

velatione interiori, cum occupato circa exteriora distrahatur intellectus ab interiori consideratione. Contra est Magister in litera, & allegat Augusti, & Joan. 14. cap. (a) *Cum venerit ille paracletus veritatis*. Et iterum ibidem: *Si enim abiero, missam vobis cum, ubi loquitur de missione temporalis*.

Respondet, cum personam mitti, sit eam manifestari procedere, ut patet alibi questione precedente, missio passiva visibilis est cum signo sensibili cognosci personam procedere: quod quidem signum oportet esse conveniens ad manifestandum suam processionem: ergo cum Spiritus sanctus possit manifestari procedere signo sensibili, conveniente suae processionis; sequitur, quod Spiritus sanctus poterit visibiliter mitti. De missione vero sensibili filii, quae fuit per incarnationem, dicitur in tertio libro. Ad primam rationem dicendum, quod non est simile, quia Spiritus sanctus non unit sibi naturam signi sensibilis, quo ipse processio manifestetur; & ideo non oportet, quod illa, quae conveniunt naturae talis signi, conveniant Spiritui sancto: sed Filius univit sibi naturam humanam in una persona: & ideo quae dicuntur de ista natura, vere dicuntur de divino supposito sustententiae illam naturam. Unde Filius potest dici minor Patre ratione naturae assumptae; non sic autem Spiritus sanctus, quia non habet in tali natura esse specialis modo, nisi sicut in signo. Et concedo, quod frustra esset revelatio exterior, nisi concurret illustratio interior, & revelatio talis; quia illa apparatus exterior non est, nisi quoddam signum sensibile representans tale significatum ex institutione humana ad placitum, & non ex natura, quae aequae possit quantum est ex se aliud significare, sicut illud, si placeret insipienti, & si non esset revelatio interior, non cognosceretur per talem apparitionem exteriorem. Non enim potest signum sensibile ex institutione cognosci, quod significet ex ratione representantis, vel representativi, nisi cognoscatur representatum per tale representativum. Ad probationem dico, quod licet intellectus distrahatur ab intelligendo, quando occupatur sensus circa tua sensibilia alia a quo intelligibili, quod tunc intelligitur quia fec potentiae se invicem impediunt, nec mutuo se juvant in actibus: tamen quando sensus occupatur circa singulare sensibile, cuius universalis per speciem intelligitur: ut videlicet quando sensus sentit illud obiectum, quod phantasia, & intellectus intelligit, non distrahatur tunc intellectus, sed maxime confortatur. Quia tunc potentiae circa idem obiectum sibi admittunt eius praesentiam, ut a qualibet secundum ejus proportionem apprehendantur. Hoc patet in exemplo, quando volumus colere Christum, & passioni ejus compati, facilius eam contemplantur, si imaginem crucifixi frequentius intueamur, & ex tali intuitione talis species in phantasia generatur. Et hoc rotum est modo propter ordinem naturalem potentiarum primarium in agendo. Prophetae vero erant distracti per sensibilia, nec eos sensibilia multum juvabant ad prophetiam; quia non erant eis convenientia.

tia. Nam talia parum faciunt ad revelationem, quae est de his, quae nec oculus vidit, nec auris audivit, &c. quae hominibus enarrare non licet secundum Apostol. 1. Corinth. 2. Sed erat aliquis sensibile eis praesens in imaginatione, quia ut communiter omnino Prophetae erant multum imaginarii. Patet per Aug. 12. *super Gen.* (a) erant ergo multum distracti, quando occupabant se in exterioribus sensibus; quare, &c.

DISTINCTIO XVII.

Circa istam distinctionem in qua Magister agit de missione invisibili Spiritus sancti, quaeruntur sex. Primo quaero.

QUAESTIO PRIMA.

Utrum necesse sit ponere charitatem creatam formaliter inhaerentem naturae beatificabili?

Quod non Aug. de Trinit. cap. 7. qui diligit proximum, consequens est, ut ipsam praecipue dilectionem diligat: dilectio autem est Deus: consequens igitur est, ut diligat Deum.

Quaero quomodo accipit dilectionem in minore: si formaliter, habeo propositum: si effective, tunc erunt quatuor termini, quia maior non est vera, nisi de dilectione formali, quae diligit proximum. Si etiam dicas, quod praeter istam dilectionem, quae est Spiritus sanctus, est alia dilectio formaliter: ergo fallacia consequentis est in argumento, arguendo sic, diligit dilectionem formaliter: ergo hanc, quia antecedens potest verificari pro alia: si ergo argumentum debeat tenere, oportet quod Deus sit formaliter dilectio, quae est formaliter in diligente respectu proximi.

Item de Trinitate 15. cap. 18. Nullum est ipso Dei dono excellentius, supple quod est charitas: sed nullum donum Dei est excellentius Spiritu sancto: ergo Spiritus sanctus est charitas. Istud argumentum similiter non valeret, nisi esset de charitatis formali, & quod Spiritus sanctus praefecit erit illa.

Si dicatur ad istas auctoritates, quod Spiritus sanctus dicatur charitas casualiter. Obviam in hac litera Magister ad lucens Augustinum, quod ipse intelligit formaliter, dicit enim in 15. de Trin. cap. 17. Neque enim dicturi sumus, non propterea Deum dictum esse charitatem, quod ipsa charitas sit ulla substantia, quae Dei digna sit nomine: sed quod donum sit Dei, sicut dictum est Deo. Quoniam tu es patientia mea: non utique propterea, dictum est, quia Dei substantia est nostra patientia, sed quod ab ipso nobis est: sicut alibi legitur: quoniam ab ipso est patientia mea; hunc quippe sensum facile refellit scriptura ipsa locutio: tale enim est. Tu es patientia

ria mea, quate est: Domine spes mea, & Deus meus, misericordia mea, & multa similia. Non est autem dictum, Domine charitas mea, aut, tu es charitas mea; sed ita dictum est, Deus charitatis est: sicut dictum est, Deus spiritus est. Præterea. Per rationem, omnis creatura potest intelligi non bona, quia est bona per participationem; & charitas non potest intelligi non bona, videtur enim bona per essentiam; ergo: & Contra August. de Moribus Ecclesia cap. 4. (a) Pertractans illud ad Rom. 8. Quis nos sperabit a charitate Christi? & Charitas Dei (inquit) hic dicta est virtus, quæ animi nostri rectissima est affectio.

QUÆSTIO SECUNDA.

Utrum habitus sit principium activum respectu actus?

