

conditionalis appetitu, sed appetitu absoluto appetunt beatitudinem; quia ille appetitus non est in potestate horum, cum insit eis a Deo et a natura.

III. Ad argumenta aliorum. — Ad primum eorum quae recitat Aureolus, dicitur primo, quod auctoritas Augustini ibidem adducta, intelligenda est de voluntate electiva, quia illa plenissime est in potestate volitivae potentiae; non autem de voluntate naturali, quia illa non est totaliter in potestate voluntatis. Pro hac solutione, et precedenti, facit dictum sancti Thomae, 4. *Sentent.*, dist. 50, q. 2, art. 1, in solutione primae quaestiuiculae, ubi sic dicit: « In damnatis potest duplex voluntas considerari: scilicet voluntas deliberativa, et voluntas naturalis. Et naturalis quidem non est eis ex ipsis, sed ex auctore naturae, qui in natura posuit hanc inclinationem, quae dicitur naturalis voluntas. Sed voluntas deliberativa est eis ex seipsis, secundum quod in potestate eorum est inclinari per affectum ad hoc vel illud, etc. » Simile dicit de demonibus, 1 p., q. 64, art. 2, in solutione quinti argumenti. Item, pro ista solutione facit illud quod dicit, *de Veritate*, q. 22, art. 5. Ibi enim arguit in oppositum quaestionis, septimo loco, sic: « Ex eo quod aliquid voluntarium est, dicitur esse in nobis, ita quod nos sumus domini illius. Sed illud quod est in nobis, et cuius domini sumus, possumus velle et non velle. Ergo omne quod voluntas vult, potest velle et non velle; et non de necessitate aliquid vult. » Ecce argumentum. Sequitur responsio: « Dicendum, inquit, quod illa ratio, procedit de voluntate secundum quod voluntas est. Hoc enim est proprium voluntati, inquantum est voluntas, quod sit domina suorum actuum. » — Haec ille. — Pro cuius intellectu, sciendum quod in principali solutione illius articuli sic dicit: « Natura et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut etiam ipsa voluntas quedam natura sit: quia omne quod in rebus invenitur, natura quidem dicitur. Et ideo in voluntate oportet inveniri non solum illud quod voluntatis est, sed etiam quod est naturale. Hoc autem est cuiuslibet naturae create, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest quidam naturalis appetitus boni sibi convenientis. Et, praeter hoc, habet, appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate; quod ei convenit inquantum est voluntas. Sicut autem est ordo naturae ad voluntatem, ita se habet ordo eorum quae naturaliter vult voluntas, ad ea respectu quorum non determinatur ex natura, etc. » Vide totum articulum. Item, ibidem, in solutione quinti ad oppositum, sic dicit: « Voluntas, inquantum est rationalis, ad opposita se habet; hoc enim est considerare ipsam secundum hoc quod est ei proprium. Sed, prout est quedam natura, nihil

prohibet eam determinari ad unum. » — Haec ille. — Et similia dicit in multis locis (2).

Ad secundum dicitur quod major est vera, si intelligatur de agente ex necessitate, quod necessitatur quantum ad exercitium actus; sicut patet in similitudine ibidem adducta, de gravi. Voluntas autem non sic necessitatur ad agendum, ut supra dictum est (3). Non enim necessario agit, nec actum elicit, nisi cum est in certa dispositione, scilicet cum offertur sibi objectum quod est finis. Stante enim tali ostensione, necessario vult, necessitate consequentiae, non autem consequentis, et ex suppositione, non autem simpliciter.

Ad tertium patet solutio per precedentia. Concludit enim quod voluntas non necessario vult finem, quoad exercitium actus. Cum quo stat quod necessario vult finem, quoad specificationem actus. Quia enim voluntas non vult finem quoad exercitium, nisi sibi ostendatur per intellectum; illa autem ostensio est contingens; ideo consequenter exercitium volendi finem est contingens; nec habet in via quamcumque necessitatem, nisi ex suppositione, et conditionatam, non absolutam; puta si offeratur sibi per intellectum, ut dictum est.

Ad quartum patet per idem. Cum enim quies voluntatis in ultimo fine non sit nisi per aliquem actum dilectionis, vel desiderii, vel delectationis, sicut voluntas non necessario exercitat tales actus nisi sub conditione, ita nec necessario quiescit in fine, quoad exercitium actus, nisi ex suppositione; sed solum quantum ad specificationem actus (4). Ideo similitudo de quiete gravis in centro non est ad propositum: quia ibi non est exercitium actus contingentis, sed privatio motus, cum praesentia finis. Et sic iterum est ibi necessitas ex suppositione, non simpliciter, nec absoluta; et sic est in proposito. Similiter nec valet similitudo de appetitu sensitivo: quia ille necessitatur quoad exercitium sui actus; non sic autem voluntas.

Ad quintum patet per idem. Quia major est vera de agente quod (2) agit necessario, quoad exercitium actus; ut patet in similitudine ibidem adducta, de gravi. Non autem est vera de agente quod non necessitatur ad exercitium sui actus, sed solum quoad ejus specificationem. Ideo non oportet quod voluntas intensissime velit ultimum finem actualiter, et quoad intensionem actus vel exercitii. Sciendum tamen quod, licet voluntas in via non appetat intensissime ultimum finem sibi practice ostensum, quoad intensionem actus, tamen intensissime illum appetit, quoad rationem appetendi, quia scilicet illum propter se appetit, alia vero propter ipsum. Item, finem quandoque intensissime appetit; quia

(2) Cfr. praesertim 1 p., q. 82, art. 1.

(3) Cfr. ad sextum Scoti.

(4) actus. — quietis Pr.

(5) et. — Ad. Pr.

in quolibet appetitu appetitur finis, implicite vel explicite.

Ad sextum dicitur quod bene concludit quod voluntas non necessitatur plus quam intellectus, quoad exercitium actus; quod conceditur.

Ad septimum patet per idem: quia procedit de necessitate quoad exercitium, non de necessitate quoad specificationem; et ideo non concludit, nisi sicut procedens.

Ex quibus patet quod illa argumenta nullam efficaciam habent contra conclusionem bene intellectam. Unde et earum inefficaciam Aureolus (1. *Sentent.*, dist. 1, q. 3, art. 2) ostendit dicens quod « omnes illæ possunt reduci ad oppositum contra arguentem.

Prima namque potest sic reduci: Nihil est tam in potestate voluntatis, quam ipsa voluntas. Sed in ejus potestate est actus intellectus, et, eo mediante, potest velle finem et non velle, avertendo intellectum a consideratione finis. Ergo, stante consideratione finis, potest velle et non velle finem. Hic est fallacia figure dictionis, mutando *quid* in *quale*, substantiam in modum. Non enim sequitur: Voluntas habet in potestate sua actum; ergo immediate habet. Nec sequitur: Nihil est tam in potestate voluntatis quam ipsa voluntas; ergo nihil immediatius. Unde, quia voluntas movet se mediante arbitrio, ut prima motio passiva sit in libero arbitrio ab ipsa voluntate, secunda vero motio passiva sic est in voluntate sicut nauta movet se mediante nave, ideo non debet inferri quod immediate possit, sicut nec nauta immediate se posset movere nisi per navim. — Secunda vero sic reducitur: Agens quod necessitatur ad agendum, eadem necessitate removel prohibens, si potest. Sed appetitus bruti potest figere imaginationem in id quod appetit. Cum ergo de necessitate appetat, et posset figere imaginationem in appetibili, et per consequens removere prohibens, quod est non imaginari (x), sequitur quod semper imaginabitur appetibile unum et idem. Hoc autem est falsum. Ergo, cum minor sit vera quoad utramque partem, scilicet quod appetitus bruti movetur ad appetibile, et quod appetitus ejus figit imaginationem in appetibili (sicut patet de canibus, qui ex appetitu imaginantur lepores; unde appetitus figit oculos et sensus exteriores in appetibili, et non apparet cur etiam imaginationem non figat), restat ut major argumenti sit falsa. — Tertia quoque deficit, ut videtur. Appetitus enim bruti, qui est unum extremum, et appetibile, quod est aliud extremum, necessario se respiciunt; tamen imaginatio que est media, non necessario manenetur in consideratione appetibilis, ut dictum est statim. — Quarta quoque ratio pari modo infringitur in bruto. Et iterum: Illud quod necessario quiescit in aliquo, non necessario manenet illud, si ab aliquibus abducatur.

(x) imaginari. — imaginabile Pr.

Sed multa sunt, quæ possunt avertere intellectum a consideratione ultimi finis: videlicet connexio specierum, ex qua oritur quod intellectus transeat subito discursive ab uno in aliud; adhuc etiam occupationes sensuum, de quibus constat quod avertere possunt; et adhuc fames et sitis et indigentia corporales, de quibus etiam constat; adhuc etiam appetitus prosequendi finem realiter et ea quæ sunt ad finem, qui quidem oritur ex desiderio finis vel eorum quæ sunt ad finem. Ergo non est inconveniens quod voluntas non manuteneat perpetuo volitionem finis in se, aut considerationem ejus in intellectu. — Quinta vero sic potest reduci: Agens necessario agit de necessitate secundum ultimum potentia. Sed intellectus movetur a phantasmate de necessitate. Ergo intellectus secundum ultimum potentia suæ et intensissime intelligeret quodlibet objectum in phantasmate lucens. Hoc autem est falsum. Ergo et major. Potest enim esse quod voluntas aliquando magis, aliquando minus, in ultimo fine placeat, vel propter confusorem considerationem, vel propter majorem occupationem erga sensibilia, vel propter multas alias causas. — Sexta ratio potest reduci sic: Potentia libera per participationem non magis tendit libere in objectum quam illa quæ est libera per essentiam. Sed intellectus potest se suspendere a consideratione finis. Ergo et voluntas a volendo finem. Hucusque bene concludit ratio. Ergo aque immediate, non sequitur; quia mutatur modus de magis in modum immediationis. — Septima quoque sic reducitur: Quodcumque agentia sunt ordinata, si necessitas est in superiori, et in inferiori et omnibus aliis. Sed, dato quod voluntas necessario velit finem apprehensum in communi, non propter hoc necessitatur simpliciter, quin possit libere imperare intellectui ut consideret de his per quæ finis ille ultimus attingatur, et potentia executive ut exequatur; et possunt talia esse multa. Ergo adhuc manebit libera voluntas, et tota coordinatio eorum quæ sunt ad finem. » — Hæc Aureolus, et bene quoad hominem.

