Deo viso. Nec requiritur alius actus intellectus distinctus a clara divinae essentiae visione, nec aliqua compositio, aut divisio, nec syllogizatio: quia dicta visio virtualiter omnia talia continet. — Dicitur secundo, quod clara visio Dei est simpliciter cognitio speculativa ratione principalis objecti, scilicet Dei, quod non est operabile a vidente; sed, cum hoc, est cognitio secundum quid practica, in quantum est regula omnium intelligendorum et volendorum et agendorum a beato vidente Deum, ut ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 62, art. 8, et 1^a 2^{ae}, q. 4, art. 4. Et (z) simile est de habitu theologiae in via, qui est principaliter speculativus, et secundum quid practicus, ut ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 1, art. 4; et de cognitione Dei, qua cognoscit se et alia, ut ostendit, ibidem, q. 14, art. 16, et in *de Veritate*, q. 3, art. 3, et multis aliis locis. Alia dicta Petri stare possunt, bene intellecta.

Ad principale argumentum contra questionem (γ), patet responsio per superius dicta (z).

Et haec de questione sufficiant. De qua benedictus Deus in aeternum. Amen.

(α) videt. — videret Pr.

(β) hujus. — Ad. Pr.

(γ) questionem. — conclusionem Pr.

(δ) Cfr. art. 3, § 1, III, ad 4^{um}.

QUAESTIO III.

UTRUM OMNES HOMINES APPETANT BEATITUDINEM



ALTERIUS, circa eandem distinctionem, quaeritur: Utrum omnes homines appetant beatitudinem.

Et arguitur quod non. Nullus enim vult illud quod ignorat, ut patet per Augustinum in libro 10. *de Trinitate* (cap. 2), et per Philosophum, qui dicit, 3. *de Anima* (l. c. 50, etc.), quod objectum voluntatis est appetibile apprehensum. Sed non omnes cognoscunt beatitudinem, cum multi circa beatitudinem erraverint. Ergo non omnes appetunt beatitudinem.

In oppositum arguitur. Quia Boetius, 3. *de Consolatione* (pr. 2), probat quod mentibus omnium hominum veri boni cupiditas est inserta. Verum, autem bonum dicit beatitudinem. Ergo beatitudo ab omnibus appetitur.

In hac questione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio: Quod quilibet creatura rationalis naturaliter suam beatitudinem appetit.

Hanc ponit sanctus Thomas, presenti distinctione, q. 1, art. 3, in solutione primae quaestionis, ubi sic dicit: « In omni ordine mobilium et motorum oportet secundos motores ordinari in finem primi motoris per dispositionem (z) impressam eis a primo motore: sicut patet cum anima movet manum, et manus baculum, et baculus percutit (quod est finis intentus ab anima), baculus et manus tendunt ad finem ab anima intentum, per hoc quod anima eis imprimit mediate vel immediate. Sed hoc distat in motibus naturalibus et violentis: quia, in motibus violentis, impressio relicta a primo motore in secundis motoribus est praeter eorum naturam, et ideo operatio consequens ex tali impressione est eis difficilis et laboriosa; sed, in motibus naturalibus, impressio relicta a primo motore in secundis motoribus est eis connaturalis, et ideo operatio hanc

(α) a verbo oportet usque ad dispositionem, om. Pr.