Secundo juxta istam questionem, aliam in generali propono de habitu. Utrum sit necesse in habitu ponere rationem principii activi respectu actus. Quod sic. Habitus est, quo habens utitur cum voluerit, secundum Comment. 3. (b) de Anima super illud: oportet, ut in ea sit intellectus: hoc (inquit) est definitio habitus, ut habitus intelligat illud, quod est proprium sibi secundum se: & quando voluerit assue hoc, quod indigeat in eo aliquo extrinseco. Sed uti competit agenti, non patiens principio passivo non utitur, Præterea. Quatuor condiciones attribuis habenti (c) habitum; Primo, quod operatur delectabiliter, facilliter, expedite, & prompte: ex qualibet potest argui propositum. Ex prima, quia actus, qui tunc prius disconveniens agenti, non fit sibi conveniens, nisi ipsum inquantum agens aliter se habeat: igitur per istum habitum, per quem convenit sibi sic operari, fit conveniens sibi; & ita delectabile ipsum aliter se habeat habitu agens, inquantum agens. Ex secunda via arguitur, quidquid est ex se summe dispositum ad patiendum, non indiget facilitari, ut patiat: sed potentia habitabilis, sicut voluntas, & intellectus, est ex se summe disposita ad recipiendum actus, quia non habet contrarium, & propter hoc non indiget motu ad hoc ut agat: ergo habitus; per quem facilitatur, disponit ipsam ad agendum, & non ad patiendum. Ex tertia condicione arguitur. Quia cui competit impediri; ei competit expediri: sed impediri convenit agenti, quando virtus ejus activa deficit, & ab alia superatur: igitur habitus, per quem convenit alicui expedite operari, est ipsius ut activum est. Ex quarta via arguitur. Quia cuius est tarde, & non prompte operari, ejus est etiam promptitudo: sed non prompte operari convenit agenti inquantum activum, non passivum: ergo, & promptitudo, quam tribuit habitus, pertinet ad agens inquantum agens. Præterea ad principale; habilis inclinat potentiam ad actum, duplex autem est inclinatio, scilicet potentie pas-

a Ratio ad opp. b Com m. 18. c 2. Etti. cap. 3. & inde.

passive ad formam, & potentie active ad agere; & potentia activa ad agere, & potentia passiva ad agere, & potentia inmediate, alioquin actus perfectus, & imperfectus, non haberent idem suscipivam; ergo inclinat secundo modo, ut principium activum ad agere, quod est propositum.

Præterea, secundum Philosophum (a) 8. *Physicor. & 2. de Anima. Anima ante scientiam, est in potentia essentiali: habens autem scientiam est in potentia accidentali*, quod autem redit de potentia essentiali ad accidentalem respectu operationis, videtur esse principium activum respectu ejus, quia est quo habens operatur. Unde Philosophus vult 2. (b) de Anima, quod sicut scientia est, qua scimus: ita anima est, qua vivimus, & sentimus, & intelligimus, & per consequens sicut anima est, qua agimus actus vitales, ita scientia est, qua active speculamur. Præterea. Aliquis habitus est practicus, & talis est activus, ut prudentia; alius factivus, ut ars: ratio practici in communi, & specialiter factivi videtur concludere in tali habitu rationem principii activi. Contra. Relatio non est principium activum, nec aliquid essentialiter includens relationem; habitus autem est ad aliquid secundum Philosophum 7. *Physicorum*, ergo (& c) Confirmatur, quia non minus requiritur entitas realis absoluta in principio motus, quam in termino motus: si ergo habitus caret entitate absoluta, que sufficit ad terminandum motum secundum Philosophum ibi, multo magis caret ea, que requiritur in principio activo. Præterea. Unius actionis videtur esse una potentia activa, 5. *Physicor.* secundum Commentatorem *commento. 37. & 38.* sed non solus habitus est potentia activa respectu operationis, quia tunc ipse habitus esset potentia, quia potentia est qua simpliciter possunt, & habitus non est: illud, quo simpliciter pericitur potentia; ergo solus illud, quod pericitur per habitum, est principium activum actionis. Confirmatur ista ratio, quia una actio requirit principium formale, quo eliciatur per se unum: aggregatur autem ex potentia, & habitu est unum per accidens, non per se; igitur totum non potest esse *quis*, respectu operationis per se unius. Præterea. Accidens non est principium agendi in subiectum proprium; sed operatio, ad quam ponitur habitus, recipitur frequenter in potentia, cuius est ille habitus: ergo respectu istius non est habitus principium activum. Præterea. Aliqui habitus sunt in potentia sensitivæ appetitivæ, & ille appetitus non est activus; quia secundum Damascen. *sensus non ducit se, sed ducitur*: ergo nec forma, id est habitus ejus, (d) potest esse principium activum: quia si esset, oporteret, quod concurreret cum potentia in agendo.

Ad istam secundam questionem dicitur, quod aliter est de habitu acquisito, (e) & aliter de habitu infusorum ab alio est actus hominis

K k 4

a. *Tex. 32. Tex. 35.* b. *Tex. 5. & 24.*
c. *Tex. 17. & 5. Met. Tex. 20.* d. *Casp. 38.*
e. *Henric. quodl. 4. q. 10.*

naturalis, & expeditio actus propter indeterminationem, quam habet natura resp. ad virtutem actus. Et ideo virtus acquisita est perfectio naturæ præsuppositæ in ratione principii actus: sed si virtus supernaturalis esse perfectio naturæ præsuppositæ in isto esse, cui correspondet talis actio, tunc ipsa tantum faciliter naturam sicut virtus acquisita: sed hoc est falsum; immo ab eodem est esse gratuitum, & simpliciter elicitor actio gratuita secundum illum gradum; ita quod virtus acquisita est virtus secundum illam rationem virtutis, quæ ponitur 2. Ethicorum, (a) *Virtus est, quæ habentem perficit, & operi eius bonum reddit*: sed virtus in-oligica non sic, sed secundum illam rationem virtutis; quæ ponitur primo de Cælo, quod scilicet virtus est *in potentia*. (b) Contra istam opinionem. Si sic intelligat, quod habitus supernaturalis est simpliciter principium respectu actus: arguo sic. Quo quis potest simpliciter operari, illud est potentia: sed habitus sup-naturalis; per se est huiusmodi: igitur habitus supernaturalis est potentia. Antecedens patet, quia potentia est, quæ simpliciter, & primo possumus. Præterea. Ex hoc sequitur ulterius, quod non plus erit voluntas bona, si operetur per habitum charitatis, quam si operetur per habitum perfectionis in agendo, si agit per calorem sibi accidentaliter inherenterem. Nam sicut ex hoc nulla conveit actio ligno per formam ligni, sed tantum illi accidenti, quod est principium in ipso; ita etiam videtur, quod actio illi, quæ competet charitati, ut principali principio, nullo modo competet voluntati; ut voluntas ex hoc sequitur ulterius, quod sicut calor, si esset separatus, æque caleretur; ita charitas, si esset separata, æque ageret: nam omnis forma, quæ est principium totale agendi, ut est in subiecto, si per se est, potest per se operari, & ita sequitur eundem propositum, quod habitus est potentia. Præterea. Operatio non elicitor libere, cuius principium actuum est mere naturale, & agens per modum naturæ: sed habitus cum non sit formaliter voluntas, nec per consequens formaliter liber, si est principium actuum, erit mere naturale: ergo operatio eius non erit libera; & ita nulla n. velle erit liberum, si elicitor ab habitu, ut a totali principio activo. Præterea. Tunc homo habens semel charitatem nunquam posset peccare mortaliter, quod est inconveniens: probatio consequente, quia habens formam aliquam activam sibi prædominantem, nunquam potest moveri contra inclinationem illius formæ prædominantis: sicut nunquam corpus mixtum grave, potest ascendere contra inclinationem terræ prædominantis: sed si charitas, si est principium actuum totale, prædominatur ipsi voluntati, quæ non potest in actum illam: ergo voluntas semper sequetur inclinationem charitatis in agendo, & ita nunquam peccabit.