IV. Ad argumenta Aureoli. — Ad ea quæ Aureolus primo loco ex se contra conclusionem proponit, dicitur, in generali, quod non aliud concludunt, sicut nec precedentia, nisi quod voluntas non necessario vult finem ultimum in coramuni ostensum, quoad exercitium actus, absolute. Sed non concludunt quin velit illum necessario quoad specificationem actus; nec quin velit illum necessario quoad exercitium actus, ex suppositione, et ex conditionalitate. Unde

Ad primum argumentum dicitur quod responsio quam secundo loco arguens recitat, sufficienter evacuat argumentum. Nam (x) in fine ultimo, secun-

(x) Nam. — non Pr.

dum rationem communem finis ultimi vel beatitudinis, nullus apparet boni defectus, nec includitur aliqua ratio mali ex parte objecti, sed potius omnis ratio boni; quamvis in modo apprehendendi, et ex parte apprehendentis, sit aliqua imperfectio. Et ideo ex hoc bene et optime concluditur quod voluntas non necessario vult illam confusam apprehensionem intellectus, nec suam volitionem consequentem talem apprehensionem; quia in talibus actibus est defectus alicujus boni, et ratio alicujus mali. Et hæc est ratio quare voluntas non necessario movetur ab objecto quocumque, quoad exercitium actus. Sed quin. necessario moveatur quoad specificationem actus, ratio nullo modo concludit: quia in beatitudine, secundum rationem communem beatitudinis apprehensa, nec defectus boni, nec alia ratio mali reperitur. — Nec valet quod dicit de arietate apprehensionis: quia beatitudo sic apprehensa, est per se objectum voluntatis; non autem in particulari, vel secundum rationem particularem, materiale, aut accidentalem, apprehensa. Et hoc sufficit ad hoc quod simpliciter necessario velit finem in communi apprehensum, quoad specificationem; et, quoad exercitium, necessitate suppositionis.

Ad secundum dicitur, negando minorem. Et ad primam probationem ejus, dicitur quod nulla inadvertentia finis ultimi stat cum apprehensione ejus, secundum propriam ejus positionem, secundum quam est per se objectum voluntatis. Quod autem dicit, de disputatione et studio libri Ethicorum, — non obstat: quia in talibus locutionibus et lectionibus non continue apprehenditur beatitudo secundum propriam rationem et per se, sed quandoque secundum rationem materiale et accidentalem, vel particularem; sic autem apprehensa non necessario movet, sicut nec Deus, aut ejus visio. Et ulterius, sicut supra dictum fuit, non omnis apprehensio ultimi finis, ut sic, necessario movet voluntatem quoad exercitium, nisi sit practica; in talibus autem disputationibus aut lectionibus solum et duntaxat est speculativa (x) finis apprehensio, que, ut sic, nihil aut parum movet; quia nihil dicit de proseguendo aut fugiendo, vel non dicit aliquid ut conveniens isti; bonum autem apprehensum, si non apprehenditur ut conveniens apprehendenti, non movet, ut in primo articulo dictum est, in probatione secunde conclusionis. — Quod autem secundo inducitur, non aliud concludit, nisi quod voluntas non necessario appetit desiderium finis, nec considerationem ejus; quod conceditur. Et ideo argumentum concludit quod voluntas non necessario appetit finem quoad exercitium actus; sed non concludit quod, stante ejus apprehensione practica, secundum propriam rationem, possit non movere;

quia illa distractio de qua loquitur arguens, non stat cum firma apprehensione finis.

Ad tertium patet per idem: quia non aliud concludit, nisi quod voluntas non necessario vult apprehensionem, aut desiderium finis, quia tales actus aliqualem imperfectionem important. Sed non concludit quod non necessario velit ultimum finem practice secundum propriam et per se rationem apprehensum. Et sic idem quod prius, scilicet quod exercitium actus non est simpliciter necessarium; sed ejus specificatio est simpliciter necessaria, ut siepe replicatum est.

Ad quartum, negatur major. Cujus ratio patet ex sepe dictis: nam objectum alicujus volitionis est per se objectum voluntatis, non tamen ejus volitio; et ideo non oportet quod tanta necessitate voluntas feratur in volitionem illius objecti reflexe, quanta fertur in objectum recte; sicut est in proposito, de ultimo fine et ejus volitione. Nec valet probatio, quia peccat per fallaciam consequentis: quia in virtute sic arguit, Complacentia finis potest displicere, ergo simul potest esse complacentia finis et displicentia complacentie finis; que consequentia penitus nihil valet; sed solum concluditur quod displicentia illa potest esse (x) vel post vel ante complacentiam, non autem quod simul esse possit.

Ad quintum, negatur major, tanquam nullius apparentie aut probabilitatis. Desiderium enim naturale potest esse de re absente, immobiliter; sicut grave, extra locum suum, naturaliter appetit centrum, et immobiliter. Quies verò, vel delectatio, non est nisi de re presente; sicut grave non quiescit in centro, nisi dum ibi est. Sic in proposito: voluntas naturaliter et immobiliter appetit ultimum finem non habitum; sed non quiescit in eo, nisi dum realiter et actualiter habet illum. De hoc sanctus Thomas, 1^a 2^a, q. 23, art. 4, sic dicit: « Diversitas activi vel motivi, quantum ad virtutem movendi, accipi potest in passionibus anime ad similitudinem agentium naturalium. Omne enim movens trahit quodammodo ad se patiens, vel repellit. Trahendo quidem ad se, tria facit in illo. Primo quidem, dat ei inclinationem, vel aptitudinem, ut in ipsum tendat; sicut cum corpus leve, quod est sursum, dat levitatem corpori genito, per quam habet inclinationem et aptitudinem ad hoc quod sit sursum. Secundo, si corpus genitum est extra locum suum proprium, dat ei moveri ad locum. Tertio dat ei quiescere in loco, cum ad illum pervenit; quia ex eadem causa aliquid quiescit in loco, per quam movebatur ad locum. Et similiter intelligendum est de causa repulsionis. In motibus autem appetitivæ partis, bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam. Bonum ergo

(x) speculativa. — specifica Pr.

(x) simul. — Ad. Pr.

primo quidem in potentia appetitiva causat quamdam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum; quod pertinet ad passionem amoris; cui per contrarium respondet odium ex parte mali. Secundo, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum (x) bonum amatum; et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiæ; et, ex opposito, ex parte mali, est fuga vel abominatio. Tertia, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitui quietationem quamdam in ipso bono adepto, et hoc pertinet ad delectationem vel gaudium; cui opponitur, ex parte mali, dolor vel tristitia. » — Hæc ille.

Ad sextum, negatur minor. Dicitur enim quod quilibet diligit se naturaliter amore amicitiae, et necessario quoad specificationem actus, licet non necessario quoad exercitium, sicut dictum est de appetitu ultimi finis. Nec valet improbatio hujus. Dicitur enim quod, sicut in appetitu ultimi finis potest esse meritum et demeritum, licet naturaliter et necessario appetatur, sic circa amorem sui: quia in tali amore est aliquid determinatum et necessarium a natura, puta quod homo velit sibiipsi bonum; aliquid autem est ibi non determinatum a natura, puta quod homo velit sibiipsi tale bonum, vel tale; ideo ratione primi non est ibi virtus aut vitium, sed ratione secundi. De hoc, in simili, sanctus Thomas, presenti distinctione, q. 1, art. 3, q^a 3, ubi querit: Utrum aliquis appetendo beatitudinem mereatur? In responsione sic dicit: « Bonum quod est objectum voluntatis, est in rebus, etc., » ut supra recitatum est, in principio hujus articuli, respondendo ad tertium Scoti. Item, ibidem, arguit sic, primo loco: « Naturalibus non meremur. Sed appetitus beatitudinis est homini naturalis; alias non esset communis omnibus. Ergo nullus appetendo beatitudinem meretur. » Ecce argumentum. Sequitur responsio: « Dicendum quod in appetitu beatitudinis semper cum eo quod est naturale, conjungitur aliquid voluntarium, non naturale; et sic potest ibi cadere ratio meriti vel demeriti. » — Hæc ille. Item, in solutione secundi, sic dicit: « Quamvis nullus possit vitare quin beatitudinem aliquo modo appetat, potest tamen vitare quod non appetat eam eo modo quo appetenda est. » Similia dicit, *de Veritate*, q. 22, art. 7, ubi querit: Utrum aliquis mereatur, volendo illud quod de necessitate vult? At enim sic: « Differenter est aliquid provisum homini et cæteris animalibus, tam secundum corpus, quam secundum animam, etc., » ut supra recitatum fuit ad 3^m Scoti. Unde, post predicta, subdit: « Quando ergo homo, ex propria ratione, adjutus divina gratia, apprehendit aliquod (z) speciale bonum ut suum

beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur, non ex hoc quod appetit beatitudinem, quam naturaliter appetit, sed ex hoc quod appetit hoc speciale, quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei, in qua secundum veritatem sua beatitudo consistit. Si vero aliquis per rationem erroneam deducatur ut appetat aliquid speciale ut suam beatitudinem, puta delectationes carnales, in quibus tamen secundum rei veritatem sua beatitudo non consistit, sic appetendo beatitudinem demeretur, non quia appetit beatitudinem, sed quia indebite appetit. Patet ergo quod, volendo illud quod quis naturaliter vult, secundum se neque est meritum neque demeritum; sed secundum quod specificatur ad hoc vel ad illud, potest esse meritum vel demeritum. Et hoc modo Sancti merentur, appetendo Deum, vel vitam æternam. » — Hæc ille. — Et sicut dicit de appetitu beatitudinis, ita debet dici de amore quo quis diligit seipsum, sicut patet, 1^a 2^a, q. 77, art. 4, ubi querit: Utrum amor sui sit principium omnis peccati? Item, directius ad propositum, 1^a 2^a, q. 29, art. 4, sic dicit: « Impossibile est quod aliquis per se odiat seipsum. Naturaliter enim unusquisque appetit sibi bonum; nec potest aliquid sibi appetere nisi sub ratione boni; nam malum est præter bonitatem, ut dicit Dionysius, 4. cap. *de Divin. Nom.* Amare autem aliquid est ei velle bonum. Unde necessè est quod aliquis amet seipsum; et impossibile est quod aliquis seipsum odiat, per se loquendo. Per accidens tamen contingit quod aliquis seipsum odiet. Et hoc dupliciter. Uno modo, ex parte boni quod sibi aliquis vult. Accidit enim quandoque illud quod appetitur esse secundum quid bonum, et simpliciter malum; et, secundum hoc, per accidens vult sibi malum; quod est odire seipsum. Alio modo ex parte sui ipsius, cui vult bonum. Unusquisque enim maxime est illud quod est principaliter in ipso; unde civitas dicitur facere illud quod rex facit, quasi rex sit tota civitas. Manifestum est autem quod homo est maxime mens hominis. Contingit autem quod aliqui aestimant se maxime esse id quod sunt secundum naturam corporalem et sensitivam; unde amant se secundum id quod se esse aestimant; sed odiant id quod sunt vere, dum volunt contraria rationi. Et utroque modo ille qui diligit iniquitatem, odit non solum animam suam, sed etiam seipsum. »

Hæc ille. — Similia dicit, 2^a 2^a, q. 25, art. 7, ubi querit: Utrum peccatores diligant seipsos? Et respondet, dicens: « Amare seipsum, uno modo est commune omnibus; alio modo est proprium bonorum; tertio modo est proprium malorum. Quod enim aliquis amet id quod seipsum esse aestimet, hoc commune est omnibus. Homo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo, secundum substantiam suam et naturam. Et, secundum hoc, omnes aestimant bonum commune se esse id quod

(x) assequendum. — sequendum Pr.

(z) aliquid. — ad Pr.

sunt, scilicet ex anima et corpore compositos. Et sic etiam homines boni et mali diligunt seipsos, inquantum diligunt sui ipsorum conservationem. Alio modo dicitur homo esse aliquid secundum principalem : sicut princeps civitatis dicitur esse civitas; unde quod principes faciunt, dicitur civitas facere. Sic autem non omnes aestimant se esse id quod sunt. Principale enim in homine est mens rationalis; secundarium autem est natura corporalis sensitiva; quorum primum Apostolus nominat *hominem interiore*, secundum *hominem exteriorem*, ut patet, 2. *Corinth.* 4 (v. 16). Boni autem aestimant principale in seipsis naturam rationalem, sive interiorem hominem; et, secundum hoc, aestimant se esse id quod sunt. Mali autem aestimant principale in seipsis naturam sensitivam et corporalem, scilicet exteriorem hominem; unde non recte cognoscentes (x) seipsos, non vere diligunt seipsos, sed diligunt id quod seipsos esse reputant. Boni autem vere cognoscentes (y) seipsos, vere se diligunt, etc. » — Hec ille.

V. Ad alia argumenta Aureoli. — Ad primum eorum quae Aureolus secundo loco proponit, dicitur quod ratio quae ibidem recitatur, bona est. Et illam ponit sanctus Thomas in multis locis : ut puta 1 p., q. 82, art. 1 et 2; 1^a 2^a, q. 10, art. 1. Nec valet reductio quam facit arguens contra hanc rationem. Dicitur enim quod, licet intellectus de necessitate assentiat aliquibus principiis particularibus citra primum principium universale, tamen hoc non est nisi quia ista principia secundaria habent evidentem connexionem cum primo. Et similiter conceditur quod voluntas vult necessario non solum ultimum finem, verum etiam alia quae habent evidentem connexionem cum ultimo fine, sicut ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 82, art. 2, ubi sic dicit : « Sicut intellectus naturaliter inheret primis principiis, ita voluntas necessario ultimo fini. Sunt autem quaedam intelligibilia, quae non habent necessariam connexionem ad prima principia; sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primi principii. Et talibus non ex necessitate intellectus assentit. Quedam autem propositiones necessarie (z) sunt, quae habent necessariam connexionem cum primis principiis; sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum. Et huiusmodi intellectus ex necessitate assentit, cognita connexionem necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem; non autem ex necessitate assentit antequam huiusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat.

Similiter etiam ex parte voluntatis. Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus; et huiusmodi bonis (a) voluntas non de necessitate inheret. Sunt autem quaedam bona habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo adheret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen, antequam per (b) certitudinem divinae visionis necessitas huius connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inheret, nec his quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum, ex necessitate inheret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. » — Hec ille.

Ad confirmationem ibidem primo loco factam, dicitur quod positio sancti Thomae non solum inheret dictis Aristotelis, verum etiam Augustini et Boetii. Et, licet Philosophus, 2. *Physicorum*, et 6 et 7. *Ethicorum*, non solum loquatur de principiis universalissimis, nec solum de ultimo fine; tamen ex illa similitudine quam inducit inter finem in agilibus et principium in speculabilibus, potest rationabiliter argui similitudo quam sanctus Thomas inducit, scilicet quod eo modo se habet ultimus finis ad voluntatem, quo modo primum principium ad intellectum, quoad necessario movere; attento quod Philosophus, 4. *Ethicorum*, cap. 4, 2 et 7, sepe dicit quod ultimus finis operabilium propter se appetitur, et omnia alia propter illum appetuntur. Et, 3. *Ethicorum*, dicit, cap. 5, quod *desiderium finis non est spontaneum, sed naturale*; quod maxime oportet intelligi de desiderio finis ultimi, attento quod, in eodem libro cap. 4, dicit quod *per se bonum est simpliciter et secundum veritatem voluntabile, unicuique autem quod videtur*. Et, 7. *Ethicorum*, cap. 8, sic dicit : *In actionibus autem quod cuius gratia principium, quemadmodum in mathematicis suppositiones; neque utique illic ratio eductiva principiorum, neque hic; sed virtus naturalis, vel assuefactiva, ejus quod recte opinari circa principium*. Ex quibus, et pluribus aliis dictis ejus, apparet quod appetitus ultimi finis est ex natura, appetitus autem finis particularis est ex aliquo habitu, vel passione, vel aliquo alio superaddito naturae. Et ulterius, apparet ex dictis quod primum appetibile sic se habet ad appetitum, sicut primum intelligibile ad intellectum. Et ita objectio arguentis non procedit : quia, licet ex illo dicto Philosophi, 2. *Physicorum* (l. c. 89), non habeatur illa maxima sancti Thomae, habetur tamen ex aliis dictis ejusdem, et ex dictis Augustini et Boetii, et ulterius ex ratione naturali, potissime quia ultimus finis est finis per se, sic quod non per aliud, sicut primum principium est per se principium, et non per aliud; non sic est de aliis princi-

(x) cognoscentes. — cogitantes Pr.

(y) cognoscentes. — cogitantes Pr.

(z) necessariae. — necesse Pr.

(a) bonis. — Om. Pr.

(b) per. — Om. Pr.

piis, nec de aliis finibus; et ideo primo principio proportionari debet ultimus finis, non alii.

Ad secundam confirmationem, patet per prædicta: quia ex dictis Philosophi non solum habetur similitudo quam arguens recitat, sed illa in qua sanctus Thomas se fundat; et ideo (α) non est in processu ejus fallacia consequentis. Sed in processu arguentis est ignorantia dictorum Aristotelis, vel inavertentia; hoc attento potissimum, quod Philosophus dicit, in 1. *Politica* (cap. 6), quod finis cujuslibet artis summe et in infinitum desideratur (ζ); ex quo vult concludere quod ille qui desiderat pecuniam ut finem, in infinitum et sine termino desiderat pecuniam. Sic in proposito: dicitur quod non solum finis ultimus secundum veritatem, sed quilibet finis ultimus secundum falsam aestimationem, in infinitum et summe desideratur (γ), non quidem quoad actus exercitium, vel intensionem, sed quoad ejus specificationem, et boni desideranti quantitatem. — Potest etiam dici quod quilibet finis, sive ultimus, sive non ultimus, de per se, et ut finis est, ab eo cui finis est, necessario desideratur quoad specificationem actus; licet per accidens possit non appeti, prout non judicatur nec aestimatur finis; sicut pecunia, inquantum hujusmodi, potest odiri, non autem ut aestimatur finis. Impossibile namque est finem de per se odiri vel respui; licet illud in quo constituitur finis, possit odiri et respui; sed hoc est odire finem de per accidens.

Ad secundum dicitur primo, quod illa ratio quam arguens recitat, bona est; et illam ponit sanctus Thomas in multis locis, ut patet ex superius dictis.

