

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 (x) 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, inquantum 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.

(x) videt. — videret Pr.

(z) hujus. — Ad. Pr.

(γ) questionem. — conclusionem Pr.

(b) Cfr. art. 3, § 1, III, ad 4^{um}.

QUAESTIO III.

UTRUM OMNES HOMINES APPETANT BEATITUDINEM

ULTERIUS, circa eandem distinctionem, queritur: 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 ponuntur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

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

Hanc ponit sanctus Thomas, praesenti distinctione, q. 1, art. 3, in solutione primae quaestionculae, 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

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

impressionem consequens est conveniens et suavis. Et ideo dicitur, *Sapient.* 8 (v. 1) : *Deus omnia suaviter disponit*; quia unaquæque res, ex natura sibi divinitus indita, tendit in id ad quod per divinam providentiam ordinatur, secundum exigentiam impressionis receptæ. Et quia omnia procedunt a Deo in quantum est bonus, ut dicit Augustinus (*de Doctr. christ.*, l. 1, c. 32) et Dionysius (*de Div. Nom.*, cap. 4) ideo omnia (2) creata secundum impressionem a Creatore receptam inclinantur (3) in bonum appetendum secundum suum modum; ut sic in rebus quædam circulatio invenitur, dum, a bono egredientia, in bonum tendunt. Hæc autem circulatio in quibusdam creaturis tendit et perficitur, in quibusdam autem remanet imperfecta. Ille enim creature quæ non ordinantur ut pertingant ad illud primum bonum a quo processerunt, sed solummodo ad consequendam ejus similitudinem qualemcunque, non perfecte hæc circulationem habent; sed solum illæ creature quæ ad ipsum primum principium aliquo modo pertingere possunt; quod solum est rationalium creaturarum, quæ Deum ipsum assequi possunt per cognitionem et amorem; in qua assecutione beatitudo earum consistit, ut patet ex dictis. Ideo, sicut quælibet alia res naturaliter appetit suum bonum, ita quælibet creatura rationalis naturaliter suam beatitudinem appetit. » — Hæc ille.

Item, 1^a 2^a, q. 5, art. 8, sic dicit : « Beatitudo potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum communem rationem beatitudinis. Et sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem communis beatitudinis est ut sit bonum perfectum. Cum autem bonum sit objectum voluntatis, perfectum bonum alicujus est quod totaliter ejus voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut (7) voluntas satietur; quod quilibet vult. Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad illud in quo beatitudo consistit. Et sic non omnes cognoscunt beatitudinem, quia nesciunt enim rei ratio beatitudinis conveniat; et, per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari ratio multiplex pro conclusione. Primo sic : Qualis est inclinatio in rebus naturalibus ad appetendum suum bonum, talis est inclinatio rationalium vel intellectualium ad appetendum beatitudinem. Sed prima est naturalis. Ergo, etc. — Item, secundo, sic : Quilibet naturaliter appetit bonum perfectum, quod totaliter ejus voluntati satisfaciatur. Sed hoc est appetere beatitudinem. Ergo, etc.

(2) omnia. — anima Pr.

(3) inclinatur. — inclinatur Pr.

(7) ut. — ubi Pr.

Item, 1^a 2^a, q. 10, art. 1, sic dicit : « Sicut dicit Boetius, in libro *de duabus naturis*, et Philosophus, 5. *Metaphysicæ* (l. c. 5), natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus; et talis natura est vel materia vel forma, ut patet ex 2. *Physicorum* (l. c. 4 et 12). Alio modo dicitur natura quælibet substantia, vel quodcumque ens; et, secundum hoc, illud dicitur naturale rei esse, quod convenit ei secundum suam substantiam; et hoc est quod per se inest rei. In omnibus autem ea quæ non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in principium. Et ideo necesse est quod, hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quæ conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu : nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut et quælibet potentia in suum objectum; et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus; et universaliter omnia illa quæ conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem solum appetimus ea quæ pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam quæ pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum objectum voluntatis, sed etiam alia quæ conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quæ convenit intellectui; et esse, et vivere, et alia hujusmodi, quæ respiciunt consistentiam naturalem; quæ omnia apprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quedam particularia bona. » — Hæc ille.

Item, ibidem, arguit sic, primo loco : « Agens naturale dividitur contra voluntarium, ut patet in principio 2. *Physicorum*. Non ergo voluntas ad aliquid naturaliter movetur. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod voluntas distinguitur contra naturam sicut una causa contra aliam : quedam enim fiunt naturaliter, et quedam voluntarie. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quæ est domina sui actus, præter modum qui convenit naturæ, quæ est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quod proprius modus nature quantum ad aliquid participetur in voluntate, sicut quod est prioris cause, participatur in posteriori. Est enim prius in unaquaque re ipsum esse, quod est per naturam, quam velle, quod est per voluntatem; et inde est quod voluntas aliquid naturaliter vult. » — Hæc ille.

Ex quibus potest argui pro conclusione : Omnis natura inclinatur ad aliquid naturaliter, et per se, secundum suum modum. Sed voluntas est quedam natura. Ergo, etc. Hoc autem non potest esse nisi

proprium et per se objectum ejus, sicut bonum sub communi ratione boni; et illud in quo perfecte invenitur ratio sui objecti, sicut est ultimus finis, et omnia sibi necessario annexa.

Secunda conclusio est quod beatitudo et ultimus finis a quolibet appetitur aliquanti necessitate, scilicet quoad specificationem actus, non autem necessario quoad ejus exercitium.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1^a 2^a, q. 10, art. 2, ubi sic dicit: « Voluntas movetur dupliciter: uno modo, quantum ad exercitium actus; alio modo, quantum ad specificationem, quae est ex objecto. Primo modo ergo voluntas a nullo objecto ex necessitate movetur: potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare; et, per consequens, nec actu velle illud. Sed quantum ad secundum modum motionis, voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cujuslibet potentiae a suo objecto, considerata est ratio per quam movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis; unde, si color proponatur (z) visui, ex necessitate movet visum, nisi aliquis visum avertat; quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui, quod non omnibus modis esset coloratum in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus videret tale objectum: posset enim intendere ad ipsum ex ipsa parte qua non esset coloratum; et sic visus ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est objectum visus, ita bonum est objectum voluntatis. Unde, si proponatur aliquid objectum voluntati, quod sit universaliter bonum, et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet, si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquid objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cujuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle; quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona; et, secundum hanc considerationem, possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae (z) potest in idem ferri secundum diversas considerationes. » — Hec ille.

Similia dicit, 1^a p., q. 82, art. 1 et 2; item, *de Veritate*, q. 22, art. 5 et 6.

Item, et multo latius, deducit istam conclusionem, *de Malo*, q. 6, art. 1, ubi, multis praemissis circa hoc, sic infert: « Patet ergo quod si considere-

tur motus voluntatis ex parte exercitii actus, non movetur ex necessitate. Si autem consideretur motus voluntatis ex parte objecti determinantis actum voluntatis ad hoc aut illud, considerandum est quod objectum movens voluntatem est bonum conveniens apprehensum; unde, si aliquid bonum proponatur, quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione convenientis, non movebit voluntatem. Cum autem consilia et electiones sint circa particularia, quorum est actus, requiritur quod illud quod apprehenditur ut bonum et conveniens, apprehendatur ut bonum et conveniens in particulari, et non in universali tantum. Si ergo apprehendatur aliquid ut bonum et conveniens secundum omnia particularia quae considerari possunt, ex necessitate movebit voluntatem; et, propter hoc, homo ex necessitate appetit beatitudinem, quae, secundum Boetium (3. *de Consol.*, pr. 2), est status omnium bonorum congregatione perfectus. Dico autem ex necessitate, quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum; non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine, quia etiam ipsi actus (z) intellectus et voluntatis particulares sunt. Si autem sit tale bonum quod non invenitur esse bonum secundum omnia particularia quae considerari possunt, non ex necessitate movebit, etiam quantum ad determinationem actus: poterit enim aliquis velle ejus oppositum, etiam de Deo cogitans; quia forte est bonum vel conveniens secundum aliud particulare consideratum; sicut quod est bonum sanitati, non est bonum delectationi; et sic de aliis. » — Hec ille, cum multis praecedentibus et sequentibus, facientibus ad declarationem conclusionis.

Ex quibus potest formari ratio pro utraque parte conclusionis. Pro secunda quidem arguitur sic: Nullum non necessario apprehensum, est necessario actu volitum. Sed omne objectum voluntatis, pro statu viae, est contingenter et non necessario apprehensum. Ergo, etc. — Pro prima parte arguitur sic: Objectum voluntatis quod secundum omnem sui considerationem habet rationem boni, et nullam rationem mali, necessario appetitur a volente, quoad specificationem actus. Sed beatitudo, et ultimus finis, est huiusmodi. Ergo, etc.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

CONTRA PRIMAM ET SECUNDAM CONCLUSIONES

Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguendum est contra conclusiones. Et

(x) actus. — Om. Pr.

(z) proponatur; — proponeretur Pr.

(t) quae. — et Pr.

quidem contra ambas arguit sic Scotus (dist. 49, q. 10), probando quod implicat contradictionem quod omnes appetant (α) beatitudinem in universali apprehensam, non autem in particulari.

Primo(β). Quia beatitudo in universali apprehensa appetitur necessario propter hoc quod in ea est omnis ratio boni, et nulla ratio mali, nec defectus boni; cum autem in beatitudine in particulari apprehensa, plenius invenitur ratio omnis boni quam in beatitudine universali, sequitur quod tunc finem seu beatitudinem in particulari apprehensam omnes necessario appetent.

Secundo. Quia universale non includit maiorem perfectionem quam particulare; immo magis videtur particulare addere perfectionem super universale. Ergo beatitudo in universali non dicit maiorem perfectionem quam in particulari. Si ergo impossibile sit non appetere beatitudinem in universali apprehensam, quia in ea non est aliqua ratio mali, multo minus poterit finis apprehensus in particulari non appeti.

Tertio. Si voluntas necessario appeteret beatitudinem in universali, ita necessitas debet poni in voluntate propter naturalem inclinationem voluntatis in beatitudinem. Sed inclinatio naturalis, est ad particulare, et non ad aliquid universale. Ergo multo magis ponetur necessitas in voluntate in appetendo finem ultimum in particulari.