Præterea. Actus non est meus, qui non est in potestate mea: sed actus ipsius habitus non est in potestate mea, quia ipse est activus: non erit liber, sed principium naturale: ergo illud diligere, non erit

erit meum; nec poterit dici agere ista operatione; & ita actio meritoria, non sunt voluntatis, nec suppositi voluntatis, quod est inconveniens.

Alia via (a) posset dici, quod virtutes acquisitæ & infuse non differunt modo prædicto sed eodem modo comparantur ambe ad substantiam actus. Et tunc est unus modus dicendi, quod actus habet substantiam a potentia: sed intentionem talem, vel talem, habet ab habitu. Ita quod quasi quodvis in actu, scilicet substantiæ, & intentioni, correspondent duo in ratione principii, vel cause. Contra istud arguo sic. Intentio actus non est aliquid extrinsecum accidens actui, sed gradus intrinsecus actui, ita quod actus, intensus est quodam per se unum, sicut hoc individuum in specie: non ergo potest esse aliud principium substantiæ huius actus, & intensiois sue, quia quod est hoc individuum, ab eodem est gradus intrinsecus proprius huic individuo: non enim potest recipere naturam ab aliquo, & hanc signatam, quin recipiat eum in certo gradu. Juxta hoc quasi ex eodem medio potest argui sicut prius argutum est ad principale, quia cum actus intensus sit per se unum, & aggregatum ex potentia, & habitu, sit unum per accidens, non potest totum hoc esse principium illius. Sed ista forma agendi non cogit, undeposita solvetur, sed primum cogit, quia unde est hoc, inde habet certum gradum intrinsecum huic. Præterea secundo: Quotiescumque principium activum naturaliter concurret cum causa libera agente, causa ista libera agente, oportet quod illud principium naturaliter cogat quantum potest. Exemplum de voluntate, & potentia inferiore naturaliter agente, quantum est de se: tunc enim licet impediatur ab agendo, quando liberum non agit, tamen liberum agere, ipsam necessario agit, quia per modum naturæ, quantum est de se agit, cogit illi libero quantum potest: ergo si habitus determinatus in voluntate der intentionem determinatam actui, tunc voluntate operante ad substantiam actus, necessario dat habitus illam intentionem sibi correspondentem: & ita quantumcumque ex modico conari voluntas operetur, semper est actus eius æque intensus, quia ipsa causante substantiam actus, habitus, quia agit per modum naturæ, causaret quodcumque est necessitudo. Præterea. Si habitus d. t. intensiois actui, hoc erit in aliquo gradu finito; signetur iste gradus, & sit A voluntas igitur cum habitu illo potest habere a sumum intensum in hoc gradu: fiat aliquis alia voluntas prædictor ista voluntate, secundum proportionem. A gradus ad actum in suo gradu, pars si. A est gradus B. in actu, fiat voluntas excedens primam voluntatem in 9. gradibus; ista igitur voluntas sine habitu, posset habere actum æque intensum, sicut illa voluntas cum habitu; ergo non prædicte est substantia actus a potentia ita quod non intensio. Præterea. Sola voluntas inscripta circumscripta omni ratione habitus, potest habere actum infinitum: ergo voluntas in quocumque gradu naturæ, potest in actum decre-

minati gradus. Antecedens patet, quia voluntas infinita non est receptiva alicujus habitus, quia non deficit sibi aliqua perfectio possibilis voluntati. Consequentia probatur, quia sicut summum ad summum, ita simpliciter ad simpliciter, & quilibet gradus ad gradum sibi correspondentem.

Tertio modo attribuendo habitui aliquo modo rationem principii activi, respectu actus, potest dici, quod habitus est causa partialis activa, cum quo ipsa potentia etiam est causa partialis respectu actus perfecti procedentis a potentia & habitu, licet ipsa possit esse totalis causa respectu actus imperfecti procedentis generationem habitus. Et tunc de distinctione illarum causarum partialium, & etiam quomodo faciant unam per se causam totalem, dicendum esset sicut dictum est supra *dist. 3. q. 4. (a)* de causa notitiae generis. Sed tunc est dubitatio, cum illa duo non sint causae ejusdem ordinis, vel rationis, sicut duo trahentes navim, quod eorum habet rationem causae prioris. Videtur, quod habitus quia causae prioris est determinans secundam, non est converso: habitus autem determinat potentiam ad agendum, & non est converso, & inclinatur eam: inclinatur autem est superioris respectu inferioris, non est converso. Sed oppositum hujus videtur primo, quia potentia utitur habitu, non est converso, & quod utitur alio, est principalis in agendo, & illud quo utitur, est quasi instrumentum, vel causa secunda. Similiter secundo, potentia est illimitatio in agendo, quam habitus, eo quod ad plura se extendit: sed superior causa videtur esse illimitatio extensiva: ergo, &c. Praeterea tertio sic. Habitus est causa naturalis: igitur si ipse est causa principalis movens potentiam, moveret eam per modum naturae, & per consequens cum potentia agat eo modo, quo movetur, ageret per modum naturae: nam agens, quod agit, inquantum movetur, si movetur per modum naturae, agit etiam ulterius per modum naturae: & ita omnis actio potentiae habitata, esset naturalis, & nulla libera, quod inconveniens est. Item quarto, habitus esset potentia, quia esset illud, quo primo habens potest operari. Praeterea quinto: quando sunt duae causae ordinatae, quarum una est causa alterius, illa, quae est causa alterius, est superior causa: sed potentia est causa habitus saltem mediantibus actibus: & nullo modo est converso. Concedo igitur propter istas rationes, quod tenendo habitum esse causam partialem respectu actus, erit causa secunda, & non prima, sed ipsa potentia erit causa prima, & absolute non indiget habitu ad operandum: minus tamen perfecte operabitur sine habitu, quam cum habitu, & hoc posito aequali conatu ex parte potentiae. Quia quando duae causae concurrunt ad aliquem effectum, una sola non potest esse in actum perfectum effectum sicut ambae simul. Et hoc modo salvatur, quod actus est intensior a potentia, & habitu, quam a potentia sola; non quidem, quod potentia sit causa substantialis actus, & habitus sit causa intensiois, quasi duobus causantibus correspondente

duae

dum causa; sed quod ambae causae concurrentes possunt producere effectum perfectiorem, quam altera sola, qui tamen effectus secundum se totum, & ut per se unus, est a duabus causis, sed in diverso ordine causantibus.