Dicitur secundo, quod reductio arguentis ad oppositum, nihil valet. Cum enim dicit quod in desiderio potius propter sanitatem nihil est immobiliter (β) desideratum, — falsum est. Tum quia in tali desiderio principaliter desideratur ultimus finis et beatitudo, quæ fixe et immobiliter desideratur (α). Tum quia ipsa sanitas, ut aestimatur finis, de per se et immobiliter appetitur. Pro intellectu predictorum sanctus Thomas, presenti distinctione, q. 1, art. 3, in solutione quartæ questionis, sic dicit: « Secundum Philosophum, 7. *Ethicorum* (cap. 8), in ordine appetibilium eo modo se habet finis sicut principium in ordine intelligibilium. Quia autem illud quod est primum in quolibet genere et maximum (ζ), est causa eorum quæ sunt prius, ideo cognitio principii in speculativis est causa cognitionis omnium aliorum; et similiter appetitus finis est causa appetendi omnia alia quæ sunt ad finem. Unde, cum beatitudo sit finis humane nature,

quidquid voluntas appetit facere, ad beatitudinem ordinat. Quod etiam experimento patet. Quicumque enim appetit aliquid, appetit illud inquantum est aestimatum bonum. Per hoc autem quod aliquis habet aliquid quod aestimat bonum, reputat se ut beatitudini propinquiorem: quia additi boni super bonum facit appropinquare bono perfecto, quod est beatitudo. Et ideo quilibet appetitus in beatitudinem ordinatur. » → Hec ille. — Item, ibidem, in solutione sexti argumenti, sic dicit: « Sicut in intelligibilibus non oportet ut omnibus consequentibus demonstrationibus prima principia essentialiter ingrediantur quasi actualiter cogitata, sed virtute tantum, dum demonstratio conficitur ex his quæ per prima principia fidem (α) habent; ita, et quamvis omne desiderium ad beatitudinem referatur, non tamen oportet quod in omni desiderio de beatitudine actualiter cogitetur, sed desiderium beatitudinis est virtute in omnibus aliis desideriis, sicut causa in effectu (β). » — Hec ille. γ. Simile dicit,

1^a 2^a, q. 1, art. 6: « Necesse est, inquit, quod omnia quæ homo appetit, appetat propter ultimum finem. Et hoc apparet duplici ratione. *Primo*, quia quidquid homo appetit, sub ratione boni appetit. Quod quidem, si non appetatur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum: quia semper inclinatio alicujus ordinatur ad consummationem illius; sicut patet tam in his quæ sunt a natura, quam in his quæ sunt ab arte. Et ideo omnis inclinatio perfectionis ordinatur (γ) in perfectionem consummatam (δ), quæ est per ultimum finem. *Secundo*, quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quod causæ secundæ moventes non movent nisi secundum quod moventur a primo motore. Unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis (α). » — Hec ille. — Ex quibus patet quod solutio quam arguens recitat, est sufficiens.

Dicitur tertio, quod improbatio illius solutionis non valet. Unde ad dictum Aristotelis ibidem allegatum, virtualiter respondet sanctus Thomas, 1^a 2^a, ubi supra (q. 1, art. 6), in solutione primæ et secundæ. Arguit enim sic, primo loco. « Ea quæ ad ultimum finem ordinantur, seriosa dicuntur, quasi (ζ) utilia. Sed jocosa a seriis distinguuntur. Ergo ea (α) quæ homo jocose facit, non ordinat in ultimum finem. — Præterea: Philosophus dicit in principio

(α) et ultio. — etc. Pr.

(β) desideratur. — desideretur Pr.

(γ) desideratur. — desideretur Pr.

(δ) immobiliter. — immobilis Pr.

(ε) desideratur. — desideretur Pr.

(ζ) maximum. — maxime Pr.

(α) fidem. — finem Pr.

(β) effectum. — effectum Pr.

(γ) ordinatur. — ordinetur Pr.

(δ) consummatam. — consumptam Pr.

(ε) finis. — Om. Pr.

(ζ) quasi. — quod Pr.

(η) ea. — eam Pr.

Metaphysica (lib. I, cap. 2), quod scientiae speculative propter seipsas queruntur. Nec tamen potest dici quod quolibet earum sit ultimus finis. Ergo non omnia quae homo appetit, appetit propter ultimum finem. » Ecce duo argumenta, primum, et secundum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod actiones ludicae non ordinantur ad aliquem finem extrinsecum ; sed tamen ordinantur ad bonum ipsius ludentis, prout sunt delectantes, vel requiem praestantes. Bonum autem hominis consummatum, est ultimus finis ejus. — Et ad secundum, similiter dicendum quod scientia speculativa, quae appetitur propter se, appetitur ut quoddam bonum speculantis, quod comprehenditur sub bono completo, quod est ultimus finis. » — Haec ille. — Ex quibus patet quomodo intelligi debet dictum Aristotelis, in 1. *Metaphysica* (cap. 2), quod scire appetitur propter se, et non propter aliud : quia scilicet non appetitur propter aliquam utilitatem exteriorem, loquendo de scire speculativo ; cum quo stat quod appetitur propter finem interiorem, qui est perfectum hominis bonum.

Dicitur quarto, quod non solum in animali omnis motus procedit ab aliquo immobili ; immo etiam, in universo, primum movens simpliciter oportet esse immobile, ut probatur, 8. *Physicorum* (l. c. 46). Et similiter, in quolibet ordine moventium et mobilium, primum movens in tali ordine est immobile, illo motu quo movet alia.

Ad tertium dicitur quod ratio ibidem pro conclusione recitata, bona est. Et eam ponit sanctus Thomas in multis locis, praesertim, *de Veritate*, q. 22, art. 2, ubi querit : Utrum omnia appetant ipsum Deum ? Item, 1. et 3. *Contra Gentiles*, in multis capitulis (α) implicite tali utitur medio.

Dicitur secundo, quod prima reductio quam arguens contra praedictam rationem facit, non valet : quia fundatur in illo falso prius negato, scilicet quod notitia veritatis appetatur propter se, et non propter beatitudinem ; hujus enim falsitas superius (α) secundum) est ostensa.

Dicitur tertio, quod secunda reductio non valet : quia, ut prius (ad primum) dictum est, voluntas non solum necessario vult ultimum finem, immo multa alia, quae habent evidentem connexionem ad ipsum.

Dicitur quarto, quod tertia reductio non valet, propter multa. Primo, quia reputat inconveniens illud quod est verum, scilicet quod voluntas naturaliter vel necessario appetat Deum. Hoc enim verum est, secundum sanum intellectum, scilicet quod voluntas non potest de per se odire Deum ; immo, ut sic, naturaliter appetit Deum, quoad specificationem actus. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 22, art. 2, sic dicit : « Omnia naturaliter appe-

tunt Deum implicite, non autem explicite. Ad cujus evidentiam, sciendum est quod secunda causa non potest influere in suum effectum, nisi inquantum recipit virtutem primae causae. Sicut autem influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari. Et ideo, sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis existentem in eo, ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem, prout scilicet est ordinatum in illum, vel habet similitudinem ejus. Et ideo, sicut Deus, propter hoc quod est principium efficiens, agit in omni agente ; ita, propter hoc quod est ultimus finis, appetitur in omni fine. Sed hoc est appetere ipsum Deum implicite : sic enim virtus primae causae est in secunda, ut principium in conclusionibus ; resolvere autem conclusiones in principia, vel secundas causas in primas, est tantum virtutis rationalis ; unde solum rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum per quamdam viam resolutionis deducere, ut sic ipsum explicite appetat. Et sicut in demonstrativis scientiis non recte sumitur conclusio nisi per resolutionem in prima principia, ita appetitus creature rationalis non est rectus nisi per appetitum explicitum ipsius Dei, actu vel habitu. » — Haec ille. — Item, 1 p., q. 60, art. 5, concludit quod « naturali dilectione angelus et homo plus et principalius diligunt Deum quam seipsos ». Item, ibidem, in solutione quarti argumenti, sic dicit : « Deus, secundum quod est universale bonum, a quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque ; inquantum vero est bonum beatificans supernaturaliter omnes supernaturali beatitudine, sic diligitur dilectione charitatis. » — Haec ille. — Secundo deficit illa reductio : quia, posito, vel concesso, quod Deus non necessario diligitur explicite a viatore, sed mere contingenter, secundum aliquam rationem, puta inquantum est principium supernaturalis beatitudinis, vel hujusmodi, reductio facta male sumitur. Deberet enim sic argui : voluntas necessario diligit vel vult illud ejus participatione vult quidquid vult ; sed voluntas participatione Dei vult quidquid vult ; ergo, etc. Et tunc negaretur minor. Unde reductio syllogistica quam facit arguens, est ex quatuor terminis ; et ideo non valet, cum non sit in aliqua figura.