Quarto. Quomodo stant simul quod voluntas necessario appetat beatitudinem in universali conceptam, et intellectus non dicet (γ), sed dicet (δ) quod beatitudo non sit nisi in isto fine particulari; et tamen quod voluntas non necessario velit finem illum in particulari? Hoc non est aliud dicere nisi quod voluntas idem appetit necessario et non necessario.

Quinto. Quia necessitas in causa inferiori non potest determinare modum agendi causæ superiori, sicut nec ipsam potest determinare ad agendum. Ergo, si causa superior (ε) necessario agat, hoc habebit per intrinsecum potentie suæ, vel (ζ) ex natura illius causæ. Si ergo voluntas habeat necessitatem ad volendum aliquid, illa necessitas convenit ei ex ratione sui, et non ex aliqua causa inferiori. Et tunc ulterius arguo: Causa superior, si necessario agit, eadem necessitate movet causas inferiores ad agendum, quarum actiones necessario requiruntur ad actionem sui. Cum ergo in aliqua voluntatis actione, in volendo, requiratur apprehensio in intellectu, sequitur quod, si voluntas necessario velit

beatitudinem, quod necessario determinet intellectum ad semper considerandum de beatitudine; quod est falsum.

Sexto. Quia illa propositio, in qua fundatur tua positio (α), falsa est, scilicet hæc: Illud in quo non est aliqua ratio mali, nec defectus boni, necessario est volitum a voluntate. Falsitas autem hujus patet: quia voluntas respectu cuiuscunque actus volendi vel nolendi libera est, et a nullo objecto necessitatur. Non tamen voluntas potest nolle vel odire beatitudinem, nec velle miseriam. Unde deberet sic argui: Quia voluntas non potest resilire ab objecto in quo nulla est ratio mali, nec defectus boni; ergo voluntas non potest odire aut detestari beatitudinem. Et hoc verum est. Sed ex hoc non sequitur quod necessario velit beatitudinem. — Hæc Scotus, in forma.

§ 2. — CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

I. Argumenta aliquorum. — Contra eandem conclusionem arguunt alii, ut recitat Durandus (dist. 49, q. 8). Et primo premittunt quamdam distinctionem; secundo arguunt. Dicunt enim quod duplex est appetitus: scilicet naturalis, et electivus; accipiendo appetitum electivum non solum pro appetitu consequente cognitionem eorum quæ sunt ad finem, sed pro omni appetitu consequente cognitionem intellectivam quæ sola fertur in beatitudinem. Et differunt isti duo appetitus quantum ad actus suos: quia actus appetitus naturalis non est aliquis actus elicited, sed est aliqua naturalis inclinatio ad illud quod appetitur; actus autem appetitus electivi, ut nunc loquimur, non est sola naturalis inclinatio, sed est quidam actus elicited, qui dicitur velle. — Quod autem actus appetitus naturalis non sit aliquis actus elicited, probatur sic: quia actus appetitus naturalis, semper est, stante natura cuius est appetitus; sed nos non experimur quod aliquis actus elicited, sit semper in nobis, maxime in intellectu et voluntate, de quorum appetitu respectu beatitudinis agitur; ergo talis actus non est elicited. — Confirmatur per illud quod dicit Philosophus, 2. *Posteriorum* (cap. 44), contra Platonem, quod inconveniens est in nobis esse nobilissimos habitus, et quod lateant nos; et, fortiori ratione, inconveniens est nos habere nobilissimos actus, qui lateant nos. — Et iterum: appetitus naturalis communis est omnibus cognoscentibus, et non solum actui, sed potentie, puta materie; sed constat quod appetitus naturalis in non cognoscentibus non est aliquis actus, sed est sola inclinatio naturalis rei (sicut appetitus materie est ejus inclinatio ad formam, sicut dicit Philosophus, 1. *Physicorum*, l. c. 81, quod materia appetit formam; et actus appetitus

(α) appetant. — appetent Pr.

(β) *Primo*. — Om. Pr.

(γ) dicet. — dicat Pr.

(δ) dicet. — dicat Pr.

(ε) Ergo, si causa superior. — causa superior; ergo, si Pr.

(ζ) vel. — ut Pr.

(α) positio. — propositio Pr.

gravis, est inclinari deorsum; moveri enim deorsum, est actus generantis, et non ipsius gravis, ut determinat Philosophus, 8. *Physicorum*, l. c. 33); ergo similiter actus appetitus naturalis in quacunque re non est aliquid elicito, sed est pura inclinatio rei naturalis ad suam perfectionem.

Hoc supposito, dicitur ad quaestionem (α), quod, si loquamur de appetitu naturali, sic omnes homines de necessitate et summe appetunt beatitudinem. Et quod de necessitate appetant, probatur sic: Quolibet res imperfecta, nata perfici per aliam, naturali appetitu appetit illam per quam perficitur formaliter. Et hoc statim patet: quia naturali appetitu quodlibet imperfectum appetit suam perfectionem, cum talis appetitus non sit aliud quam naturalis inclinatio imperfecti ad suam perfectionem. Est etiam haec inclinatio necessaria, cum non sequatur cognitionem, sine qua non est libertas. Sed natura humana, quantum est de se, est imperfecta. Summa autem perfectio appetibilis, est beatitudo. Ergo omnes homines de necessitate appetunt beatitudinem. — Quod autem summe appetant eam tali appetitu, scilicet naturali, probatur sic: Illud in cuius potestate non est agere, in ejus potestate non est remisse agere; sed, sicut necessario agit, sic agit necessario toto conatu (β). Sed natura humana, et quaecunque alia, quantum ad appetitum naturalem, non habet in potestate sua appetere vel non appetere; sed necessario appetit quicquid appetit. Ergo non est in ejus potestate remisse appetere; sed necessario appetit toto conatu. Hoc autem est summe appetere. Ergo, etc. Iste autem appetitus non est appetitus voluntatis, sed intellectus: quia beatitudo est actus et perfectio intellectus; appetitu autem naturali unumquodque appetit suam perfectionem, et non aliud; et ideo appetitu naturali intellectus appetit beatitudinem, et non voluntas. — Haec Durandus, de proprio.

Postea subdit: utrum autem omnes homines ex necessitate appetant beatitudinem actu elicito, qui est velle, sequens cognitionem, duplex est modus dicendi. Unus est, quod voluntas non vult ex necessitate beatitudinem sibi propositam in universali, sive in particulari, sed libere. Et istud probatur primo sic: Nulla necessitas potest esse in actione causae superioris a necessitate actionis potentiae inferioris: quia hoc includit contradictionem; quod enim necessitatur ab alio, est inferius, ut sic; et ideo, si superior potentia necessitaretur per inferiorem, jam non esset superior, sed inferior. Sed voluntas inter omnes potentias est superior. Ergo non potest necessitari in actione sua ex actione cujuscunque alterius potentiae. Si ergo in ea sit necessitas, oportet quod illam habeat ex se. Tunc arguitur sic: Potentia superior quae habet necessi-

tatem respectu suae actionis, eadem necessitate movet potentias sibi subjectas. Sed voluntas potest movere omnes alias potentias. Ergo, si ipsa necessitatur ad aliquid volendum, oportet quod necessario moveat omnes alias potentias ad ostendendum sibi suum volitum. Hoc autem est falsum: quia, si potentiae inferiores necessitarentur ad ostendendum voluntati suum objectum, respectu cuius ipsa necessitatur ad volendum, sequeretur (α) quod illud objectum semper esset ostensum, et semper volitum; quod est manifeste falsum.

Secundo. Quia nullus habitus acquisitus, quantumcumque sit intensus, potest tantum inclinare voluntatem quantum appetitus naturalis. Sed, si voluntas necessitaretur ad volendum, tunc tantum inclinaretur in objectum suum per aliquem habitum acquisitum, quantum inclinatur per appetitum naturalem; quia utroque modo inclinaretur ex necessitate. Ergo voluntas nullo actu elicito, etiam (β) concurrente quocunque habitu acquisito, quantumcumque intenso, necessitatur ad aliquid volendum; sed libere vult quicquid vult, etiam beatitudinem, tam in universali quam in particulari.

Tertio. Confirmatur hoc per auctoritatem beati Augustini, in *Enchirid.*, cap. 105, ubi sic dicit: *Neque enim culpanda est voluntas (γ), aut voluntas non erit, aut libera dicenda non est, quae beati esse sic volumus, ut esse miseri non solum nolumus, sed nequaquam prorsus velle possumus.* Ecce quod liberam dicit voluntatem in volendo beatitudinem. Unde, si voluntas habeat aliquem actum, respectu beatitudinis ille actus erit velle, et respectu miseriae erit nolle. Sed non est necessarium quod voluntas habeat aliquem actum positivum; quia, proposito sibi quolibet objecto bono, vel malo, potest suspendere omnem actum voluntatis.

Quarto. Quia, si aliquid moveret ad oppositum, potissime hoc videretur esse auctoritas Augustini, 13. *de Trinitate*, cap. 8, dicentis quod omnes beatitudinem appetunt, ut veritas clamat. Et idem dicit Anselmus, *de Casu Diaboli*, cap. 4. Sed illud quod appetitur ab omnibus, videtur necessario appeti; nam contingentia insunt uni, et non alteri. Ergo beatitudo necessario appetitur. — Item, Augustinus, in *Enchirid.* (c. 105), dicit quod miseri esse non solum nolumus, sed nunquam velle possumus. Ergo, ex opposito, sic volumus esse beati, quod necessario hoc volumus. Et probatur consequentia: quia, sicut se habet nolle ad miseriam, sic velle ad beatitudinem; et iterum, omne nolle causatur ex aliquo velle, nec est aliquod velle ex quo sequatur nolle esse miserum, nisi velle esse beatum.

Sed ista non debent movere. Quia auctoritas beati Augustini, 13. *de Trinitate*, et Anselmi, *de*

(α) quaestionem. — conclusionem Pr.

(β) agit necessario toto conatu. — toto conatu agit Pr.

(α) sequeretur. — sequitur Pr.