Contra istam opinionem arguo sic. Nulla distincta specie sunt aequivoca causa sibi invicem agentes: habitus, & actus distinguuntur specie: ergo non sunt sibi invicem causae aequivocae agentes, sed actus necessarius est causa aequivoca in generatione habitus acquisiti saltem: ergo non est converso; probatio minoris, quia causa aequivoca eminenter continet in se perfectiorem effectum: non autem possunt duo distincta specie se invicem eminenter continere. Praeterea, comparando ad eandem causam primam duos effectus, videtur, quod alter istorum habeat determinatum ordinem mediarum, vel immediatarum, priorem, vel posteriorem, & hoc loquendo de tota specie alterius istorum duorum effectuum. Hoc apparet inductive in passionibus consequentibus idem subiectum, in quo est necessario determinatus ordo; quod una immediatus sequitur subiectum, quam altera, & hoc secundum totam speciem; ita, quod ille ordo non variatur in quibuscumque individuis, igitur respectu potentiae, quae est causa communis actus, & habitus, habebunt isti duo effectus ordinem determinatum: quia vel necessario actus secundum totam speciem praecedit habitum, vel e converso. Et cum aliquis actus de necessitate praecedat habitum, ut causa ejus, habitus omnino non praecedit aliquem actum, ut ejus causa per se. Praeterea, si habitus sit causa partialis respectu actus, & aequivoca, igitur causa hujus causa erit perfectior, quam sit causa aequivoca ejusdem. Consequentia patet, quia in causis aequivocis, causa causa perfectior causa est, quam causa proximior causato; sed actus est causa generationis habitus: igitur si potentia cum habitu potest in actum perfectum, multo magis si esset sub actu generativo habitus, pisset in eundem actum perfectum: quod videtur inconveniens, quia duo actus perfecti, non possunt esse in eadem potentia: aut saltem si possunt, non videtur quod unum istorum possit esse aliquo modo actuum respectu alterius. Praeterea, si habitus est quasi causa secunda suppondo aliquem gradum causalitatis, qui deest potentiae, possit igitur fieri habitus in perfectus, quod supplet vicem totius potentiae, & ita aliquis habitus solus suae potentiae possit esse causa sufficiens, & in ratione habitus, & in ratione potentiae, & universaliter in agentibus ejusdem rationis videtur, quod ita possit intendi virtus unius, quod aequatur duobus. Praeterea. Si teneatur, quod in motu intensiois, & remissionis, individuum praevaleat corruptur: necesse esset ponere habitum non esse causam actus: quia corrumpitur illo actu, quo intenditur: causa autem non est causa, quando corrumpitur: quia quod non est; nullius est causa. Qui vellet tenere conclusionem istarum rationum, possit negare ab habitu omnem rationem principii activi, & dicere, quod habitus tantum inclinatur ad operationem, quasi actus prior conveniens

cum

eam actum secundo, & determinans ad actum istum: sicut gravitas est actus prior determinans, & inclinans ad determinatum ubi, licet secundum aliquos gravitas non sit principium respectu esse in illo ubi, & illud videtur probabile, quia nulli debet attribui causalitas respectu alicujus, nisi talis causalitas sit evidens ex natura rei, vel causæ, vel causati: nulli enim causæ neganda est perfecta causalitas, nisi manifeste appareat imperfectio causalitatis in ea, quia nullam naturam negandum est perfectionem habere, quæ non est evidens eam exere: nulla autem videtur necessitas ponere aliquam causalitatem activam in habitu respectu actus, quia sine hoc salvabuntur omnes conditiones, quæ communiter attribuntur habitui: nulla est etiam necessitas asserendi a potentia perfectam rationem causalitatis, ut attribuat partialis causalitas potentie: ergo non est aliqua causalitas habitui attribuenda. Assumptum patet, quia illæ quatuor conditiones, quæ habitui attribuuntur, videlicet, quod est quo habens faciliter operatur, delectabiliter, prompte, & expedite, salvantur propter solam inclinationem habitus, quam tribuit potentia, ut receptiva est operationis. Delectatio quidem est propter conditionem recipientis, cui convenit operatio recepta, & objectum, circa quod est operatio: nunquam enim delectatio est in actione, quæ præcisè est factio: sed quia actio est in agente, potest esse actio delectabilis propter convenientiam in agente ad objectum: hanc autem convenientiam potest tribuere habitus ex hoc, quod inclinatur ad actionem, & objectum: ergo, & delectabiliter non includit rationem principii activi, sed tantum convenientiam principii passivi ad actionem & objectum: & hoc ad actionem, quæ est de genere qualitatis, non quæ est de genere actionis de qua differentia actionum dictum est supra *dist.* 3, quod quedam est actio quæ est qualitas, & illa convenit potentie habituate, quæ per habitum inclinatur ad talem actum & ad objectum terminans talem operationem: non habitus autem non sic convenit, nec talis forma nec talem objectum. Similiter quoad conditionem secundam, difficultas in operatione accidit ex hoc, quod receptivum operationis non est dispositum ad recipiendum, & non solum ex defectu virtutis activæ: ergo si receptivum sit dispositum, erit facilitas in agendo, in quantum agens agit circa tale passivum. Similiter de expeditione, & promptitudine: nam impeditio, & tardatio agentis in agendo, potest esse propter indispositionem ipsius passivi potissime, quando idem est agens & pasciens, vel recipiens, ita quod ipsum non operabitur prompte, quia est indispositum ad operandum: hæc etiam indispositio non est ad agendum actionis de genere actionis, sed ad habendam actionem de genere qualitatis: nihil enim dicitur formaliter operari, in quantum elicit operationem, sed in quantum recipit eam in se. Qualiter autem omnia alia habitui attributa salvantur attributa totam actionem potentie, & nullam habitui, patet solvendo argumenta ad principale. Sic igitur patet, qualiter dubius primis viis de habitu tanquam inconvenientibus derelictis, dux ultimus tanquam probabilis passivus sustineri, scilicet tertia, & quarta, ac-

attribuendo secundum tertiam viam, aliquam casualitatem habitui, non solum rationem principii passivi: vel secundum quartam, negando ab habitu rationem activi, & quod sit tanquam forma inclinans ad aliquam formam ulteriorem recipiendam, licet non sit ratio recipiendi respectu ejus: sicut gravitas inclinatur deorsum, licet non sit ratio receptiva ejus, quod est esse deorsum, sed corpus in quantum est receptivum alicujus ubi. Argumenta, quæ sunt contra istas duas vias ultimas, quia utraque potest probabiliter sustineri, postea solvantur secundum alterutram istarum.

QUÆSTIO TERTIA.

An habitus moralis in quantum virtus, sit aliquo modo principium activum, respectu bonitatis in actu?

HOC tenendo de actu, quoad substantiam actus, sive quoad gradum intrinsecum; tertio quantum ad materiam istam restat inquirere ulterius de bonitate accidentali actus, qualis est bonitas moralis, & de habitu morali. Utrum habitus moralis in quantum virtus, sit aliquo modo principium activum respectu bonitatis in actu? Quod sic videtur, quia per Arist. 2. Eth. (a) *virtus est, quæ habentem perficit, & opus eius bonum reddit, & non reddit bonum illud in ratione principii passivi, quia non est ratio recipiendi: ergo in ratione principii activi. Præterea. Virtus est dispositio perfecta ad optimum. Ex 7. Physic. non est autem dispositio passiva: quia ut prius non est ratio recipiendi: ergo activa. (b) Confirmatur ratio, quia sic se habet optimum ad optimum, sicut bonum ad bonum: sed cum virtus optima ratio sit principii activi: ergo secundum istam rationem virtus perficit potentiam, & ita ad agendum. Præterea. (c) Virtus est moderatrix passionum: non moderatur autem per rationem principii passivi, quia objectum ex quo est causa naturalis, causat actum secundum ultimum potentie suæ: ergo quantum potest, si non impediatur per aliquid contra agens: igitur agens impediendo objectum sic, sive sic agere, in reprimendo passionem, moderatur etiam per rationem principii activi. Præterea. Quarto sic dicit Philosoph. 2. Ethic. (d) *quod non habens iustitiam, & si possit operari iusta, non tamen iuste: licet de aliis actibus, bonitas autem moralis requirit operari iusto, vel fortiter, & sic de aliis: ergo virtus est late principium actus in quantum bonus, quia sine ea non posset esse actus bonus. (e) Item tanto perfectior est virtus respectu actus sui, quam ars respectu sui, quanto virtus est melior arte: sed omnis ars est causa unde principium motus, respectu operationis, secundum Com.**

a Cap. 5. Tex. cap. 17. b 5. Topic.
c 2. Eth. d Cap. 4. e Addit.