Dicitur quinto, quod reductio quarta non valet. Quia, si aliquid concludat, hoc solum concludere potest, quod voluntas non necessario vult ultimum finem quoad exercitium actus ; quia quoad hoc solum habet contingentem libertatem respectu ultimi finis. Et hoc conceditur, loquendo de viatore, qui non videt Deum per essentiam. Sed non concludit quin necessario velit ultimum finem quoad specificationem actus. Si autem arguens loquatur de fine ultimo clare viso, argumentum non valet, sed est fallacia consequentis, quasi si sic argueretur : volun-

(α) Cfr. praesertim in 1. *Cont. Gent.*, cap. 75 et 80.

tas videntis Deum potest velle experiri suam libertatem; ergo potest velle experiri suam libertatem in suspendendo actum divinae dilectionis; ubi plane est fallacia consequentis. Licet enim voluntas beata (2) videntis Deum possit vel velle experiri suam libertatem, vel ea uti in multis, non tamen circa suspensionem divinae dilectionis. Cujus ratio est: quia illa suspensio non potest ostendi sibi sub ratione boni, sed sub impedimento summi boni. De hoc beatus Thomas, in multis locis, potissime, 3. *Contra Gentiles*, cap. 62, ubi probat quod videntes Deum, in perpetuum eum videbunt. Inter cetera arguit sic: « Impossibile est quod aliquis a bono quo fruitur velit discedere, nisi propter aliquod malum quod in fruitione illius boni aestimatur, saltem propter hoc quod aestimatur impedimentum majoris boni: sicut enim nihil appetitur nisi sub ratione boni, ita nihil fugitur nisi sub ratione mali. Sed in fruitione illius visionis non potest esse aliquod malum, cum sit optimum ad quod creatura intellectualis pervenire potest; neque etiam potest esse quod ab eo qui illa fruitur visione, aestimetur in ea esse aliquod malum, vel aliquid ea melius, cum visio illius summae veritatis omnem falsam estimationem excludat. Impossibile est ergo quod substantia intellectualis quae Deum videt, unquam illa visione carere velit. » — Haec ille. — Item, *de Veritate*, q. 24, art. 8, arguit sic, secundo loco: « In potestate liberi arbitrii est uti gratia vel non uti; nam liberum arbitrium a gratia cogi non potest. Sed si liberum arbitrium gratia superinfusa non utatur, decedit in malum. Ergo nulla gratia superveniens potest liberum arbitrium confirmare in bono. » Ecce argumentum. Sequitur responsio: « Dicendum, inquit, quod in potestate liberi arbitrii est non uti habitu, cum hoc ipsum quod est non uti habitu, potest sibi proponi sub specie boni; quod de gratia in beatis accidere non potest. » — Haec ille. — Similia ponit, 1 p., q. 62, art. 8, ubi querit: Utrum angelus beatus peccare possit?

Ad quartum dicitur primo, quod ratio illa quae ibidem recitatur, bona est, ut patet in probatione conclusionis. — Dicitur secundo, quod prima reductio contra hanc ibidem facta, non valet: quia minor ibidem assumpta falsa est, ut patet ex precedentibus; voluntas enim nihil vult nisi ultimum finem, vel aliquid aliud propter ipsum. Quod autem objicitur de appetitu scientiae, supra solutum est (ad secundum). — Dicitur tertio, quod secunda reductio concludit quod viator non necessario vult ultimum finem quoad exercitium actus, quia illa suspensio actus intellectus de fine ultimo considerantis potest sibi proponi sub specie boni; et hoc conceditur. Sed non concludit hoc de vidente divinam essen-

tiam, et beato. Unde non valet, ut dictum est frequenter.

Ad quintum dicitur primo, quod ratio ibidem recitata bona est; dum tamen necessitas de qua fit sermo, sane intelligatur, scilicet quoad specificationem actus, non autem quoad exercitium. — Dicitur secundo, quod reductio ibidem facta non valet: quia, licet aliquis posset appetere *non esse* de per accidens, et *non vivere*, semper tamen cum hoc appetit per se *esse* et *vivere* et *intelligere*. De hoc sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 50, q. 2, art. 4, in solutione tertiae quaestionculae. Item, dist. 49, q. 1, art. 3, q^{da} 4, arguit sic, quarto loco: « Mors nullo modo potest ad beatitudinem ordinari, nisi forte sub spe vitae consequendae post mortem; quia beatitudo non nisi viventis est. Sed quidam mortem seipsos pati voluerunt, vel a seipsis, vel ab aliis, sub nulla spe futurae vitae. Ergo non omne quod quis vult, propter beatitudinem vult. » Ecce argumentum. Sequitur responsio: « Dicendum, inquit, quod aliqui sine spe futurae vitae morti se exposuerunt dupliciter. Uno modo, propter operationem virtutis; sicut illi qui ut salvaretur patria, vel ut aliqua inhonesta vitarent, mortem sustinere praelegerunt. Et hoc quidem in beatitudinem ordinabant, secundum eorum estimationem: non quidem consequendam post mortem, sed in ipso opere tunc consequendam; quia facere perfectum opus virtutis, quod erat in sustinendo mortem, erat ab eis maxime desideratum, in quo beatitudinem ponebant. Alio modo, propter tedium miseriae quam sustinebant, quam per mortem vitare se aestimabant. Vitare autem miseriam et appetere beatitudinem in idem coincidunt. Et ideo constat quod desiderium eorum qui mortem sustinere voluerunt, ad beatitudinem ordinabatur (2). » — Haec ille. — Ex quibus apparet quod in quolibet appetitu voluntatis appetitur beatitudo implicite, et similiter *esse* et *vivere*, sine quibus beatitudo esse non potest; licet *non esse* de per accidens appetere possit. Sed hoc totum est ex naturali amore essendi. Omne siquidem odium causatur radicaliter ex aliquo amore, ut ostendit sanctus Thomas, 1^a 2^a, q. 29, art. 2, et art. 4, in solutione secundi, ubi dicit sic: « Nullus vult sibi malum, nec facit, nisi inquantum apprehendit illud sub ratione boni; nam et illi qui interimunt seipsos, hoc ipsum quod est mori, apprehendunt sub ratione boni, inquantum est terminativum alienius miseriae vel doloris. » — Haec ille.

Ad sextum dicitur quod ratio ibidem recitata, bona est, sane intellecta. Et illam ponit beatus Thomas, in presenti distinctione, q. 1, art. 3. — Dicitur secundo, quod reductio contra illam rationem facta non valet: quia assumit manifeste falsum, sci-

(2) *inter*. — Ad Pr.(2) *ordinabatur*. — *ordinatur* Pr.

licet quod omnes homines velint vile emere, et care vendere, sicut patet per Augustinum, ubi recitatur, scilicet 13. *de Trinitate*, cap. 3, ubi sic dicit: *Scio ipse hominem, cum venalis ceder fuisset ei oblatus, pretiumque ejus ignarum, et ideo quiddam exiguum poscentem cerneret (x) venditorem, justum pretium quod multo amplius erat, nec opinanti dedisse. Quid si etiam sit quisquam tanta nequitia possessus, ut vili vendat quæ dimiserunt patentes, et care emat quæ consumunt libidines? Non est, ut opinor, incredibilis ista luxuries; et si querantur tales (6), reperiantur, aut etiam non quasi fortassis occurrant, qui nequitia majore quam theatrica, propositioni vel pronuntiationi theatricæ insultent, magno pretio stupra emendo, parvo autem rura vendendo. Largitionis etiam gratia novimus quosdam emisse frumenta carius, et vilius vendidisse suis civibus. Illud etiam quod vetus poeta dixit Ennius, « omnes mortales sese laudari exoptant, » profecto de seipso et de his quos expertus fuerat, coniecit in aliis, et videtur pronuntiasse omnium hominum voluntates. — Hæc Augustinus, in forma.*

Ad septimum patet responsio per ea quæ dicta sunt ad tertium et quartum. Concludit enim quoddam verum, sed nihil contra intellectum conclusionis.

Ad octavum dicitur primo, quod illam rationem non reperio explicite in dictis sancti Thomæ. Potest tamen elici ex dictis ejus: quia, secundum eum, voluntas necessario vult utrumque, scilicet beatitudinem in communi conceptam in via, et Deum clare visum in patria; sed magis necessario Deum clare visum, quia illum necessario vult duplici modo, scilicet quoad specificationem actus, inquantum non potest eum nolle vel respuere vel odire, et quoad exercitium actus, inquantum non potest suspendere actum volitionis circa Deum; secus est de beatitudine in communi ratione apprehensa in via, ut saepius fuit recitatum. Et quod Deum clare visum necessario voluntas velit, in multis locis ostendit sanctus Thomas, potissime, 1 p., q. 60, art. 5, in solutione quinti argumenti, ubi sic dicit: « Cum in Deo sit idem ejus substantia et bonum commune, omnes qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis moveantur in ipsam Dei essentiam, prout est ab aliis distincta, et secundum quod est quoddam commune bonum. Et quia, inquantum est commune bonum, naturaliter amatur ab omnibus, quicumque videt eum per essentiam, impossibile est quin eum diligat. Sed illi qui non vident essentiam ejus, cognoscunt eum per aliquos particulares effectus, qui interdum eorum voluntati contrariantur; et sic hoc modo dicuntur odio habere Deum; cum

tamen, inquantum est bonum commune omnium, unumquodque naturaliter plus diligit Deum quam seipsum. » — Hæc ille. — Simile dicit, 2^a 2^a, q. 34, art. 1; et 4. *Sentent.*, dist. 48, q. 1, art. 3 (ad 2^{am}). *De Veritate*, q. 22, art. 2, in solutione tertii: « Deus, inquit, potest dupliciter considerari: scilicet vel in se, vel in suis effectibus. In se quidem, cum sit ipsa essentia bonitatis, non potest non diligi; unde ab omnibus videntibus eum per essentiam diligitur; et ibi, quantum quis cognoscit, tantum diligit. Sed in aliquibus effectibus suis, inquantum sunt contrarii voluntati, sicut sunt pœne illate, vel præcepta quæ gravia videntur, ipse Deus refugitur, et quodammodo odio habetur. Et tamen oportet quod illi qui eum quantum ad aliquos effectus odiant, in aliis effectibus eum diligant: sicut scilicet ipsi demones, secundum Dionysium, 4 cap. *de Divinis Nominibus*, appetunt esse et vivere naturaliter, et in hoc ipsum Deum appetunt et diligunt. » — Hæc ille. — Et similia dicit in multis locis.