(β) etiam. — et Pr.

(γ) culpanda est voluntas. — tunc Pr.

Casu Diaboli, intelliguntur de appetitu naturali, quo quilibet creatura rationalis necessario appetit beatitudinem; non autem de actu elicitō. — Illud autem Augustini, in *Enchirid.*, non facit ad propositum. Quia verum est quod non possumus velle miseriam; sed non sequitur, *Ergo de necessitate nolumus miseriam*; quia possum circa utrumque suspendere omnem actionem, tam nolendi quam volendi. Et ideo neuter est necessarius simpliciter et absolute, sed sub conditione, scilicet si habeam aliquem actum positivum circa aliquod eorum; quia respectu beatitudinis non possum habere nisi illum qui est velle, nec respectu miserie nisi illum qui est nolle.

II. Argumenta Durandi. — Contra eandem conclusionem arguit Durandus (dist. 49, q. 8) ex propriis, probando quod voluntas non necessario appetit beatitudinem secundum communem rationem beatitudinis. Ubi dicit quod duplex est actus appetitus. Quidam (α) est efficax: qui est de re habita, ut delectatio; vel est motus ad rem habendam, ut (β) desiderium efficaciter inclinans ad perfectionem rei. Et tali appetitu non necessario volumus beatitudinem propositam solum secundum communem rationem beatitudinis: quia tam delectatio quam desiderium efficax sunt respectu boni propositi in particulari, de quo delectamur, si sit habitum, et in quod (γ) tendimus, si sit non habitum; habitio enim rei, vel prosecutio ad eam, respicit singularia. Est autem alius actus appetitus, seu voluntatis, qui non est velle efficax, sed velle conditionatum, seu quaedam velleitas, qua dicimur velle etiam ea quæ quandoque sunt impossibilia nobis. Et hoc modo omnes volunt beatitudinem secundum communem rationem. Proposito enim cuiusvis quod bonum est (δ) bene habere et malo carere, nullus est qui quadam velleitate non tendat in hoc. Sed quia non est efficax, ideo non evidenter experimur; quin potius videtur esse velle habituale magis quam actuale. Et hæc videtur esse intentio beati Augustini, 13. *de Trinitate*, cap. 8, qui probat quod sicut omnes homines volunt esse beati, ita volunt esse immortales. Constat autem quod illud velle non est efficax, sed solum quaedam velleitas: quia sicut nullus vellet bono carere, sed potius semper bonum habere; ita vellet semper esse, quia sine esse non posset bene habere.

Confirmatur. Quia nullus appetit quod reputat sibi impossibile. Sed damnati sciunt beatitudinem esse sibi impossibilem. Ergo eam non appetunt efficaciter.

III. Argumenta aliorum. — Contra eandem conclusionem arguunt alii, ut recitat Auréolus, 1. *Sentent.*, dist. 1 (q. 3).

Primo. Quia dicit Augustinus, 1. *Retractationum*, cap. 9: *Nihil est tam in potestate voluntatis quam ipsa voluntas*. Ex quo colligitur quod, si actus voluntatis sit in potestate volentis mediate (α), multo magis immediate. Sed in potestate volentis est velle finem et non velle, mediante intellectu: potest enim avertere intellectum a consideratione finis; quo facto, non volet. Ergo stante consideratione (β) poterit non velle.

Secundo. Quia agens quod necessitatur ad agendum, eadem necessitate removet prohibens actionem, si potest. Quod patet de gravi, quod de necessitate movetur deorsum, ideo de necessitate removet omne prohibens motum, si potest. Sed voluntas non removet prohibens et impediens illam a volitione finis, scilicet non considerationem intellectus; et tamen posset, figendo intellectum, et manutendo ipsum in consideratione finis. Ergo, cum non faciat, volitionem finis non necessario eliciebat.

Tertio. Quia impossibile est extremum alicujus coordinationis respicere extremum alterius coordinationis sub quacunque necessitate, quin tanta necessitate respiciat quodcumque medium necessario requisitum inter extrema. Sed volitio finis est quasi unum extremum coordinationis omnium volitionum aliarum; finis autem est aliud extremum omnium volibilium (γ); medium autem inter ista duo extrema, volitionem (δ) scilicet et finem, est consideratio ipsius finis. Hæc autem consideratio non est necessaria, immo potest eam suspendere voluntas. Ergo nec appetitus aut connexio voluntatis cum fine erit de necessitate.

Quarto. Quidquid necessario quiescit in aliquo sibi presente, necessario manutinet illud præsens sibi, si potest: sicut patet de gravi, quod manutinet se in centro, in quo de necessitate quiescit; et similiter appetitus sensitivus tenet sensum in illo sensibili in quo necessario delectatur et quiescit, si tamen potest illud præsens habere. Cujus ratio est: quia quod aliquid quiescat necessario in aliquo sibi presente, hoc est propter convenientiam perfectam; et, propter eandem, vult (ε) necessario sibi coniungi; et ita, quantum potest, facit (ζ) quod conjunctio sit præsens et in actu. Sed voluntas non necessario tenet finem sibi præsentem per considerationem; et tamen potest. Ergo non videtur necessario quiescere in fine apprehenso.

Quinto. Omne agens de necessitate, necessario

(α) *Quidam.* — *quidem* Pr.

(β) *si sit.* — *Ad.* Pr.

(γ) *quod.* — *quo* Pr.

(δ) *est.* — *et* Pr.

(α) *mediate.* — *Om.* Pr.

(β) *stante consideratione.* — *statim considerare* Pr.

(γ) *volibilium.* — *volitionum* Pr.

(δ) *volitionem.* — *volitionum* Pr.

(ε) *vult.* — *vim* Pr.

(ζ) *facit.* — *facere* Pr.

agit usque ad ultimum potentiae suae : ut patet de gravi, quod toto impetu movetur inferius. Et ratio hujus est : quia, sicut in potestate sua non est actus, ita nec intensio actus. Sed voluntas non fertur de necessitate in finem apprehensum secundum ultimum potentiae suae : non enim experimur nos intensissime et secundum conatum ardentissimum diligere beatitudinem apprehensam. Ergo nec dilectio finis fit in voluntate de necessitate.

Sexto. Quia potentia libera per participationem non magis libere tendit in objectum quam illa quae est libera per essentiam. Sed intellectus, in considerando de fine ultimo, non necessitatur a voluntate. Ergo nec voluntas necessitabitur ad tendendum in objectum.

Septimo. Quando agentia sunt ordinata, si necessitas est in superiori, et in omnibus aliis erit. Sed voluntas est superior in toto regno animae, et movet intellectum ad considerandum de fine. Ergo, si ipsa necessitatur respectu finis, et intellectus necessitabitur ad considerandum de fine; cujus oppositum experimur.

IV. Argumenta Aureoli. — Contra eandem arguit ipse Aureolus (1. *Sentent.*, dist. 1, q. 3, art. 3), probando quod, ultimo fine qualitercumque citra intuitivam notitiam apprehenso, voluntas non necessario elicit actum complacentiae aut desiderii respectu illius.

Primo. Quia illud non necessario voluntas diligit aut desiderat, in quo defectum reperit boni, et rationem alicujus mali. Lata enim super illam rationem mali, aut defectum boni, apparet quod non necessario complacerebit. Sed bonum summum apprehensum in universali, habet, ut sic apprehensum, defectum boni et rationem alicujus mali : universale enim est in potentia; et ideo in universali bonum apprehensum (2) consideratur sub quadam imperfectione; unde in esse cognito est imperfectum, puta potentiale, obscurum, non satians, non quietans; quae omnia includunt defectum alicujus boni, et rationem mali. Ergo non apparet quod sic conceptum necessitaret voluntatem ad complacendum in se, et delectandum, vel quietandum. — Nec valet si dicatur quod saltem necessitabit ad desiderandum. Nullum namque desiderium habet necessitatem, nisi quatenus complacentia ex qua oritur, est necessaria. Cum ergo voluntas non necessario complacere in fine sic apprehenso, neque necessario illum desiderabit; alioquin necessarium dependeret a contingenti; quod est impossibile. — Nec obviat si dicatur quod in summo bono sic apprehenso non invenitur aliquis defectus, sed in modo apprehendendi. Hoc quidem non obstat : quia modus apprehendendi summe facit ad hoc quod objectum

moveat, cum bonum apprehensum moveat voluntatem, ut patet, 3. *Ethicorum* (cap. 4), et in sexto (cap. 2) dicitur quod *mens practica movet*. Unde clare apprehensum aliter movet quam confuse et diminute : hoc enim modo non quietat, ut patet.

Secundo. Sub illo actu non est voluntas de necessitate, qui potest impediri et casualiter et deliberate. Sed, stante apprehensione summi boni, possibile est ut, illud homo non appetat, nec voluntas sit sub actu desiderii. Possibile, inquam, est ex inadvertentia et inattentione, ut patet : quia disputantes de summo bono, vel studentes circa materiam ultimi finis, non sunt in continuo appetitu; alias sequeretur quod legens primum *Ethicorum* et decimum esset in continuo appetitu ultimi finis; quod nullus experitur. Possibile est etiam ex deliberatione : quia potest concipi desiderium finis sub ratione impeditivi majoris boni, puta inquisitionis veritatis circa ultimum finem, quia non bene vident affectati (3) verum. Multis etiam aliis causis potest homo se figere et munire, ne, dum considerat ultimum finem, illum desideret : puta quia illud est vanum, et inutile; et multa talia. Ergo voluntas non necessario desiderat finem sic apprehensum.

Tertio. Quia, quamvis haec disputatio sit de una experientia (quilibet enim rediens ad seipsum videre potest quod experitur), nihilominus tamen conandum est declarari. Nullus enim actus de necessitate existens in intellectu vel voluntate videtur posse latere nos. Unde quilibet experitur quando dubitative aliquid cognoscit, vel quando certitudinaliter. Et, pari modo, debet experiri quando complacet immobiliter, aut contingenter : ut ostendit quilibet laicus, facta sibi interrogatione de summo bono, utrum vellet ipsum habere, responderet utique quod vellet; et, si ultra interrogaretur, an posset non velle, responderet utique quod velle illud non causaret, immo plus vellet pro statu isto aliquid aliud. Ergo patet quod illud non volebat de necessitate.