Com. 1. Ethic. com. 10. in fine. Item probat 4. cap. ex intentione per multas rationes, & hoc de habitu liberalitatis, quod magis consistit in bona actione, & datione, quam bona possessione, & receptione.

Sed oppositum hujus arguitur (a) per hoc, quod bonitas moralis in actu, non dicitur si relationem: quia actum esse circumstantionatum debitis circumstantiis, non est aliquid absolutum in actu, sed tantum comparatio debita actus ad illa, quibus debet convenire: ergo illud non habet aliquid principium activum proprium, sicut nec aliquis respectus. Præterea: Si habitus inquantum virtus, est principium activum bonitatis moralis in actu, cum habitus non sit virtus nisi ex respectu, scilicet ex conformitate ejus ad prudentiam: (b) est enim habitus ethicus medius, ut determinatur a recta ratione: ergo aliqua ratio relativa in habitu esset ratio principii activi, quod est impossibile. Quantum ad istum articulum dici potest, quod sicut pulchritudo non est aliqua virtus absoluta in corpore pulchro, sed est aggregatio omnium convenientium tali corpori, puta magnitudinis, figuræ, & coloris, & (c) aggregatio omnium respectuum, qui sunt istorum ad corpus, & ad se invicem. Ita bonitas moralis actus est quasi quidam decor illius actus includens aggregatioem debita proportionis ad omnia, ad que debet actus proportionari, puta ad potentiam, ad objectum, ad tempus, ad finem, ad locum, ad modum: & hoc specialiter, ut ista dicantur a recta ratione debere convenire sibi: ita quod pro omnibus possumus dicere: quod convenientia actus ad rationem rectam, est quæ posita actus est bonus, quæ non posita quibuscumque aliis conveniat, non est bonus: si qua quantumcumque actus sit circa objectum qualecumque, si non sit secundum rationem rectam in operante, puta si ille non habeat rectam rationem in operando, non est bonus actus: si principaliter igitur conformitas actus ad rationem rectam plene dictam de circumstantiis omnibus debitis illius actus, est bonitas moralis actus: hæc autem bonitas nullum habet principium proprium activum, sicut nec aliquis respectus, maxime cum ille respectus consequatur extrema posita ex natura extremorum: impossibile enim est actum aliquem poni in esse, & rationem rectam in esse, quin ex natura extremorum consequatur in actu talis conformitas ad rationem rectam: ratio autem consequens extrema necessario, non habet causam propriam aliam ab extremis. Quantum igitur ad istam conditionem actus accidentalem, quæ est bonitas moralis, non oportet aliquem habitum habere aliquam rationem propriam principii activi: nisi inquantum habet rationem principii activi respectu substantiæ actus: quæ actus natus est convenire completo dictamini prudentiæ, & ad illum actum in se inclinatur habitus aliquis ex natura habitus, & ex hoc ex consequenti inclinatur ad actum, qui se conformis rectæ rationi, si recta ratio inest

ope-

a 3. Ethic. cap. 3. b 2. Ethic. cap. 6.
c Aver. 7. Phys. cap. 17.

operanti. Sic autem dictum est de bonitate morali actus, ira proportionabiliter dicendum est de habitu, quod virtus moralis non ad id super substantiam habitus, ut est forma de genere qualitatibus, nisi conformitatem habitualem ad rationem rectam. Idem enim habitus in natura, qui generaretur ex actibus abinentiæ elicentis cum ratione erronea, in elicente manens post eam ratione recta, est post virtus abinentiæ; & prius non fuit habitus virtutis, quædam non fuit ratio recta abinentiæ, nec tamen aliquid mutatum est circa istum habitum in se, sed tantum nunc coniungitur prudentiæ: prius non.

Non dico coniungi in eodem subiecto, sed cum hoc coniungi sibi, ut regula, & cause priori, cui iste habitus subordinatur inquantum motus. Et ista subordinatio, vel conformatio est essentialis ratio virtutis, & forma absoluta, ut præcise motus sub tali respectu est præcise actus ad actum habentem conformem respectum quia quod convenit regulato, & regula: & sic habitus, ut virtus, est præcise motus ad actum rectum moraliter, quia ut absolute talis forma, est absolute actus ad actum talem in substantia, nec ibi habet rationem cause subordinatæ, respectu prudentiæ.

Coniungi igitur prudentiæ attribuitur habitus, ut est forma de genere qualitatis, esse virtutem, quando iste habitus ex natura sua natus est esse conformis prudentiæ. Et ita nihil aliud in entitate absoluta, dicitur habitus, qui est virtus moralis, ab illo, qui est talis in natura, & non virtus, si sit sine prudentiæ, & per consequens nullam aliam causalitatem potest habere, ut est virtus, quam ut est talis qualitas naturalis, nisi quod, ut coniungitur prudentiæ, natus est esse causa secunda quasi directa a prudentiæ respectu effectus communis amborum: ut autem est sine prudentiæ, non potest esse causa secunda respectu ejus: sicut visus in frenetico non potest esse potentia libera per participationem, quia ille non potest habere usum voluntatis, quæ est libera per essentiam, & in sano autem visus habet usum potentie libera per participationem, & est causa quasi secunda respectu voluntatis. Sed adhuc quando est causa secunda respectu prudentiæ, causalitatem propriam convenientem sibi in suo ordine causandi habet præcise ex hoc, quod est talis forma, vel qualitas in natura: non autem per respectum conformitatis, vel conjunctionis ad prudentiam; sed nec, ut causa secunda, potest aliquam causalitatem habere respectu actus, nisi ratione naturæ absolute in ipso, & non ex tali conjunctione prudentiæ: quia licet causa secunda conjuncta primæ aliter agat, quam sine ea; non tamen habet virtutem propriam activam ex conjunctione tali: sed ex natura sua absoluta: ergo nec ex parte actus inquantum est bonus moraliter, nec ex parte habitus, inquantum est virtus moralis, potest inveniri ratio specialis, secundum quam virtus, ut virtus, sit principium actus, ut bonus moraliter, nisi ista, quæ est ex parte habitus, & actus quantum ad naturam eorum.

Iste

a Addis.