Dicitur secundo, quod reductio facta contra illam rationem non valet: quia supponit falsum, scilicet quod de mente sancti Thomæ sit quod Deus apprehensus ut summum bonum possit respui, vel odiri; hoc enim falsum est, ut patet per prædicta. Deus enim apprehensus sub ratione summi boni (x), vel prout principium omnis boni naturæ vel gratiæ, necessario diligitur, quoad specificationem actus; sed quia in via non semper actualiter apprehenditur sub tali ratione, sed potius ut prohibitor et punitor culparum, vel sub alia ratione impertinente ad rationem summi boni, ideo in via potest non diligi, vel odiri, aut respui, quoad illas rationes.

Ad nonum patet per prædicta. Ratio enim ibidem adducta, est (6) sufficiens; et ejus impugnatio non valet. Dicitur enim quod, stante illa æstimatione quod in Deo est ratio omnis boni et carentia omnis mali, voluntas necessario appetit Deum sub illa ratione. Cum autem arguens infert quod nullus poterit peccare, nisi prius fiat hæreticus; — dicitur quod ista consequentia est derisibilis. Tum quia multi possunt peccare mortaliter, fruendo creaturis, nihil actualiter cogitando de Deo, nec de ejus bonitate aut malitia; et sic non oportet eos erronee judicare circa Deum, nec effici hæreticos. Tum quia, dato quod ille qui peccat actualiter cogitet de Deo, non oportet quod judicet eum carere aliquo bono in se, vel habere aliquod malum in se; sed sufficit quod apprehendat eum, ut auctorem (γ) effectuum sibi displicibilium, et sic avertatur ab eo, vel odiat eum; et sic non oportet quod erronee circa fidem judicet de Deo. Tum quia, dato quod aliquis peccator erronee judicet de Deo, puta Deum esse injustum prohibito-

(x) *cerneret*. — *cernunt* Pr.

(6) *et*. — *Ad*. Pr.

(x) *boni*. — *Om*. Pr.

(6) *est*. — *Om*. Pr.

(γ) *auctorem*. — *actorem* Pr.

rem et punitorem peccatorum, vel injustum flagellatorem hominum in corpore vel in bonis, iste error in particulari non constituit haeticum, potissime si talis error proveniat ex aliqua passione irae, vel tristitiae, vel huiusmodi; ad haesim enim proprie dictam requiritur perversum iudicium ex electione procedens, et pertinax adhaesio ad illud, ut ostendit sanctus Thomas, 2^a 2^e, q. 11, art. 2 (ad 3^{um}). — Dicitur ulterius, quod, licet illa aestimatio de qua loquitur arguens, maneat, in quolibet fidei, habitu, non tamen semper manet actu; et, in eius absentia, voluntas potest averti a Deo privative, vel contrarie, sine quacunque haesi. — Ulterius, dicitur quod non quolibet dilectio, vel appetitus, aut volitio Dei excludit peccatum mortale, sicut patet ex dictis; nam demones, et damnati, et ipsi qui odium Deum, diligunt eum; sed sola dilectio charitatis, qua inicitur (x) spiritualis amicitia cum Deo, et quae (y) hominis voluntatem divinae totaliter subiecit voluntati, excludit peccatum mortale. Patet ergo, ex praedictis, quod consequentia in qua se fundat arguens, penitus nihil valet: tum quia illa aestimatio de qua loquitur, non semper actu manet in quolibet fidei; tum quia non omnis dilectio Dei repugnat peccato mortali; tum quia non omnis peccans mortaliter false iudicat circa credenda; tum quia non omnis false iudicans circa credenda, est haeticus.

Ad decimum dicitur primo, quod illam rationem non legi explicite in sancto Thoma; licet implicite contineatur, et elici possit ex dictis eius. Dicit enim, 1^a p., q. 82, art. 2, in solutione secundi argumenti: « Movens tunc ex necessitate causal motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota possibilitas mobilis subdatur moventi. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subiecit tota eius possibilitas alicui particulari bono; et ideo non ex necessitate movetur ab illo. » — Haec ille. — Item, 2^a 2^e, q. 24, art. 11, ubi querit, Utrum charitas semel habita possit amitti, sic dicit: « De ratione formae est quod sit in subjecto amissibiliter, quando non replet totam potentialitatem materiae: sicut patet in formis generabilium et corruptibilium (y), quia materia eorum sic recipit unam formam quod remanet in ea potentia ad aliam formam, quasi non repleta tota potentialitate materiae per unam formam; et ideo una forma potest amitti per acceptionem alterius. Sed forma coelestis corporis, quia replet totam materiae potentialitatem, ita quod non remanet in ea potentia ad aliam formam, inamissibiliter inest. Sic ergo charitas patriae, quia replet totam potentialitatem rationalis mentis, inquantum scilicet omnis motus actualis eius fertur in Deum, inamissibiliter habetur. Charitas autem viae non sic

replet potentialitatem sui subjecti, quia non semper actu fertur in Deum; unde quando actu non fertur in Deum, potest aliquid occurrere per quod charitas amittatur. » — Haec ille. — Similia dicit in questionibus de Virtutibus (de Charitate, art. 12), ubi querit: Utrum charitas semel habita possit amitti?

Dicitur secundo, quod reductio contra illam rationem non valet; quia minor ibidem assumpta, falsa est. Nec valet eius prima probatio. Dicitur enim quod dilectio Dei in patria sic dicitur replere totam potentiam, non quin permittat et compatiatur secum alium actum voluntatis, sed ideo quia omnis alius actus voluntatis regulatur per eam. Unde beatus Thomas, de Virtutibus, ubi supra (de Charitate, art. 12), sic dicit: « Charitas implet potentialitatem sui subjecti, secundum quod suum subjectum reducit in actum dilectionis. Et ideo, in patria, ubi semper in actu charitas diligit Deum ex toto corde suo, et nihil aliud diligit nisi actualiter referendo in Deum, charitas inamissibiliter habetur. Sed, in statu viae, charitas non implet totam potentialitatem animae, quae non semper actualiter movetur in Deum, omnia in ipsum actuali intentione referens. Et ideo charitas viatorum amissibiliter habetur, quantum est ex parte subjecti. » — Haec ille. — Similiter dicit, 1^a p., q. 62, art. 8, ubi querit: Utrum angelus beatus possit peccare? Ait enim sic: « Hoc modo se habet videns Deum ad ipsum Deum, sicut quicumque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem quod aliquis quodcumque velit et operetur, nisi attendens ad bonum; vel quod velit divertere a bono, inquantum huiusmodi. Beatus ergo non potest velle, vel agere, nisi attendens ad Deum. Sic autem volens, vel agens, non potest peccare. » — Haec ille. — Item, ibidem, in solutione secundi, sic dicit: « Voluntas angeli beati se habet ad opposita, quantum ad multa facienda vel non facienda. Sed quantum ad ipsum Deum, quem videt esse essentiam bonitatis, non se habet ad opposita; sed ad ipsum omnia dirigit, quodcumque oppositorum eligat; quod sine peccato est. » — Haec ille. — Similiter, secunda probatio non valet. Quia, licet voluntas videntis Deum, sit in potentia ad multa objecta, tamen in omnibus vult Deum, et Deus est ratio volendi omnia alia. Nec oppositum potest contingere: cum omnia alia objecta referantur actualiter in Deum sicut in finem, ut dictum est; finis autem est ratio volendi illud quod est ad finem. De hoc sanctus Thomas, de Veritate, q. 24, art. 8: « Videntes Deum per essentiam, cognoscent ipsum Deum esse finem maxime amandum; cognoscent etiam omnia quae ei uniunt, vel quae ab eo disjungunt, in particulari, cognoscentes Deum non solum in se, sed prout est ratio aliorum; et ex hac cognitionis claritate in tantum mens roborabitur, quod in inferioribus viribus nullus motus insurgere poterit, nisi secundum regulam

(x) inicitur. — inmittitur Pr.

(y) quum. — qui Pr.

(y) et corruptibilium. — Om. Pr.

rationis. Unde, sicut immutabiliter bonum in generali appetimus, ita immutabiliter in particulari bonum divinum appetunt mentes beatorum. » — Haec ille. — De hoc etiam satis dictum est supra (ad 3^m).

Dicitur tertio, quod suspendere actum dilectionis Dei ad experiendum propriam libertatem, non potest apparere bonum videnti Deum per essentiam, ut supra (ad 3^m) dictum fuit; et ideo non potest esse volitum a vidente Deum, loquendo de potentia Dei ordinata. Secus forte posset contingere de potentia Dei absoluta. Et secundum hanc distinctionem intelligo omnia supradicta.

Dicitur quarto, quod, iudicato per intellectum quod Deus sit summum hominis bonum, necessarium est, necessitate suppositionis, quod voluntas velit Deum, stante actuali assensu premissarum, de quibus arguens loquitur. Non tamen sequitur nec concluditur quod voluntas necessario velit Deum, necessitate absoluta: nec quoad exercitum actus, quia talis assensus non semper est in intellectu; nec quoad specificationem actus, quin scilicet voluntas possit resilire a Deo secundum aliquam conditionem considerato; quia semper in tali syllogismo, licet assensus majoris sit necessarius, tamen semper in via assensus minoris est contingens et mobilis et non necessarius (puta quod Deus sit summum hominis bonum, aut quod ejus visio vel fructio sit homini possibilis simpliciter aut in aliquo casu); et ideo assensus conclusionis semper est non necessarius in via; et pariformiter, dilectio Dei consequens illum syllogismum non est necessaria simpliciter, nec absolute, sed modo superius saepe dicto.

Dicitur quinto, quod connexio materialis objecti, scilicet Dei, cum objecto formali, scilicet beatitudine, quamdiu sumus in via, contingenter creditur esse possibilis per intellectum, cum nullam super hoc habeat evidentiam, sed solum assensum fidei; et consequenter talis connexio, vel tale connexum, contingenter desideratur, speratur et amatur; nec est ibi aliqua necessitas in intellectu aut voluntate, nisi ex suppositione.