Quarto. Quia nullus actus voluntatis est necessarius, nisi actus reflexus super illum sit necessarius, dum voluntas reflectitur super illum. Verbi gratia : voluntas non complacet necessario in aliquo, nisi placeat sibi necessario (6) complacentia, dum reflectitur super eam; alioquin, si non necessario complacet in complacentia, potest sibi displicentia complacere; et sic complacere tristabiliter et violenter; quod est impossibile, cum omnis motus complacentiae sit spontaneus. Sed clarum est quod actus voluntatis quo reflectitur super complacentiam finis ultimi, non est necessarius; immo multi nollent quod illa complacentia sit necessaria, ut ipsi qui istam partem tenent. Et iterum complacentia non habet in se unde necessario complacere, cum

(2) bonum apprehensum. — fine apprehenso Pr.

(3) affectati. — affectant Pr.

(6) necessario. — Om. Pr.

non sit magnum bonum hominem in tali complacentia occupari. Ergo nec complacentia ultimi finis erit necessario in voluntate.

Quinto. Quia in nullo immobilizatur voluntas, nisi quietetur in illo. Sed in complacentia ultimi finis sic apprehensi voluntas non experitur quietem, aut sui quietationem. Ergo nec ibi immobilizatur. Videtur enim esse repugnantia quod complaceat immobiliter in aliquo, et tamen non quietetur, sed potius non quiescat in eo.

Sexto. Quia nullus amor concupiscentiæ est in voluntate necessario, nisi amor amicitiae sit necessarius, ex quo amor concupiscentiæ procedit; alias effectus esset necessarius, et causa contingens; quod est impossibile. Sed complacere in ultimo fine sic universaliter apprehenso non est nisi amor concupiscentiæ; nec etiam (x) desiderare eum est nisi concupiscere; non enim concipitur ut quoddam subsistens, quod possit complacere amore amicitiae, sed potius ut quaedam perfectio et bonum appetentis. Nunc autem omnis talis concupiscentia oritur ex amore sui ipsius. Sed constat quod amor amicitiae quo quis se amat, non est necessarius, sed contingens, et in nostra potestate; alioquin non possemus nos plus vel minus amare, nec caderet virtus et vitium circa istum amorem, cum virtus sit habitus electivus; et cum de eis que necessario sunt non vituperemur. Ergo, si contingit circa istum amorem recte (b) agere et errare, immo et seipsum contemnere (c) propter Deum, necesse est quod nullius boni concupiscentia respectu sui insit immobiliter et necessario voluntati. — Hec ille.

V. Alia argumenta Aureoli. — Uterius arguit (ibid., art. 2), probando quod fundamenta sancti Thomæ pro hac conclusione non valeant. Et colligit ex dictis sancti Thomæ, in diversis locis, decem rationes.

Prima est hæc. Dicit enim Philosophus, in 2. *Physicorum* (t. c. 89; et, 7. *Ethic.*, cap. 8), quod sicut se habet principium (d) in speculabilibus, sic se habet finis in agibilibus. Sed intellectus de necessitate adheret principiis in speculabilibus, quamvis conclusionibus adhaereat contingenter. Ergo voluntas ultimo fini necessario adheret, quamvis contingenter adhaereat (e) his que sunt ad finem. — Contra istam rationem sic dicit Aureolus: Dicendum quod ista ratio evidenter est deducibilis ad oppositum, sic arguendo: Sicut se habet principium in speculabilibus, sic finis in agibilibus. Sed sic se habet principium in speculabilibus respectu intellectus, quod non solum universalissimum princi-

pium de quolibet esse vel non esse, etc., necessitat intellectum; immo etiam quodlibet principium particulare per se notum, sicut patet in mathematicis. Ergo sic se habebit finis respectu voluntatis, quod non solum finis universalissimus et ultimus necessitabit voluntatem; immo etiam quilibet finis particularis. Honor autem et voluptas et scientia sunt per se appetibilia bona, et quidam fines, ut patet 1. *Ethicorum* (cap. 6). Ergo, apprehenso honore, aut voluptate, voluntas necessario complacebit et desiderabit, si ratio tua sit bona. — Et confirmatur. Quia Philosophus, 2. *Physicorum* (t. c. 89) non loquitur de principiis universalissimis, nec de fine ultimo, sed de quolibet principio, et de quolibet fine; de quo manifeste patet quod non movet necessario voluntatem, alias humilis non contemneret honores, nec temperatus voluptates. — Præterea. Quandocumque ex una similitudine reperta inter aliqua arguitur omnis similitudo, est fallacia consequentis. Sed Philosophus et Commentator assimulant principium fini, 2. *Physicorum* (t. c. 89), in ordine ad conclusiones (x) et ea que sunt ad finem, dicendo quod, quemadmodum si principia sunt, conclusiones sunt, eodem modo, si fines sunt, ea que sunt ad finem sunt; volens ex hoc concludere quod non est in eis necessitas simpliciter, sed conditionata, ut patet ibidem. Ergo concludens ex hoc necessitatem simpliciter in voluntate respectu finis, facit fallaciam consequentis.

Secunda ratio est hæc: Omnis motus reducitur ad immobile, sicut patet de motu animalium; animal enim non moveretur, nisi alicui immobili inniteretur, ut patet. Sed voluntas movetur ad diversa objecta, et se habet ad ea mobiliter et contingenter. Ergo necesse est quod in aliquo objecto immobiliter ligatur. Illud autem non potest esse nisi ultimus finis. Ergo finem ultimum vult de necessitate. — Contra istam rationem dicit quod est deducibilis ad oppositum, sic arguendo: Omnis motus reducitur ad aliquid immobile. Sed voluntas desiderans per se sanitatem, movetur ad potionem. Ergo in illa motione oportet aliquid immobile reperiri. Sed hoc est falsum: quia nec immobilizatur voluntas in desiderio sanitatis, nec in desiderio potionis. Ergo non est verum quod omnis motus voluntatis reducatur ad aliquid, in quo voluntas immobiliter quietetur. Nec valet si dicatur quod in appetitu potionis propter sanitatem non oportet poni aliquid immobile, quia appetitus sanitatis est propter felicitatem. Non valet, inquam: quia dicit Philosophus, 1. *Metaphysicæ* (cap. 1 et 2), quod scire appetitur propter se, esto quod nullum aliud bonum debeat evenire; manifestat autem hoc sensum dilectio (b). Ergo in isto motu preciso, quo quis appetit aliud propter scire, aut propter videre, non occurrit aliquid obje-

(x) etiam. — enim Pr.

(b) recte. — Om. Pr.

(c) contemnere. — condemnare Pr.

(d) principium. — intellectus Pr.

(e) adhaereat. — adhæret Pr.

(x) conclusiones. — consequens Pr.

(b) dilectio. — delectatio Pr.

etum cui voluntas inhaereat immobiliter et de necessitate. — Præterea. Ideo animalia non moventur nisi alicui immobili innitantur, quia moventur propter impulsionem; pars autem expellens animalia necesse est ut figatur. Sed voluntas non movet se per expulsionem, sed per propriam libertatem. Ergo non indiget aliquo immobili.

Tertia ratio est hæc: Voluntas necessario vult illud cuius participatione vult quidquid vult. Sed participatione beatitudinis vult quidquid vult. Ergo beatitudinem necessario vult. — Contra istam rationem instat, dicens quod potest deduci evidenter ad oppositum. Primo sic: Voluntas non necessario vult illud sine cuius participatione aliquid vult. Sed voluntas appetit intellectum et notitiam veritatis, esto quod nihil aliud debeat evenire, immo præscindendo omne (α) bonum præter ipsum scire. Ergo voluntas non necessario vult finem ultimum, quo præciso adhuc potest appetere aliquid propter se. — Præterea. Voluntas non necessario vult illud cuius participatione vult quidquid vult, cum non determinetur circa ea de necessitate quæ vult. Sed voluntas, quantumcumque velit aliquid participatione ultimi finis, non tamen necessitatur ad illud volendum. Ergo nec de necessitate volet finem. — Præterea. Voluntas vult illud cuius participatione vult quidquid vult, secundum eos. Sed æstimans Deum esse summum bonum, æstimat participatione ejus volendum quidquid vult. Ergo, manente illa æstimatione, de necessitate vult Deum. Hæc autem æstimatio manet in quolibet fidei. Ergo fidelis de necessitate vult Deum; cuius oppositum ipsi dicunt. — Præterea. Voluntas potest velle omne quod participat rationem ultimi finis. Sed libertas et experientia libertatis est magna pars ultimi finis et summi boni. Ergo, præsentem summo bono, voluntas potest uti sua libertate in non volendo finem. Aut ergo voluntas utetur sua libertate, et sic non necessario volet; aut non utetur (β), et tamen volet (γ) uti, et sic cogetur in volendo (δ) finem; quod est inconveniens manifestum.

Quarta ratio est: Quia motus secundi motoris per impressionem primi moventis tendit in eundem finem quo tendit primum movens; si enim in alium, jam non movetur per impressionem primi moventis in ipsum. Sed voluntas movetur in omnia quæ vult, ex desiderio ultimi finis. Ergo nihil vult in quo non includatur desiderium ultimi finis; nec etiam resilit ab aliquo, nisi ex desiderio ultimi finis. Sequitur ergo quod non potest resiliere a fine; et, per consequens, vult finem de necessitate in universali ostensum. — Contra hanc rationem instat, dicens quod ista ratio potest deduci ad oppositum

sic: Agens enim secundum, non agens secundum impressionem primi, non necessario tendit in ipsum, per oppositum propositionis eorum. Sed voluntas potest appetere aliquos fines secundarios (α) propter se, et præcise, absque impressione primi finis: appetit enim eos, esto quod nullum bonum debeat evenire, secundum Philosophum, 1. *Metaphysicæ* (cap. 1 et 2), et 1. *Ethicorum* (cap. 5 et 6). Ergo non necessario movetur in ultimum finem. — Præterea. Voluntas appetit suam libertatem, et usum libertatis suæ, propter impressionem ultimi finis. Sed, volendo suam libertatem, suspendet actum suum circa ultimum finem. Ergo ex impressione ultimi finis potest (β) suspendere actum circa ipsum.