Ille respectus appetitivalis sequitur ex natura extremorum, sed appetitus non est. In enim ille habitus ex specie sua subordinabilis in agendo prudentia, non autem ille ordinatur in agendo ex natura ipsorum, etiam simul existentium in eodem. Quando enim appetit secundum istum habitum, & non ex altamine prudentie, si hoc est possibile, tunc non subordinatur, nec actus est bonus moraliter. Contra semper videtur ista, ut virtus quia ut sapor dinabilis. Non enim est virtus prædicta, nisi actu subordinatur in agendo, quia tunc nihil agens nullam haberet virtutem. Item, summa respectus, qui non est extremorum, habet propriam causam que hic. Ad primum videtur ista, & quod est virtus. Non tamen ut est virtus. Quia licet ad esse virtutem sufficit subordinabilitas, cum ad actum ut est virtus, requiratur subordinari, quia hoc est subordinabilis. Ad secundum: respectus in effectu est a duabus causis coniunctis in agendo, nec per formam unius ad se nec alterius, sed ambarum non etiam coniunctarum in subiecto, sed tantum conjunctarum in actualiter agendo, & conjunctarum ex altamine prudentie habitus movet ad appetendum: conjuncta igitur talis istorum in actualiter agendo, est bene relatio in effectu. Nisi quid bene moraliter hic haberetur a sola prudentia pro habitu alio movente. Sed quod bene movet, & facilius, & delectabiliter, sicut est. Erit iuste. Sed unde est ista coniunctio istorum in agendo? quia est respectus extrinsecus. Respondetur a naturalitate absolutum istorum est ista coniunctio primo & secundo relatio in effectu. Sed quid absolutum est ab istis, ut ille respectus causeatur secundo? Respondetur, a prudentia est actus absolutus in intellectu, & ab illo actus in causa priore & regula, & ab appetitu. Ut regulatur, est actus absolutus appetendi. Sed coniunctio causarum præcedit naturam effectum communem, nihil absolutum est a duabus causis priusquam sit earum coniunctio. Difficultas consequens. Unde est actio prima, non unde est coniunctio secunda in altamine? Si primum ordine nature est absolutum causatum. Inde relatio eius ad utranque causam, & inde a converso utriusque ad ipsum. Inde unius ad aliam coniunctio.

Istam ergo quintam viam de actione virtutis moralis respectu actus, ut est bonus moraliter, non oportet pertractare, quasi aliam ab illis, que tangunt de substantia habitus, & substantia actus. Et ita breviter quantum ad totam questionem istam oportet tenere, vel tertiam, vel quartam viam de omni habitu.

Tenendo tertiam viam, que videtur plus attribuire habitui, potest dici sic: quod sicut si est in lapide gravitas aliqua, que non esse sufficiens principium activum respectu descensus deorsum, esset tamen partiale principium activum, sicut dicitur in secundo libro de gravitate sufficiente, quod est totale principium activum respectu descensus; ista inquam gravitas diminuta cum alia potentia motiva principaliter movente ad descensum potest diminute agere, ita quod

potentia alia motiva ex equali conatu agente, (a) descensus esset velocior, qui causaretur ab ista potentia motiva, & gravitate diminuta intrinsicè movente, quam ille, qui causaretur a sola potentia motiva extrinsecè cum equali conatu movente. Potentia tamen motiva extrinsecè potest cum tanto conatu movere corpus neutrum, cuius nulla esset gravitas, nec levitas, sicut illud corpus moveretur, & a gravitate intrinsicè, & a potentia motiva extrinsecè renissè agente. Ita in proposito habitus movet potentiam, quasi quoddam pondus, qui tamen ex se non sufficit ad eliciendum activè ipsam operationem. Sufficit autem sola virtus potentie activæ sine tali pondere: sed quando ambo concurrunt, ita tamen quod non major sit conatus ex parte potentie quam prius, perfectior operatio elicitur quam potest elici ab ipsa potentia sola. Et videtur pro ista via esse experientia communis, qua quis potest experiri se habituatam ex equali conatu posse habere perfectiorem operationem, quam potest habere non habituat: que perfectio actus non potest attribui habitui, si esset tantum principium passivum inclinans: quia saltem, ut videtur, in priori instanti nature, in quo elicitur prius, quam recipiatur in potentia, esset æqualis ratio principii activi in eliciendo, & ita æque perfecta operatio eliceret a equali conatu a potentia habituat, sicut a non habituat, quod est falsum. Hanc viam tenendo ad argumenta principalia respondeo. Ad primum, (b) quamvis dicatur habitum non esse formam absolutam propter illa verba Philosophi 7. Physic. tamen tenendo omnem qualitatem esse formam absolutam: & cum qualitas primæ speciei non est minus qualitas quam alterius speciei, potest dici quod aliquid, cui relatio est eadem, potest esse principium activum, licet relatio non sit principium relationis, nec etiam illud idem, cui relatio est eadem, per rationem relationis est principium activum, sed per rationem absoluti, cui relatio est eadem: distinctio istorum, scilicet relationis, & essentie absolutæ, cui relatio est eadem, potest patere: ex multis etiam aliis viis dictis supra, ubi cum identitate respectu reali, ponitur non identitas formalis. Et hoc magis patet in 2. dist. 1. ubi dicitur, quod creature ad Deum relatio est eadem essentie absolutæ rei create, & tamen non formaliter eadem. Pro tanto igitur potest exponi Philosophus, qui dicit habitum esse ad aliquid, quia per identitatem includit respectum; & tamen non est tantum respectus, sed est quoddam absolutum, & ideo potest sibi competere actio tanquam principium agendi.

Dubium est de respectu ad per se obiectum, (c) si est identicus habitui: certum est quod ille respectus, unde dicitur virtus, que est ad regulam, est extrinsecus adveniens. Unde non oportet propter intentionem Aristot. ire ad respectum idemcum habitui, sed sufficit quod omnis habitus sit ad aliquid non secundum gradus distinctum. Contra. accidens per accidens, non dividitur igitur, nec illud eius

accidit. Vnde est locus forte una ratio de respectu extrinseco alia de per accidens. Ad eundem est igitur ad minorem Philosophi sic: omnis habitus est identice ad aliquid non secundum gradus divisibiles & sic est major vera. Quidquid enim identice est ad aliquid, non secundum gradus divisibiles, non potest terminare motum, sed mutationem dicitur terminare. Vnde habitus non continue generatur, ut sit motus, sed si habet gradus, quilibet est indivisibilis, & in quolibet indivisibili respectu obiectum, & quilibet simplici mutatione generatur; que non terminat motum in illa forma, sed forte motum in passivibus, & sibi, & quibuscumque aliis; nam magis, & minus in forma, non sufficient ad motum in illa, nisi quilibet gradus sit divisibilis, nisi possit continue procedi ab uno in alium. Non enim componitur motus ex mutationibus itaque non est medium Philosophi ad aliquid, sed sic ad aliquid, scilicet quod non est secundum gradus divisibiles, sed in quocumque gradu indivisibiliter respectu illius, ad quod est identice relativum, & hoc sicut ex manifestiori, sequitur forte ipsum absolutum, quod sic respectu non habet gradus divisibiles: non autem sequitur hoc tanquam ex causa immo absolutum non habere gradus divisibiles; causa est ejus, quod est respectum non esse absolutum, quia relatio suscipi magis & minus ex fundamento, non e converso. Licet quomodoque e converso possit esse causa inveniendi. Ita autem indivisibiliter respectu identice absolute non prohibet ipsum absolutum esse principium agendi, sicut patet de quacumque forma activa, si qua est indivisibilis, habet respectum identice ad Deum; non igitur sequitur, non terminat motum propter relationem indivisibilem identice ad Deum: ergo non est principium agendi propter illam, quia relatio identice indivisibilis repugnat forma acquisita per motum, non autem forma activa, potest autem quod illa ratio potest. non concludit propositum, nisi diminute.