Sed contra aliqua praedicta arguit Scotus (1. *Sentent.*, dist. 1, q. 4) (x), probando quod, fine ultimo clare viso in patria, voluntas non de necessitate fruatur, etiam si fuerit (z) elevata per habitum charitatis. *Primo*. Quia una potentia non habet nisi unum modum agendi: nam, si haberet plures, jam non esset una. Sed voluntas est una simplex potentia, cujus modus est agere libere et contingenter. Igitur respectu cujuscunque aget contingenter, et non de necessitate; et, per consequens, respectu finis etiam clare apprehensi in patria. — *Secundo*.

Quia necessitas agendi non potest esse nisi per aliquid intrinsecum principio activo. Sed objectum clare visum non est aliquid intrinsecum voluntati. Ergo non dabit voluntati ut de necessitate feratur in ipsum. — *Tertio*. Quia diversa approximatio passi ad agens non causat aliquam necessitatem, sed tantummodo intensiorem actionem: sicut patet de calido respectu calefactibilis plus vel minus approximati. Sed praesentia finis clare visi non videtur esse nisi major approximatio ad voluntatem: cum enim apprehenderetur (x) in universali et obscure, quasi videbatur distare; cum autem clare et in particulari, videtur esse approximatum. Ergo per istam visionem non inferitur necessitas volenti, sed oritur gradus intensior voluntatis in eo. — *Quarto*. Si voluntas necessario vult finem sic apprehensum: aut ad istum necessarium volitionis actum movet finis, aut potentia, aut utrumque. Si finis, patet quod non est necessitas; quia Deus ad nullum actum creatum necessario movet. Si potentia, patet quod nulla erit necessitas, si agens sit contingens. Si utrumque, patet per idem: quoniam utrumque contingens est in movendo. Ergo idem quod prius. — *Quinto*. Quia quando principium elicitivum non necessario elicit, habens illud non necessario agit. Sed eadem charitas potest esse in voluntate, Deo clare viso, et non viso: sicut patet in raptu Pauli; non enim habuit aliam charitatem in raptu, et aliam post raptum; et tamen post raptum non necessario eliciebat actum. Ergo nec voluntas habens charitatem, de necessitate diligit Deum clare visum. — *Sexto*. Quia habitus non mutat potentiam, nec modum agendi ipsius. Sed voluntas agit libere et contingenter. Ergo, quantumcumque elevetur in patria, adhuc aget contingenter et libere; non ergo de necessitate fruatur. » — Haec Scotus. — Et videtur esse contra multa dicta in solutionibus argumentorum praecedentium.

Ad omnia ista respondet Aureolus (1. *Sentent.*, dist. 1, q. 3, art. 2). *Ad primum* dicit quod « ista ratio potest reduci in oppositum sic: Unius potentiae est unus modus agendi, puta immobiliter, vel contingenter. Sed divina voluntas una est. Ergo, si movetur respectu creaturarum contingenter, et respectu suae bonitatis movebitur contingenter; vel, si necessario et immobiliter respectu sui, et eodem modo respectu creaturarum; cujus oppositum ipsi dicunt. Natura etiam (z) est una et eadem potentia, et tamen quandoque movetur contingenter, et quandoque necessario; sicut patet quod senes aliquando non canescunt. Oritur autem ista diversitas ex varietate materiae. Ergo et secundum varietatem objectorum non est inconveniens quod in objectum voluntas moveatur quandoque necessario, quandoque contingenter. Unde contingencia et necessitas

(x) Haec argumenta Auctor refert prout reperiuntur apud Aureolum, 1. *Sentent.*, dist. 1, q. 3.

(z) fuerit. — fruatur Pr.

(x) apprehenderetur. — apprehenderet Pr.

(z) Natura etiam. — Nam divina voluntas Pr.

non variant potentiam, quia non insunt sibi absolute, sed in ordine ad objecta; sicut patet de intellectu, qui respectu principiorum immutabiliter verum dicit, respectu vero conclusionum potest verum et falsum dicere contingenter. » — *Ad secundum* dicit quod « illa ratio ex eodem videtur deficere. Necessitas enim agendi non inest principio activo per aliquod intrinsecum tantum; sed potest consurgere ex comparatione materie ad objectum, et ex concursu amborum. » — *Ad tertium* dicit quod « potest reduci in oppositum sic: Diversa approximatō non facit variationem nisi secundum magis et minus, secundum eos. Sed ultimus finis clare visus in patria, et cognitus confuse in via, non differt nisi secundum diversam approximationem, secundum eos. Ergo dilectio vie et dilectio patrie non differunt nisi secundum magis et minus; cuius oppositum ipsi dicunt. Sequeretur enim quod si una esset beatifica, et reliqua ». — *Ad quartum* dicit quod « reducitur in oppositum sicut precedens: necessitas enim ibi oritur non ex fine tantum, neque ex potentia tantum, sed ex potentia respectu talis objecti. » — *Ad quintum* dicit quod « potest reduci in oppositum sic: Stante eodem principio elicitive, stat eadem necessitas, secundum eos, et, secundum veritatem, si propositio illa vera est, quod, si stat idem habitus, et idem modus ipsius. Sed eadem est charitas vie et patrie. Ergo, si charitas patrie est principium elicitivum actus beatifici, eodem modo erit in via; quod non sequitur, ut apparet. Consimiliter ergo (α), Paulo existente in raptu, voluntas charitate elevata poterat Deum immutabiliter diligere; et tamen, ante vel (β) post raptum, contingenter, per eundem habitum charitatis. » — *Ad sextum* dicit quod « potest reduci in oppositum sic: Habitus non immutat potentiam, nec modum agendi. Sed per hoc quod movetur immutabiliter, non tollitur nec mutatur libertas voluntatis, quæ est proprius modus (γ) voluntatis; sicut patet in Deo, qui libere et tamen immutabiliter firmatur in suam bonitatem. Ergo potest poni habitus in voluntate, vel objectum, a quibus habebit immutabilitatem. » — Hæc Aureolus, in forma, et satis conformiter sancto Thomæ quoad tria. Primum est, quod non est inconveniens unam potentiam volitivam velle aliquid necessario, et aliquid non necessario, sed contingenter. Secundum est, quod aliqua potentia volitiva respectu ejusdem objecti agit necessario et libere; et quod non omnis necessitas repugnat libertati, sed aliqua sic, et aliqua non. Tertium est, quod non est inconveniens potentiam volitivam per aliquem habitum superadditum necessitari et immobilitari ad volendum aliquid vel nolendum.

(α) ergo. — Om. Pr.

(β) ante vel. — Om. Pr.

(γ) modus. — motus Pr.

De primo sunt multa prius dicta; sed adhuc ex abundanti recito dictum sancti Thomæ, *de Veritate*, q. 23, art. 4, ubi sic dicit: « Cujuslibet voluntatis est duplex volitum: unum quidem principale, et aliud quasi secundarium (α). Principale (β) est in quod voluntas fertur secundum suam naturam, eo quod et ipsa voluntas natura quedam est, et naturalem ordinem ad aliquid habet. Hoc (γ) autem est quod voluntas naturaliter vult; sicut humana voluntas naturaliter appetit beatitudinem. Et respectu hujus voliti voluntas necessitatem habet, cum in ipsum tendat per modum nature: non enim potest homo velle non esse beatus, aut esse miser. Secundaria vero volita, sunt quæ ad hoc principale volitum ordinantur sicut in finem. Et ad hæc duo volita hoc modo se habet voluntas diversimode, sicut intellectus ad principia quæ naturaliter novit, et ad conclusiones quas ex eis elicit. Voluntas ergo divina habet (δ) pro principali volito id quod naturaliter vult, et quod est quasi finis voluntatis suæ, id est (ε), ipsa sua bonitas, propter quam vult quidquid aliud a se vult. Respectu ergo illius principalis voliti, quod est sua bonitas, voluntas divina necessitatem habet, non quidem coactionis, sed naturalis ordinis, qui libertati non repugnat, secundum Augustinum, 5. *de Civitate Dei* (cap. 10): non enim potest Deus se non velle esse bonum (ζ), et per consequens se non esse intelligentem, vel potentem, vel quodcumque eorum quæ ratio ejus bonitatis includit. Sed respectu nullius alterius voliti necessitatem habet, etc. » — Hæc ille. — Simile dicit, 1 p., q. 49, art. 3; et multis aliis superius recitatis.

Pro secundo puncto, sanctus Thomas dicit in multis locis, quod libertas et naturalis necessitas non repugnant, sicut patet ex statim allegatis. Item, *de Veritate*, q. 22, art. 5, in solutione argumentorum ad oppositum questionis, sic dicit, in solutione tertii: « Libertas, secundum Augustinum, opponitur necessitati coactionis, non autem necessitati naturalis inclinationis. » Simile dicit, q. 24, art. 8, in solutione quinti. Item, 1 p., q. 82, art. 1, in solutione primi, sic dicit: « Necessitas naturalis non aufert libertatem voluntatis, ut Augustinus dicit, 5. *de Civitate Dei* (cap. 10). » Item, *de Veritate*, q. 24, art. 1, in solutione vigesimi argumenti, sic dicit: « Cum electio sit quoddam judicium de agendis, vel judicium consequatur, de hoc potest esse electio quod sub judicio nostro cadit. Judicium autem in agendis sumitur ex fine, sicut de conclusionibus ex principiis. Unde, sicut de primis prin-

(α) a verbo unum usque ad secundarium, om. Pr.

(β) Principale. — Primum Pr.

(γ) Hoc. — Hic. Pr.

(δ) habet. — Om. Pr.

(ε) id est. — est Pr.