Quinta ratio est: Illud quod naturaliter elicitur, necessario elicitur. Sed desiderium lipis naturaliter (γ) elicitur a voluntate, ipso ostenso: omnis enim natura vult et appetit naturaliter sibi bonum, juxta illud 1. *Ethicorum* (cap. 1), *Omnia bonum appetunt*, et illud 1. *Metaphysicæ* (cap. 1), *Omnes homines natura scire desiderant*, et illud Boetii (3. *de Consol.*, pr. 2), *Inserta est nobis naturaliter boni verique cupiditas*. Ergo voluntas de necessitate appetit ultimum finem sibi ostensum per intellectum. — Contra hanc rationem instat, dicens quod ista ratio ad oppositum reducitur manifeste, hoc modo: Illud quod naturaliter elicitur, necessario elicitur. Sed voluntas necessario elicit desiderium respectu multorum, secundum eos: ponunt enim quod voluntas vult naturaliter intellectui (δ) verum, et supposito esse et vivere et multa alia. Ergo voluntas de necessitate desiderabit esse et scire et multa alia apprehensa, et non solum ultimum finem. Hoc autem est contra experientiam: quia multi desiderant non esse et non vivere; unde et fortis non sperans aliam vitam exponit se morti, ut patet, 3. *Ethicorum* (cap. 6 et seq.).

Sexta ratio talis est: Quod est idem apud omnes, tale est immobile, ut patet, 5. *Ethicorum* (cap. 7). Sed velle beatitudinem commune est apud omnes, secundum Augustinum, 13. *de Trinitate*, cap. 8, dicentem: *Omnes beati esse volunt*. Et infra: *Illa vera est et perspecta (ε) et examinata et eliquata ac certa sententia, beatos esse omnes homines velle*. Et infra: *Hoc veritas clamat, et natura compellit, cui summe bonus et immutabiliter beatus indidit*. Et Philosophus, 9. *Ethicorum* (cap. 4), dicit quod volumus quidem omnes bona, eligimus autem nequaquam. Et multa alia dicit de ista materia Augustinus, 13. *de Trinitate*. Ergo videtur quod voluntas necessario appetit beatitudinem per intellectum apprehensam. — Contra istam rationem

(α) omne. — esse Pr.

(β) a verbis et sic usque ad utetur, om. Pr.

(γ) volet. — nolet Pr.

(δ) volendo. — nolendo Pr.

(α) secundarios. — secundum alios Pr.

(β) potest. — possit Pr.

(γ) naturaliter. — necessario Pr.

(δ) intellectui. — intellectum. Pr.

(ε) perspecta. — prospecta Pr.

instat, dicens quod ratio potest reduci in oppositum in hunc modum : Illud est necessarium, quod est idem apud omnes. Sed omnes volunt vile emere et care vendere, ut ibidem (13 de Trinit., cap. 3) de mimo recitat Augustinus, qui dixit omnibus existentibus in foro. Et multa alia sunt quæ omnes volunt communiter, quia ad illa naturaliter inclinamur. Ergo ista et multa alia de necessitate vellemus; cujus oppositum experimur.

Septima ratio est : Sicut se habet verum (α) malum, vel apparens, respectu prosecutionis vel desiderii; sic verum (β) bonum, vel apparens, respectu fuge et resiliationis. Sed malum verum (γ), vel apparens, non potest a voluntate desiderari vel prosequi. Igitur verum (δ) bonum, vel apparens, nullo modo potest respui. Tale autem est beatitudo, vel finis ultimus. Ergo ab illa ostensa per intellectum voluntas non potest resilire. — Contra hanc rationem instat, dicens quod ratio potest deduci in oppositum sic : Voluntas potest prosequi quicquid intellectus potest judicare sub ratione boni. Sed suspensio volitionis finis ultimi potest apprehendi sub ratione boni, inquantum in illa suspensione est magna libertas, et inquantum illa volitio includit quamdam inutilem occupationem, occupari videlicet in continua musitatione respectu finis. Ergo non apparet cur voluntas non possit prosequi illam suspensionem.

Octava ratio est : Quia, si illud quod minus videtur inesse, inest, et id quod magis. Sed minus videtur quod beatitudo, in universali cognita et confusa; trahat immutabiliter voluntatem, quam de objecto beatifico clare viso. Ergo, cum illa de (ε) necessitate fruatur, multo fortius Deo clare viso. — Contra hanc rationem instat, reducendo rationem in oppositum, sic : Si illud quod minus videtur inesse, inest, et illud quod magis. Sed minus videtur quod beatitudo, apprehensa ut summum bonum confusum et universale, traheret immutabiliter voluntatem, quam de Deo apprehenso ut summum bonum, et sic certitudinaliter aestimato : quoniam particularia magis movent quam universalia, in moralibus præsertim (ζ). Ergo, si summum bonum universale et confusum trahat, dum apprehenditur, immutabiliter voluntatem, multo fortius Deus, cum aestimabitur summum bonum, trahet ad se immutabiliter voluntatem ad se diligendum; cujus oppositum ipsi dicunt. Nec valet si dicatur quod hoc solum tenetur per fidem. Non valet, inquam. Tum quia hoc tenetur per rationem, quod Deus est summum bonum, et illud quo majus excogitari non

potest, secundum Anselmum, *Prosolog.* (cap. 3). Tum quia, licet teneatur per fidem et per firmam aestimationem, æque efficaciter movebit ac si teneatur per scientiam, sicut dicit Philosophus, 7. *Ethi-corum* (cap. 3), contra volentem evadere sermonem Socratis, dicentis quod impossibile est agere contra scientiam, ut patet ibidem.

Nona ratio est : Quia ab illo non potest voluntas resilire, ubi nullam rationem invenit mali, sed reperit rationem omnis boni. Sed in Deo clare viso nullam mali reperit rationem, immo plenitudinem omnis boni. Ergo a dilectione illius resilire non potest. Et confirmatur : quia voluntas movetur ex aliquo *cur*, secundum Anselmum. — Contra hanc rationem instat, reducens eam in oppositum, sic : Si ab illo resilire non potest voluntas, ubi nullam rationem mali invenit, sed potius omnis boni; ergo, cum in Deo concepto a viatore sub ratione omnis boni, viator nihil tale reperiatur, stante ista aestimatione, non poterit resilire; et sic nullus poterit peccare, nisi fiat prius hereticus. Et ad confirmationem, dicendum quod voluntas in resiliendo habebit aliquod *cur*, scilicet experientiam propriæ libertatis.

Decima ratio est : Objectum quod replet totam capacitatem potentiæ, immo excedit eam, sic implet et movet illam; quod non potest resilire ab illo, maximesi movetur secundum inclinationem nature. Sed Deus est objectum implens totam capacitatem voluntatis, et in ipsum diligendum voluntas naturaliter inclinatur. Ergo, ipso præsentate, impossibile est quod resiliat ab eodem. — Contra hanc rationem instat, sic : Objectum quod non replet totam capacitatem potentiæ, non attrahit immobiliter voluntatem. Sed tale est Deus. Quod patet dupliciter. Primo quidem, quia non replet nisi mediante actu dilectionis; dilectio vero illa non replet totam potentiam voluntatis, cum voluntas sit in potentia ad multas alias dilectiones. Secundo vero, quia illud non satiat, quod relinquit desiderium possibile respectu alterius objecti; nunc autem, Deo præsentate, adhuc potest voluntas in multis aliis complacere, et forsitan in experientia propriæ libertatis; ergo non attrahit immobiliter voluntatem.

Sic ergo, quicquid sit de conclusione, rationes non sunt multum stabiles. Et illud est maxime irrationabile (α), quod summum bonum universaliter consideratum et apprehensum trahat immobiliter voluntatem, quin (β), stante firma aestimatione quod hoc summum bonum sit solus Deus, ipse Deus sic apprehensus immobiliter moveat voluntatem. Hoc autem videtur necessarium. Quia, sumpta maiore per intellectum, et ei adherente per voluntatem, si sit firma opinio de minori, absque hoc quod non sit scientia, statim conclusio est volita, ut patet,

(α) *verum.* — *verbum* Pr.

(β) *verum.* — *verbum* Pr.

(γ) *verum.* — *verbum* Pr.

(δ) *verum.* — *verbum* Pr.

(ε) *de.* — *Om.* Pr.

(ζ) *præsertim.* — *et* Pr.

(α) *irrationabile.* — *rationabile* Pr.

(β) *quin.* — *unionem* Pr.

7. *Ethicorum* (cap. 3). Unde, si volo omne dulce, et, lacte demonstrato, dico (x), *hoc est dulce*, statim conclusio est volita, scilicet *hoc lac*. Pari ratione, si de necessitate volo summum bonum, cognito quod Deus sit tale summum bonum (z), statim ergo sequitur quod Deus est volitus de necessitate. Tum quia, stante connexionione formalis objecti, super quod transit potentia, cum materiali objecto, simul transit super utrumque potentia; si ergo summum bonum est volitum necessario, et illud applicat firma opinio ipsi Deo, omnino sequitur quod Deus conceptus ut summum bonum necessario appetitur. Idecirco opinio illa videtur valde irrationabilis (y). — Ille ille.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES.

§ 1. — AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM ET SECUNDAM CONCLUSIONES.

Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supra dictis. Et ad (z) argumenta Scoti, dicitur primo, quod in dictis sancti Thomae bene intellectis non est aliqua contradictio; licet ipsum non bene intelligentes oppositum opinentur; de quorum numero fuit Scotus, sicut ex sequentibus apparebit. Unde ad primum argumentum suum dicitur, negando maiorem. Non enim ideo solum voluntas necessario appetit beatitudinem in universali apprehensam, quia in ea est ratio omnis boni, et defectus omnis mali, secundum rem; sed quia illud importat per (e) propriam rationem, ex qua habet quod sit per se objectum voluntatis. Nullum autem particulare bonum ex propria ratione hoc importat; nec quaecumque beatitudo in particulari apprehensa, et secundum propriam rationem, prout praescindit a communi ratione beatitudinis. Ideo nullum tale est per se objectum voluntatis, sed quasi per accidens; nec necessario movet voluntatem apprehensum (z) sub propria ratione, ut accidit communi rationi beatitudinis. De hoc beatus Thomas, dist. 49, q. 1, art. 3, q^{da} 1, in solutione primi, sic dicit: « Sicut visibile est duplex, scilicet per se, ut color, et per accidens, ut homo; ita etiam appetibile, quod est objectum voluntatis, dupliciter potest accipi, scilicet per se, et per accidens. Per se objectum voluntatis est

bonum; sed per accidens hoc vel illud bonum. Et sicut bonum, communiter loquendo, est per se objectum voluntatis; ita et summum bonum potest dici ultimus finis voluntatis, per se loquendo. Sed hoc vel illud bonum ponitur ut ultimus finis voluntatis, et principale ejus objectum, quasi per accidens. Beatitudo autem, quantum ad illud quod in ipsa est per se voluntatis principale objectum, est omnibus nota; sed quantum ad illud quod accedit per se objecto, non est nota omnibus. Omnes enim cognoscunt perfectum bonum, et hoc appetunt, dum beatitudinem appetunt; sed hoc perfectum bonum esse voluptatem (x), vel divitias, vel virtutem, vel quidquid hujusmodi, est per accidens; et ideo circa hoc non est inconveniens esse multos errores. » — Ille ille. — Item, ibidem, in solutione secundi, sic dicit: « Quamvis divina visio sit ipsa beatitudo, non tamen sequitur quod quicumque appetit beatitudinem, appetat divinam visionem: quia beatitudo, in quantum hujusmodi, importat per se objectum voluntatis, non autem ipsa divina visio; sicut aliquis appetit dulce, qui non appetit mel. » — Ille ille.

Ad secundum patet per idem. Quamvis enim beatitudo in communi non includat, secundum rem, maiorem perfectionem quam divina visio aut quaecumque beatitudo particularis, includit tamen maiorem perfectionem secundum rationem; quia ex sua ratione dicit bonum perfectum et summum. Nec ratio valet (z), ut patet per praedicta. Non autem divina visio, aut quodcumque bonum in particulari consideratum; et ideo non est ita per se objectum voluntatis, nec natum movere voluntatem, sicut beatitudo in communi considerata.

Ad tertium dicitur quod, licet naturalis inclinatio voluntatis sit ad aliquid particulare, non tamen sub ratione particulari, sed sub ratione communi. De hoc sanctus Thomas, 1^a 2^a, q. 5, art. 8, in solutione secundi, sic dicit: « Cum voluntas sequatur apprehensionem rationis, sicut contingit quod aliquid est idem secundum rem, quod tamen est diversum secundum rationis (y) considerationem, ita contingit quod aliquid est idem secundum rem, et tamen uno modo appetitur, alio modo non appetitur. Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni et perfecti, quae est communis ratio beatitudinis; et sic naturaliter et ex necessitate voluntas in illud tendit, ut dictum est (in corp. art.). Potest etiam considerari secundum alias rationes speciales, vel ex parte illius operationis, vel ex parte potentiae operative, vel ex parte objecti; et sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam. » — Ille ille. — Item, praesenti distinctione, q. 1, art. 3, in solutione tertiae quaestionculae, sic dicit: « Objectum voluntatis est

(x) dico. — dicendo Pr.

(z) a verbo cognito usque ad bonum, om. Pr.

(y) irrationabilis. — rationabilis Pr.

(z) ad. — Om. Pr.

(z) per. — hic Pr.

(z) apprehensum. — apprehensam Pr.

(x) voluptatem. — voluntatem Pr.

(z) ratio valet. — rationalis Pr.

(y) rationis. — Om. Pr.

in rebus, ut dicit Philosophus, 6. *Metaphysicæ* (t. c. 8). Et ideo oportet quod motus voluntatis terminetur ad rem extra animam existentem. Quamvis autem res, prout est in anima, possit considerari secundum rationem communem, prætermittitur particulari ratione; res tamen extra animam non potest esse secundum rationem communem, nisi cum additione propriæ rationis. Et ideo oportet quod quodcumque voluntas fertur in bonum, quod feratur in aliquod bonum determinatum; et similiter, quodcumque fertur in summum bonum, oportet quod feratur in summum bonum illius vel illius rationis. Quamvis autem ex naturali inclinatione voluntas habeat ut in beatitudinem feratur, quod tamen feratur in talem beatitudinem, hoc non est ex inclinatione nature, sed per discretionem rationis, quæ advenit in hoc vel in illo bono summum bonum hominis constare. Et ideo quodcumque aliquis beatitudinem appetit actualiter, coniungitur ibi naturalis appetitus et appetitus rationalis; et ex parte appetitus naturalis, semper est ibi rectitudo; sed non semper ex parte appetitus (x) rationalis, scilicet quando appetitur ibi beatitudo ubi vere non est. » — Hæc ille. — Similia dicit, *de Veritate*, q. 22, art. 7: « Sciendum est, inquit, quod differenter est aliquid provisum homini et cæteris animalibus, tam secundum corpus, quam secundum animam. Aliis enim animalibus, secundum corpus, provisum sunt specialia tegumenta (sicut corium durum, plumæ, et huiusmodi), specialia etiam munimenta (ut sunt cornua, et ungues, et huiusmodi); et hoc quia habent paucas vias operandi, ad quas possunt determinata instrumenta ordinari. Sed homini ista sunt provisum in generali, inquantum sunt ei date manus a natura, quibus sibi valeat varia tegumenta et munimenta preparare; et hoc ideo, quia ratio hominis est ita multiplex, et ad diversa se extendens, quod non possint determinata instrumenta ei sufficientia preparari. Similiter est etiam ex parte apprehensionis: quia aliis animalibus sunt indita secundum naturalem æstimationem (z) quedam substantiales conceptiones eis necessariae, sicut ovi, quod (y) lupus sit ei inimicus, et alia huiusmodi; sed, loco horum, homini sunt indita universalis principia naturaliter intellecta, per quæ in omnia quæ sunt ei necessaria, procedere potest. Et similiter est etiam ex parte appetitus. Aliis enim rebus inditus est naturalis appetitus alicuius rei determinatæ: sicut gravi, quod sit deorsum; et unicuique animali illud quod est sibi conveniens secundum suam naturam. Sed homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, scilicet ut appetat naturaliter se esse com-

pletum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis (x), vel delectationibus, vel huiusmodi, non est ei deferri a natura, etc. » — Hæc ille.

Ad quantum dicitur primo, quod voluntas non appetit naturaliter nec necessario aliquod universale prout abstrahit a singularibus, sed naturaliter et necessario appetit rem particularem, puta Dei visionem, sub ratione communi et universali. De hoc latius dicitur, respondendo ad argumenta Durandi, utrum scilicet odium possit esse ad aliquid in universali. — Dicitur secundo, quod intellectus non dicat naturaliter aut necessario beatitudinem consistere in hoc vel illo particulari, sed in aliquo particulari, cui competat ratio communis beatitudinis. Sed tale dictamen est per gratiam, aut per inventionem rationis. — Dicitur tertio, quod non est inconveniens, immo verum, quod aliquod bonum particulare secundum unam rationem necessario appetitur, et secundum aliam non appetitur necessario, sed mere contingenter, ut supra dictum fuit.

Ad quantum dicitur quod arguens ibi deceptus fuit, non intelligens distinctionem sancti Thomæ, quomodo scilicet voluntas necessario vult beatitudinem sub ratione communi conceptam, quoad determinationem actus, non quoad exercitium. Conceditur enim quod voluntas non necessario agit in via, nec necessario elicit volitionem respectu beatitudinis qualitercumque apprehenso; sed necessatur quoad specificationem actus, sic quod, sine apprehenso, si aliquem actum volendi circa illum eliciat, ille erit prosecutio, non fuga, vel velle, non nolle. Et, licet de hoc plura dicta sint in primo articulo, adhuc deducam dicta sancti Thomæ, *de Veritate*, q. 22, art. 6, ubi sic dicit: « Ex hoc aliquid dicitur esse necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum. Unde, cum voluntas indeterminata se habeat respectu multorum, non habet respectu omnium necessitatem, sed respectu eorum tantum ad quæ naturali inclinatione determinatur. Et quia omne mobile reducitur ad immobile, et indeterminatum ad determinatum, ideo oportet quod illud ad quod voluntas est determinata, sit principium appetendi ea ad quæ non est determinata; et hoc est finis ultimus, ut dictum est (art. 5). Invenitur autem indeterminatio voluntatis respectu trium: scilicet respectu objecti, respectu actus, et respectu ordinis in finem (z). Respectu objecti quidem (y) est indeterminata voluntas quantum ad ea quæ sunt ad finem, inquantum ad ipsum finem multis viis perveniri potest, et diversis diverse via competunt perveniendi in ipsum. Et ideo non potuit

(x) appetitus. — habitus Pr.

(z) in. — Ad. Pr.

(y) quod. — ut Pr.

(x) scientiis. — vel factis Pr.

(z) finem. — fine Pr.