Ad confirmationem rationis potest dici; quod major absolute requiritur in termino motus, quam in principio agendi; quia nihil potest terminare motum, quod habet relationem eandem sibi: non sic de principio activo. Vel, quod magis est ad rem, potest dici, quod illa ratio Philosophi non concludit propositum, nisi diminute: & ad habendum (a) conclusionem suam, quam intendit habere, oportet eam alio modo pertractare; quam verba primo sonant, circa quod nolo modo immorari: vel oportet alias rationes ipsius declarate ad dictam conclusionem probandum; de hac autem questione, utrum scilicet habitus sit aliquid absolutum, dicitur alias. Ad secundum argumentum dico, quod unius actionis est unum principium per se, & hoc uno ordine principiandi, tamen possunt esse multa principia in diverso ordine principiandi, quorum non sit unitas, nisi unitas ordinis, licet quandoque cum unitate ordinis, concurrat unitas accidentis; & subiecti inter hæc ordinata, sed hoc accidit. Ita etiam

in proposito habitus, & potentia sunt duo principia alterius ordinis; & utrumque in suo ordine est unum per se, & cum illa unitate ordinis concurrat unitas accidentis & subiecti inter hæc ordinata: sed hoc accidit, quia si non possit conjungi causa prima cum secunda, sine informataque tali unius ab altera, sicut conjungitur; quando informatum ab eodem modo possunt habere unitatem sufficientem ad eundem unum effectum. (a) Quando igitur dicitur, quod unius actionis per se, est una causa activa; concedo in uno ordine, sed in alio ordine principiandi bene potest esse alia, & alia causa, & hoc sive hæc, & illa constituant unum per accidens, sive non, sed tantum unum unitate ordinis; & licet sit ibi unitas per accidens adhuc tamen semper salvatur unitas ordinis principij ad principium. Per hoc apparet ad illam confirmationem de unitate principij formalis; concedo talem unitatem in illo; quod est principium quo in uno ordine principiandi. Ad aliud dico, quod accidens bene potest esse principium alioque effectus receptibilis in suo subiecto, sicut species intelligibilis est principium intelligentis receptæ in intellectu possibili; & ita forma potest esse principium quo respectu transformationis sui subiecti. Ad aliud de appetitu sensitivo dico, quod ille habet rationem principij activi (b) aliquo modo, licet non activi libere, & hoc est quod Dam. intelligit quod non ducit, sed ducitur; id est, non dominatur actioni suæ, quod est ducere: sed respectu actionis suæ determinatur ab agente ad certam operationem; & hoc est duci; quod autem appetitus sensitivus, licet non sit liber, sit aliquo modo activus; & etiam sensus dicitur alias. In 2. ubi supra dist. 15. in 2. quodlibet & super ipso de Anima.

Argumenta, quæ facta sunt contra secundam viam ponentem habitum esse principium activum intentionis in actu; quæ videtur esse contra istam viam pro tanto, quia illa ponit actum elicium ab habitu: & potentia agente, cum equali conatu esse intentionem, quam elicium à potentia sola; discurrendo per illa ostendo, quam repugnant huic viæ. De primo patet, quia non pono duo distincta in actu habentia duo principia distincta: sed idem actus per se unus habet duo principia in diverso ordine principiandi. Ad secundum concedo quod infertur, scilicet quod potentia operante ex equali conatu, semper actus sit intensior habitu coeunte; quom non coeunte; sed ex hoc non sequitur illud inconveniens, quod sequitur contra aliam viam, videlicet, quod potentia ex quocumque conatu agente, actus sit æque intensus semper: hoc ibi sequitur; quia tota intentio attribuitur habitui; sed non hic, quia intentio attribuitur duabus causis, & potentie quidem ex majori, vel minori conatu; habitui autem semper æqualiter, quantum est de se. Ad tertium concedo, quod potest fieri voluntas in parvis naturalibus, que actum intensiorem eli-

Et s. ee.

a De hoc supra d. 2. q. 7. §. ad quod.

b Ita supra d. 3. q. 7. ad arg. pro D. Tho. & 2. d. 2. quæst. 10. incipit.

ceret, quam alia voluntas cum habitu: hoc non est inconveniens ponendo illa duo esse principia ordinata, sicut est inconveniens, attribuendo totam inclinationem habitui, & non potentia. Per idem ad quartum.

Ad argumenta quae facta sunt contra tertiam opinionem quae est quarta in ordine. Ad primum oportet negare majorem, quia oportet dicere, quod duo distinctarum specierum possunt esse sibi invicem causae aequivocae partiales; licet non totales. Ad probationem ejus, quae est per eminentiam causae aequivocae. Respondeo, ista probatio tenet de causa totali, & non pono circulum in causis aequivoce totalibus. Ad aliam probationem dico, quod duo effectus comparati ad unam causam communem eorum, possunt habere ordinem mutuum ad se invicem in ratione causae partialis, sicut species intelligibilis, & intelligere comparando ad intellectum agentem, & possibilem: quia respectu intellectus partialis causa est species, & posset poni intellectio esse aliqua species, pro quanto intendit eam. Ad aliud potest dici, quod non oportet omnem actum generativum habitus esse rationem agendi *quo*: sicut habitus generis potest esse ratio *quo*, quemadmodum virtus solis non potest esse principium *quo*, respectu omnis actus, respectu cuius forma genita a sole potest esse principium *quo*, cum vero dicitur, quod *quidquid est causa cause*, & ceterum est sicut remotum *quo*, sed non sicut immediatum *quo*. Ad tertium dico, quod in quantumcumque gradu habitus non posset supplere totam vicem potentiae, quia etiam causalitas ejus sit diminuta, & causalitas potentiae diminuta: tamen alterius rationis est causalitas habitus, quam causalitas potentiae, quia ex ratione sui, habitus est causa secunda, quae scilicet potentia potest uti: & ita si in infinitum auferretur; nunquam posset fieri principium utens, sicut virtus generativa patris quantumcumque auferretur, non posset fieri virtus solis. Non igitur ejusdem rationis est causalitas habitus cum causalitate potentiae; ut illa intentio possit ascendere ad istam: sed semper sunt alterius rationis; & tamen hic cum illa causans causat actum perfectiorem, quam si solum causaretur ab una illarum. Ad ultimum, illud suppositum negabitur in materia sequenti de augmento charitatis, &c.