(ζ) bonum. — beatum Pr.

cipiis non judicamus ea examinando, sed naturaliter eis assentimus, et secundum ea omnia alia examinamus; ita in appetibilibus, de fine ultimo non judicamus iudicio discussionis vel examinationis; sed naturaliter approbamus; propter quod etiam de eo non est electio, sed voluntas. Habemus ergo respectu ejus liberam voluntatem, cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet, secundum Augustinum, 5. *de Civitate Dei* (cap. 10); non autem liberum arbitrium, proprie loquendo, cum non cadat sub electione. » — Hæc ille.

Pro tertio puncto, sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 22, art. 8, sic dicit: « Deus immutat voluntatem dupliciter. Uno modo, movendo tantum, quando scilicet movet voluntatem ad aliquid volendum, sine hoc quod imprimat voluntati aliquam formam; sicut sine appositione alicujus habitus quandoque facit (α) ut homo velit hoc quod prius non volebat. Alio modo, imprimendo aliquam formam in ipsam voluntatem: sicut enim ex ipsa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum; ita ex aliquo superaddito, sicut est gratia, vel virtus, inclinatur ulterius anima ad volendum aliquid, ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione. Sed hæc quidem inclinatio superaddita quandoque est perfecta, quandoque imperfecta. Quando quidem est perfecta, ita facit naturalem inclinationem in id ad quod determinat, sicut per naturam de necessitate inclinatur voluntas in appetendo finem; sicut contingit in beatis, in quibus charitas perfecta inclinatur voluntatem, non solum quantum ad finem ultimum, sed etiam quantum ad ea quæ sunt ad finem. Aliquando vero forma superaddita non est usquequaque perfecta, sicut in viatoribus; et tunc ex forma superaddita voluntas inclinatur quidem, sed non de necessitate. » — Hæc ille. — Ex quibus patet responsio ad omnia supradicta.

Sed contra prædicta potest instari, probando quod in dictis sancti Thomæ sit duplex contradictio. *Prima*, quia, ut supra allegatum fuit, ipse dicit, *de Veritate*, q. 22, art. 6, quod ideo voluntas dicitur libera, quia non habet necessitatem. Ex quo videtur sensisse quod necessitas libertati repugnat; cujus oppositum dicit in aliis locis ultimo recitatis. — *Secunda* contradictio videtur in ejus dictis: quia, in prædicta quæstione et articulo, dicit quod voluntas respectu cujuslibet objecti, et pro quocumque statu nature, non necessario elicit actum volendi. Ex quo videtur quod voluntas in patria non necessario elicit actum volendi, etiam respectu Dei clare visi.

Ad primum istorum, dicitur quod necessitas repugnat libertati voluntatis, prout voluntas consideratur ut voluntas elicitiva, et ut liberum arbi-

trium; non autem prout consideratur ut natura determinata naturaliter ad unum objectum, modo sæpius exposito. — *Ad secundum*, dicitur quod voluntas, pro statu patrie, respectu cujuslibet objecti, potest actum aliquem elicere et non elicere, puta actum non beatificum, nec pertinentem de per se ad beatitudinem. Cum quo stat quod actum beatificæ fruitionis necessario elicit, necessitate suppositionis, scilicet stante clara Dei visione, et iudicio practico quod illud objectum est sibi summe conveniens. Et hoc intellige de potentia Dei ordinata; quia forte, de potentia Dei absoluta, visio illa esse posset in intellectu, non existente fruitione vel delectatione in voluntate. — Rationem predictorum assignat in suo simili sanctus Thomas, in *de Virtutibus*, q. 25 (*de Charitate*, art. 12), dicens: « Habitus virtutis inclinatur hominem ad recte agendum, secundum quod per ipsum homo habet rectam estimationem de fine; quia, ut dicitur, 3. *Ethicorum* (cap. 5), *qualis est unusquisque, talis finis videtur ei*. Sicut enim gustus judicat de sapore secundum quod est affectus aliqua bona vel mala dispositione, ita illud quod est conveniens homini secundum habituales dispositiones sibi inhaerentes, aestimatur ab eo ut bonum, quod autem ab hoc discordat, aestimatur ut malum et repugnans; unde et Apostolus dicit, 1. *Corinth.* 2 (v. 14), quod *animalis homo non percipit ea quæ sunt Spiritus Dei*. Contingit tamen quandoque quod illud quod videtur alicui secundum inclinationem habitus, non videatur ei bonum propter aliquid aliud: sicut luxurioso, secundum inclinationem proprii habitus, videtur bonum delectatio carnalis; sed, secundum rationis deliberationem, vel auctoritatem Scripture, videtur ei contrarium; et ideo habens habitum luxuriæ, ex hac estimatione contra habitum quandoque agit. Et similiter habens habitum virtutis, quandoque agit contra inclinationem proprii habitus, secundum quod aliquid ei aliter videtur secundum aliquem alium modum, puta per passionem, vel aliquam aliam surreptionem vel seductionem. Tunc ergo contra habitum charitatis nullus agere poterit, quando nullam habere poterit aliam estimationem de fine et objecto charitatis, quam secundum inclinationem charitatis. Hoc autem erit in patria, ubi (α) Dei essentia videbitur, quæ est essentia ipsa bonitatis. Unde, sicut nunc nullus potest aliquid velle nisi sub communi ratione boni, nec bonum sub ratione boni potest non amari; ita et tunc hoc bonum quod est Deus, nullus poterit non amare. Et, propter hoc, nullus videns Deum per essentiam, potest contra charitatem agere. » — Hæc ille. — Similia dicit in 2^a 2^æ, q. 24, art. 11; et multis aliis locis. Ex quibus potest argui quod, sicut videns divinam essentiam non potest velle vel

(α) quandoque facit. — Om. Pr.

(α) ubi. — veri Pr.

agere contra charitatem, pro tanto quia illud *agere* vel *velle* non potest sibi proponi practice sub ratione boni; sic, in proposito, dicitur quod videns Deum non potest suspendere actum volitionis circa Deum sibi practice evidenter ostensum, quia talis suspensio non potest sibi proponi practice sub ratione boni, aut volibilis, aut prosequibilis. Et istud confert ad intelligentiam omnium predictorum.

Ad argumentum principale in principio (2) obiectum, respondet sanctus Thomas, presenti distinctione, q. 1, art. 3, q^a 1, in solutione primi, dicens: « Sicut visibile est duplex, scilicet per se, sicut color, et per accidens, sicut homo; ita etiam appetibile, etc., » sicut supra recitatum fuit, in solutione argumentorum Scoti (6).

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

QUÆSTIO IV.

UTRUM INTELLECTUS CREATUS EX SOLIS NATURALIBUS POSSIT PERTINGERE AD VIDENDUM DEUM PER ESSENTIAM.

ULTERIUS, circa eandem quadragesimanonam distinctionem, queritur: Utrum intellectus creatus ex solis naturalibus possit pertingere ad videndum Deum per essentiam.

Et arguitur quod sic. Quia dicitur, in 3. *de Anima* (l. c. 3), *sicut se habet visus ad visibile, ita se habet intellectus ad intelligibile*. Sed visus non impeditur a visione alicujus nisi aliquo quatuor (7) modorum. Uno modo, propter corruptionem visus, sicut quando est aliqua macula in pupilla; quod non potest dici de intellectu angelico, etiam in statu naturalium, quia angeli sunt specula munda et clarissima, ut dicit Dionysius, cap. 4 *de Divinis Nominibus*. Alio modo, propter absentiam visibilis; nec hoc potest dici in proposito, quia Deus est presens omni intellectui, quia omnia implet. Tertio modo, ex hoc quod visibile non est visibile in actu, sicut colores in tenebris (non enim fiunt visibiles actu, nisi per lucem); quod etiam in proposito dici non potest, quia ipse Deus per seipsum est visibilis, cum sit lux intelligibilis, ut patet, Johan. 1. Quarto modo, propter excellentiam objecti

quod corrumpit sensum (2); nec hoc in proposito locum habet; excellentia enim intelligibilis non corrumpit intellectum (6), sicut excellentie sensibilibus corrumpunt sensum (7), ut dicitur, 3. *de Anima* (l. c. 7). Ergo nihil impedit quin intellectus creatus ex propriis naturalibus Deum videre possit per essentiam.

In oppositum arguitur. Quia, *Romanor.* 6 (v. 23), dicitur: *Gratia Dei vita æterna*. Sed videre Deum per essentiam, est vita æterna, secundum illud Johannis 17 (v. 3): *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te*, etc. Ergo videre Deum per essentiam convenit intellectui creato per gratiam, et non per naturam.

In hac questione sunt tres articuli. In primo ponuntur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio: Quod impossibile est quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia sola Dei essentiam videat (2).

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 12, art. 4, ubi sic dicit: « Impossibile est quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia sola Dei essentiam videat. Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum sue nature. Si ergo modus essendi alicujus rei cognite excedat modum nature cognoscentis, oportet quod cognitio illius sit supra naturam illius cognoscentis. Est autem multiplex modus essendi rerum. Quædam enim sunt, quorum natura non habet esse nisi in hac materia individuali; et hujusmodi sunt omnia corporalia. Quædam vero sunt, quorum nature sunt per se subsistentes; non in materia aliqua, quæ tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes; et hujusmodi sunt substantie incorporeæ, quas angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est ut sit suum esse subsistens. Ea ergo quæ non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale, eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicujus materie. Quæ tamen habet duas

(2) in principio. — Om. Pr.

(6) Cfr. ad primum Scoti.

(7) aliquo quatuor. — aliquorum Pr.

(2) corrumpit sensum. — correspondet sensui Pr.

(6) intelligibilis non corrumpit intellectum. — intellectualis non correspondet intellectui. Pr.

(7) corrumpunt sensum. — correspondent sensui Pr.

(6) videat. — Om. Pr.