(y) quidem. — quidam Pr.

esse appetitus voluntatis determinatus in ea quae sunt ad finem, sicut est in rebus naturalibus, quae ad certum finem et determinatum non habent nisi certas et determinatas vias. Et sic patet quod sicut res naturales de necessitate appetunt finem, ita et ea quae sunt ad finem, ut nihil sit in eis accipere, quod possint appetere et non appetere. Sed voluntas de necessitate appetit finem ultimum, ut non possit ipsum non appetere; sed non de necessitate appetit aliquid eorum quae sunt ad finem. Unde respectu huiusmodi est in potestate ejus appetere hoc vel illud. — Secundo est voluntas indeterminata respectu actus: quia etiam circa objectum determinatum potest uti actu suo cum voluerit, vel non uti; potest enim exire in actum volendi respectu cuiuslibet, et non exire. Quod in rebus naturalibus non contingit; grave enim semper descendit deorsum in actu, nisi aliquid prohibeat. Quod exinde contingit, quia res inanimate non sunt motae a seipsis, sed ab alio; unde in eis non est moveri et non moveri; res autem animate moventur a seipsis; et inde est quod voluntas potest velle vel non velle. — Tertio indeterminatio voluntatis est respectu ordinis in finem, in quantum voluntas potest appetere illud quod secundum veritatem in finem debitum ordinatur, vel etiam secundum apparentiam tantum. Et haec indeterminatio ex duobus contingit: scilicet ex indeterminatione circa objectum in his quae sunt ad finem; et iterum (α) ex indeterminatione apprehensionis, quae potest esse recta et non recta, etc. » Et post multa subdit: « Cum autem voluntas dicatur libera in quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur: scilicet quantum ad actum, in quantum potest velle et non velle; et quantum ad objectum, in quantum potest velle hoc vel illud, et ejus oppositum; et quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum et malum. Sed, quantum ad primum horum, inest libertas voluntati in quolibet statu naturae, respectu cuiuslibet objecti. Secundum vero est respectu quorundam objectorum, scilicet respectu eorum quae sunt ad finem, et non ipsius finis; et etiam secundum quolibet statum naturae. Tertium vero non est respectu omnium illorum, sed quorundam eorum, scilicet quae sunt ad finem; nec respectu cuiuslibet status, sed illius tantum in quo natura deficere potest; nam sibi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali etiam in his quae sunt ad finem, sicut patet in beatis. » — Haec ille. — Item, *de Malo*, q. 6, articulo unico, in solutione septimi, sic dicit: « Activum non movet nisi quando superat virtutem passivi. Cum autem voluntas se habeat in potentia respectu boni universalis, nullum bonum superat virtutem voluntatis, quasi ex necessitate ipsam movens, nisi id quod est

secundum omnem considerationem bonum. Et hoc est solum bonum perfectum, quod est beatitudo. Quod tamen voluntas potest non velle actu: quia potest avertere cogitationem (α) beatitudinis, in quantum movet intellectum ad suum actum. Et, quantum ad hoc, nec ipsam beatitudinem ex necessitate vult; sicut etiam aliquis non ex necessitate calefieret, si posset calidum a se repellere cum vellet. » — Haec ille. — Ex quibus patet quod, secundum mentem ejus, voluntas non necessitatur ad volendum actu beatitudinem, quoad exercitium actus; sed solum quoad specificationem ejus.

Ad sextum dicitur quod propositio ibidem recitata, vera est, si bene intelligatur, ut patet per praedicta. Unde istud argumentum, sicut praecedens, procedit ex falso intellectu dictorum sancti Thomae, ut praesallegata demonstrant.

Sciendum tamen est, pro intellectu conclusionum et solutionum ad objecta contra conclusiones, quod cum sanctus Thomas dicit quod voluntas non necessario sed contingenter vult aut appetit ultimum finem sub ratione communi ultimi finis apprehensum, quoad exercitium actus, et quod respectu cuiuslibet objecti potest elicere velle vel suspendere actum volitionis, vel similia verba, hoc non est sic intelligendum quod, stante apprehensione practica ultimi finis, voluntas possit omnem actum volendi circa illum suspendere, vel nullum actum elicere. Hoc enim repugnat dictis ejus, potissime quia aequiparat voluntatem respectu ultimi finis et intellectum respectu primi principii; constat autem quod impossibile est intellectui proponi primum principium, quin statim habeat actualem assensum respectu illius; pariformiter ergo habet dicere quod, proposito ultimo fine voluntati, praesertim practice, utputa, utrum sit appetendus vel non, statim voluntas elicit actum volendi finem ultimum. Dicendum ergo quod voluntas non necessario elicit actum volendi circa ultimum finem absolute, pro tanto quia potest apprehensionem practicam finis suspendere; et sic, mediante tali suspensione apprehensionum, potest suspendere actum proprium volendi finem. Cum hoc tamen constat quod voluntas necessario elicit actum volendi circa finem ultimum, necessitate suppositionis, scilicet stante practica apprehensione ultimi finis. Et istud bene facit ad intellectum praedictorum et sequentium. Quia voluntas non potest suspendere actum volitionis ultimi finis, nisi prius suspendat apprehensionem practicam ejus; et sic mediate potest proprium actum suspendere, non autem immediate. Et ulterius, nec proprium actum nec alterius potest directe impedire, nec suspendere, nisi quantum tale imperium, vel suspensio, proponitur sibi per intellectum sub ratione boni, et, cum hoc, practice.

(α) iterum. — intellectum Pr.

(α) cogitationem. — cognitionem Pr.

§ 2. — AD ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta aliquorum. — Ad argumenta secundo loco inducta contra conclusionem, et per Durandum recitata, dicitur primo, quod naturalis appetitus voluntatis, quo voluntas naturaliter vult finem, est actus elicited, ut ostendit sanctus Thomas, 1^a p., q. 60, art. 1, ubi sic dicit: « Semper prius salvatur in posteriori. Natura autem est prior quam intellectus, quia natura uniuscuiusque rei est essentia ejus. Unde illud quod est natura, oportet salvari etiam in habentibus intellectum. Est autem hoc commune omni nature, ut habeat aliquam inclinationem, quæ est appetitus naturalis, vel amor; quæ tamen diversimode reperitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum ejus. Unde in natura intelligibili invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem; in natura vero sensitiva, secundum appetitum sensitivum; in natura vero carente cognitione (x), secundum solum ordinem nature in aliquid. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod appetitus naturalis in voluntate non est solus ordo ejus in aliquid. — Similia dicit, de Veritate, q. 22, art. 5; et 1^a 2^a, q. 10, art. 1: « Sicut, inquit, dicit Boetius in libro *De duabus naturis*, et Philosophus, 5. *Metaphysicæ* (l. c. 5), natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum rebus mobilibus; et talis natura est materia, vel forma, ut patet ex 2. *Physicorum* (l. c. 4 et 12). Alio modo dicitur naturam quolibet substantia, vel quolibet ens; et, secundum hoc, illud dicitur esse naturale rei, quod convenit ei secundum suam substantiam; et hoc est idem quod per se inest rei. In omnibus autem ea quæ non per se insunt, reducuntur ad aliquid quod per se inest, sicut in principium. Et ideo necesse est quod, hoc modo accipiendo naturam, semper principium in eis quæ conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu: nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit; sicut et qualibet potentia in suum objectum; et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationis in intelligibilibus; et universaliter omnia quæ conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quæ pertinent solum ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quæ pertinent ad singulas potentias et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum objectum voluntatis; sed etiam alia quæ conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quæ convenit

intellectui; et esse, et vivere, et hujusmodi alia, quæ respiciunt consistentiam naturalem; quæ omnia apprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quædam particularia bona. » — Hæc ille. — Tunc ad primam probationem illius assumpti, dicitur quod ad hoc respondet in forma sanctus Thomas, 1^a 2^a, ubi supra (q. 10, art. 1). Arguit enim sic (secundo loco): « Illud quod est alicui naturale, inest ei semper, sicut igni esse calidum. Sed nullus motus inest voluntati semper. Ergo nullus motus est naturalis voluntati. » Ecce argumentum. Sequitur responsio: « Dicendum, inquit, quod, in rebus naturalibus, id quod est naturale quasi consequens formam tantum; semper inest, sicut calidum igni; quod autem est naturale sicut consequens materiam, non semper actu inest, sed quandoque secundum potentiam tantum; nam forma est actus, materia vero potentia; motus autem est actus existentis in potentia; et ideo quæ pertinent ad motum, vel quæ consequuntur motum, in rebus naturalibus, non semper insunt; sicut ignis non movetur semper sursum, sed quando est extra locum suum. Et similiter non oportet quod voluntas, quæ de potentia in actum reducitur, dum aliquid vult, semper actu velit; sed solum quando est in aliqua dispositione determinata. Voluntas autem Dei, quæ est actus purus, semper est in actu volendi. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod non oportet quod quilibet appetitum naturalem semper actu esse, stante natura cuius est. — Per idem patet ad confirmationem ibi adductam. — Ad aliam improbationem, dicitur quod appetitus naturalis, sicut prius dictum est, diversimode est in diversis; ideo non oportet, si in aliquibus non sit aliud quam sola inclinatio, puta in non cognoscentibus, quod ita sit in sensibilibus vel intelligibilibus. Unde illa argumenta parum habent efficaciam.

Ad argumenta autem quæ ibidem recitantur, scilicet quod non omnes appetant beatitudinem appetitu qui sit actus elicited (quæ etiam sunt Scoti), respondet Durandus (dist. 49, q. 8), dicens quod: « quidquid sit de conclusione, tamen argumenta non valent. Quod patet discurrendo per singula. Cum enim primo dicitur quod nulla potentia superior necessitatur ab inferiori, — potest dici quod immo, etsi non causaliter, tamen consecutive; sicut intellectus necessario apprehendit quod primo sibi offertur a viribus sensitivis; et tamen intellectus est altior potentia quam sensus. Item, falsum est quod postea assumitur, scilicet quod voluntas est superior intellectu. Hoc enim non est verum; immo potius contrarium. Nam oportet quod voluntas feratur in quodcumque fertur, secundum formam et dictamen intellectus, cum ipsa non possit ferri nisi in cognitionem. Ex quo sequitur quod propositio quam assumunt, non est vera, hæc scilicet: Voluntas ex necessitate movet potentias, quæ necessitate moveantur in suum objectum. Hoc enim non apparet; sed

(x) cognitione. — ratione Pr.

movet eas solum eo modo quo intellectus judicat esse movendas. Et ideo, quantumcumque voluntas ferretur necessario in suum objectum, non oportet quod voluntas moveat (x) necessario alias potentias ad semper ostendendum sibi suum objectum, nisi intellectus judicaret quod tale objectum est sibi semper necessario ostendendum; quod non oportet. » — Hæc Durandus, et bene.

Ad secundum dicit (ibid.) quod, « cum dicitur, Nullus habitus acquisitus potest tantum inclinare voluntatem ad volendum, quantum appetitus naturalis; — dicendum quod non est ad propositum. Quia non loquimur de inclinatione voluntatis in suum objectum per aliquem habitum acquisitum, sed per ipsammet naturam potentie, quæ habet necessariam habitudinem ad aliquod objectum, ut in ipsum feratur actus elicitus; et illa inclinatio potest esse ita efficax, supposita presentia talis objecti, sicut inclinatio appetitus naturalis. Et iterum, si intellectus qui dicitur habitus principiorum, est aliquid acquisitum, constat quod inclinat æque efficaciter potentiam intellectivam ad assentiendum necessario primis principiis sibi propositis, sicut appetitus naturalis ipsius intellectus inclinat ipsum ad intelligere. Et eodem modo (6) potest esse in voluntate, si habeat aliquem talem habitum. » — Hæc Durandus, et bene.

Ad tertium dicit (ibid.) quod « ad auctoritatem Beati Augustini potest dici quod loquitur de libertate a coactione, quæ coactio nunquam est in voluntate; non autem de libertate a necessitate immutabilitatis, quæ est in voluntate respectu multorum, vel saltem aliquorum ». — Hæc ille, et conformiter dictis sancti Thomæ, 4 p., q. 82, art. 1, ubi sic dicit: « Naturalis necessitas non repugnat voluntati; quinimo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inheret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhereat ultimo fini, qui (7) est beatitudo. Finis quoniam se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur, 2. *Physicorum* (l. c. 89). Oportet enim quod illud quod inest naturaliter alicui, et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum: quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus (8) procedit ab aliquo immobili. » — Hæc ille. — Simile dicit, *de Veritate*, q. 22, art. 5: « Sicut, inquit, potest accipi ex verbis Augustini in 5. *de Civitate Dei* (cap. 10), duplex est necessitas: scilicet coactionis, et hæc in voluntatem nullo modo cadere potest; et necessitas naturalis inclinationis, et tali necessitate voluntas aliquid vult, etc. »

Ad quartum dictum respondet Durandus (ibid.),

dicens quod « responsiones ad argumenta ibidem datæ, non valent. Cum enim dicitur primo, quod auctoritates Augustini et Anselmi intelliguntur de appetitu naturali, et non de actu elicitu, — patet expresse quod non est verum. Dicit enim Augustinus (x), 13. *de Trinitate*, cap. 3, in fine, quod si ille minimus qui promisit se dicturum quid omnes vellent, et dixit, « *Vili vultis emere, et care vendere*, » si, inquam, dixisset, « *Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis*, » dixisset aliquid quod nullus in sua non agnosceret voluntate. Quidquid enim aliud quisquam latenter velit, ab hac voluntate quæ omnibus et in omnibus satis nota est, nunquam recedit. Et constat quod loquitur de voluntate, seu actu voluntatis elicitu, de quo minimus dixerat, « *Vili vultis emere, et care vendere*, » et non loquitur solum de appetitu naturali voluntatis. Item, 4 cap. ejusdem libri, inquit, cum omnes velint beatitudinem, an omnes eam noverint (6); constat autem quod velle sequens notitiam, est actus elicitus. Item, 5. cap., dicit quod omnes homines beati esse volunt, idque unum ardentissimo amore appetunt; et subjungit quod nullus potest amare quod nescit (7); et ita loquitur de amore sequente cognitionem. Anselmus etiam, *de Casu Diaboli*, cap. 12, circa finem, dicit: *Omnes quippe volunt esse beati*. Et loquitur de beatitudine absolute, quæ includit commodum, de qua loquitur, dicens: *Justitiam non omnes volunt; commodum vero non solum omnis natura rationalis, sed omne quod sentire potest, vult; nam nullus vult nisi quod aliquo modo putat sibi commodum*. Et sic loquitur de velle quod sequitur cognitionem, quod velle est actus elicitus. Et sic expositio qua exponunt dicta Augustini et Anselmi, non est vera, ut patet clarissime intuenti dicta eorum in predictis locis ». — Hæc Durandus, et bene.

II. Ad argumenta Durandi. — Ad primum Durandi contra eandem conclusionem, dicitur quod appetitus vel volitio beatitudinis secundum communem rationem, non est solum habitualis, immo actualis; nec est solum velleitas vel appetitus conditionalis, immo velle absolutum; cum sit principium et causa omnium aliorum actuum voluntatis; causa autem non est debilior suo effectu. Tunc ad hujus improbationem, dicitur quod illa probatio non valet, propter multa. Primo, quia falsum assumit; scilicet quod voluntas nihil (8) absolute et efficaciter velit, nisi proponatur (9) sibi sub ratione particulari, vel propter rationem particularem, et

(x) moveat. — moveat Pr.

(6) eodem modo. — eodem Pr.

(7) qui. — quæ Pr.

(8) motus. — motus Pr.

(x) Augustinus. — Om. Pr.

(6) noverint. — noverint Pr.

(7) nescit. — nescit Pr.

(8) nihil. — aliud Pr.

(9) proponatur. — proportionatur Pr.

non universalem. Hujus falsitas patet : quia voluntas efficaciter, id est, absolute, potest odire, fugere et detestari aliquid in universali, ut ostendit sanctus Thomas, 1^a 2^æ, q. 20, art. 6; ubi querit : Utrum odium possit esse alicujus in universali? Et in responsione principali sic dicit : « De universali contingit loqui dupliciter : uno modo, secundum quod subest intentioni universalitatis; alio modo, de natura cui talis intentio attribuitur. Alia est enim consideratio hominis universalis, et alia hominis in eo quod homo. Si ergo universale accipiatur primo modo, sic nulla potentia sensitivæ partis, nec apprehensiva, neque appetitiva, potest tendere in universale : quia universale fit per abstractionem a materia individuali, in qua radicatur omnis virtus sensitiva. Potest tamen aliqua potentia sensitiva, et apprehensiva, et appetitiva, ferri in aliquid universaliter; sicut dicimus quod objectum visus est color secundum genus, non quia visus cognoscat colorem universalem, sed quia quod color sit cognoscibilis a visu, non convenit colori inquantum est hic color, sed inquantum est color simpliciter. Sic et odium sensitivæ partis potest respicere aliquid in universali; quia ex natura communi aliquid adversatur animali, et non solum ex eo quod est particularis; sicut lupus ovi; unde ovis (α) odit lupum generaliter. Sed ira semper causatur ex aliquo particulari : quia ex actu ledentis; actus autem particularium sunt. Et, propter hoc, dicit Philosophus (2. Rhetor., cap. 4), quod *ira semper est ad aliquid particulare, odium vero potest esse ad aliquid in genere*. Sed odium quod est in parte intellectiva, cum sequatur universalem apprehensionem intellectus, potest utroque modo esse respectu universalis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod velle et nolle, amor, odium voluntatis possunt esse absolute et efficaciter objecti propositi in universali. Secundo, illa improbatio deficit, quia male applicat distinctionem de voluntate efficaci et inefficaci. Illam enim distinctionem mutuavit a sancto Thoma, 1^a p., q. 19, art. 6, ubi querit : Utrum voluntas Dei semper impleatur? Et distinguit, ibidem (ad 1^{am}), de voluntate antecedente et consequente. Et illud quod sanctus Thomas vocat voluntatem antecedentem, iste appellat voluntatem inefficacem; et illud quod sanctus Thomas vocat voluntatem consequentem, iste appellat voluntatem efficacem. Sed applicatio non valet in proposito. Quia voluntas consequens et efficax proprie est qua aliquid volumus, consideratis omnibus circumstantiis particularibus; voluntas autem antecedens et inefficax, est qua aliquid volumus, secundum primam sui considerationem, non tamen consideratis particularibus circumstantiis. Constat autem quod ista distinctio in proposito nullum prorsus habet

locum : quia beatitudo secundum communem rationem considerata nullam habet rationem non eligibilitatis, sed secundum omnem considerationem eligibilis apparet. — Tertio, probatio, vel improbatio illa, non valet : quia, sicut in superioribus responsionibus dictum est, beatitudinis appetitus in universali semper est cum (α) appetitu alicujus beatitudinis particularis.

Dicitur ulterius, quod arguens male exponit dicta Beati Augustini : quia, sicut ipsemet probavit, contra argumenta Scoti, quod appetitus beatitudinis est actus elicited, ita habet consequenter ponere quod ille appetitus est absolutus, et voluntas non solum antecedens, sed consequens; cum Augustinus dicat illum amorem beatitudinis esse ardentissimum; et, 19. de Civitate Dei (cap. 1), dicit quod *illud est finis boni nostri, propter quod amantur cetera, illud autem propter seipsum*. — Quod autem dicit arguens, de immortalitate, vel appetitu illius, — dicitur quod non est simile : quia immortalitas non ita nominat per se objectum voluntatis, sicut beatitudo. Secundo, dicitur quod immortalitas naturaliter appetitur voluntate consequente, et actu elicited implicate, scilicet in appetitu beatitudinis, licet forte non explicite; et ita intelligenda sunt dicta sancti Thomæ, 1^a 2^æ, q. 10, art. 1, quæ superius recitata sunt.

Ad confirmationem, dicitur quod nullus naturaliter appetit quod est sibi impossibile per se et ex conditione nature. Nihil tamen prohibet illud quod aliquid naturaliter appetit, esse sibi impossibile per accidens, ex aliqua conditione individui. Sic autem est in proposito de damnatis respectu appetitus beatitudinis; qui naturaliter appetunt beatitudinem, licet sit eis impossibile per accidens. Voluntas enim et appetitus naturalis in eis manet, ut ostendit sanctus Thomas, dist. 50, q. 2, art. 1, q^{da} 1. Ipsemet etiam Durandus (dist. 49, q. 8) respondet ad hoc argumentum, videns ejus inefficaciam. Dicit : « Cum in damnatis natura remaneat integra, ipsi appetunt appetitum naturalem beatitudinem. Et si dicatur quod appetitus naturalis non potest esse frustra; — dicendum quod verum est in tota specie; nihil tamen prohibet quod in aliquibus individuis speciei frustretur. De appetitu autem qui est actus elicited, dicendum quod damnati non appetunt beatitudinem in speciali, appetitu efficaci, laborando vel conando ad aliquam beatitudinem; cum sciant hoc sibi impossibile. Sed appetitu conditionato appetunt eam, inquantum habet rationem commodi; vellent enim, si esset eis possibile, eam habere, quatenus est quoddam commodum. Et similiter appetunt beatitudinem in generali, scilicet bene habere. » — Hæc Durandus; et bene; hoc addito, quod non solum