Qui vult tenere quartam viam; quae est quinta in ordine, potest respondere ad rationes principales adductas pro prima parte. Ad primum, potentia; vel potens utitur habitu, quia ipse est quaedam inclinatio ad operationem: non quidem ut potentia activa ad agere, sed ut forma prior inclinatur ad formam posteriorem, sicut gravitas ad deorsum. Ad illas conditiones quatuor diceretur, quod delectatio est ex convenientia operationis ad potentiam & obiectum, circa quod est operatio: quae convenientia est obiecti ad potentiam in quantum recipit actionem, & non in quantum elicit eam, quia factio sola, ut factio, nunquam est delectabilis; & ideo propter delectationem nunquam oportet ponere rationem principii activi. Similiter facilitatio, & promptitudo ponuntur ratione passivi, quia passum potest

est difficile recipere, quando non est dispositum, & impeditur, & tardus, vel non promptus: & ratione indispositionis passivi est ibi difficultas, tarditas, & indispositio: ergo agere potest expedire prompte, & faciliter agere propter dispositionem passivi; & habitus est talis dispositio in passivo. Quando igitur dicitur, quod non est difficultas ad patientium, quia passum est summe dispositum; Respondeo, quod per abnegationem contrarii est dispositum, sed non per rationem dispositionis convenientis. Exemplum de ligno sicco, & neutro; lignum quidem neutrum esset summe dispositum ad calorem privative, scilicet per carentiam cuiusvisque dispositionis oppositae: non autem summe dispositum positive per positionem dispositionis convenientis, qualis est sicca, & si ista convenientia esset cum sensu, lignum siccum delectabiliter caleficeret, non sic sicut neutrum, quia non sic sibi convenit forma recepta. Ad aliud de inclinatione posset dici, quod inclinatur sicut forma prior ad susceptionem formae posterioris, sicut gravitas inclinatur ad esse deorsum, etiam sequendum eos, qui dicitur gravitatem respectu descensus non esse principium activum, nec oportet sic passive inclinans esse rationem recipiendi formam, ad quam inclinans sicut nec gravitas est principium receptivum *ubi*. Ad aliud de scientia: Dico, quod scientia per quam anima reducit de potentia ad scientiam, est species intelligibilis ipsius obiecti, & de illa concedo, quod ipsa est principium activum respectu considerationis: sed illa species non est habitus, de quo loquimur, qui est qualitas derelicta ex actibus frequentior elicitis, ista enim species praecedit naturaliter primum actum elicitem circa obiectum, circa quod est. Et licet ista species (*a*) possit esse radicata in intellectu, & cum fuerit radicata, posset dici habitus; non tamen est iste habitus, qui generatur ex actibus frequentibus, sicut dicitur: ideo omnia verbaque loquuntur de specie rationem de habitu, non procedunt ad intellectum hujus questionis, nec etiam illa, quae accipiunt scientiam pro ista specie. Distinctio istorum habituum; scilicet habitus, qui est species intelligibilis, & habitus intellectivi proprie dicitur patet in 2. lib. *distinct.* 3. Per hoc apparet ad illud quod adducitur de esse *quo*. Dico, quod scientia stricte accipiendo pro habitu acquisito ex speculationibus, non est proprie quo speculatur, sed quaedam inclinatio ad faciliter, & delectabiliter speculandum: illud autem *quo*, ut principio activo ex parte obiecti speculatur, est species intelligibilis. Ad aliud dicitur, quod habitus intellectus practicus dici potest, quia inclinatur ad praxim; non quod illa praxis sit ejus, ut principii activi, sed quasi terminans inclinationem ejus sic, aut ipsius potentiae habituate, vel alterius potentiae, ut principii activi: sicut electio recta practicae activae est voluntate, & non a prudentia, quae tamen est habitus practicus respectu illius electionis; quia inclinatur ad eam, licet non sit principium activum ejus.

Ad argumenta alia addenda pro quinta opinione, quæ est sexta in ordine, quæ videtur ostendere, quod habitus moralis, in quantum est virtus, est principium actuum actus, in quantum est moralis. Respondeo, quod bonitas moralis (ut prædictum est) est integritas omnium conditionum in actu, & circumstantiarum: & hoc præcipue, ut illæ conditiones dicantur a recta ratione debere inesse actui simpliciter; ergo est necessarius ad bonitatem actus moralis, quod eam præcedat dictamen completum rationis rectæ, cui recto dictamini conformiter tanquam mensuratur mensura: sed non oportet istud dictamen esse ab habitu intellectivo aliquo modo, pura prudentia: nec solum actum conformem dictamini elici aliquo modo ab habitu morali appetitivo: simpliciter enim dictamen rectum præcedit prudentiam, quia per ipsum generatur primus gradus prudentiæ: & ita simpliciter recta est. Non præcedit habitum moralem, quia per ipsam electionem generatur virtus moralis in primo gradu: tunc igitur in primo actu recte dicitur sine prudentia generata, & recte moraliter eligit sine viciore morali generata: tamen prudentia ex primo actu vel ex aliis prioribus rectis dictaminibus generata magis inclinatur ad confirmata dictamina elicenda, id est ad recte concludendum conclusiones syllogismorum a prædictorum de omnibus circumstantiis, quæ debent esse in actu eliciente. Similiter virtus moralis generata post primum actum, magis inclinatur ad actus eligendos similes illis, ex quibus est generata. (4) Intelligendum est autem, quod illud, quod generatur de virtute morali, est quedam qualitas de cuius ratione, ut est absolute talis qualitas, non est conformitas eius ad prudentiam: possit enim in eadem qualitate generari ex actibus similibus in eadem specie elicitis sine ostensione: immo cum ratione erronea si inesset: sed ista qualitas, quæ generatur ex illis actibus secundam speciem naturæ, non est virtus ex hoc, quod est quedam qualitas, sed ad hoc necessario requiritur conformitas eius ad prudentiam: vel quod est expressius, ipsius coexistentia cum prudentia in eodem operante: semper quidem sive prudentia inest, sive non, habitus iste est natus esse conformis prudentiæ, si inesset. Sicut habitus adhibendi generatur ex actibus factis ex ratione erronea, semper (quantum est ex se) natus esse esse conformis prudentiæ, licet prudentia non inest, quemadmodum alius habitus generatur ex actibus excessivis non est natus esse conformis: quando igitur qualitas, quæ nra est esse conformis prudentiæ coexistit cum ea, tunc non solum habet conformitatem in aptitudinale, sed æqualem ad prudentiam: quia ad similia inclinatur uterque habitus, & actus elicitus secundum inclinationem istorum duorum habituum, est bonus moraliter: qui si esse elicitus secundum inclinationem illius solius qualitatis, quæ est materialiter virtus moralis, prudentia non coexistente in eodem operante, nec inclinatur ad actum illum, non esset actus ille bonus moraliter. Sic igitur patet, quod ista qualitas, quæ est materialiter virtus moralis, quæ per hoc habet complete rati-

onem virtutis moralis, quia coexistit prudentiæ, se habet ad prudentiam, quando inest, sicut causa secunda ad primam; & hoc respectu ejusdem effectus communis elicendi ab eis: tunc enim prudentia est quasi causa prior, & habitus moralis est quasi causa posterior: istæ autem duæ causæ simul concurrentes ad actum elicendum possunt et tribuere bonitatem moralem, quam non posset solus habitus secundus sibi tribuere, si esset sine prudentia, vel sine ratione recta. Tribuere quidem moralem bonitatem est tribuere conformitatem ad rationem rectam, & hoc tribuit qualitas illa, non ex hoc quod qualitas solum, sed quia in causando coexistit prudentiæ simul inclinati. Patet igitur, quod ista qualitas, quæ est virtus, ex hoc, quod est virtus, non habet causalitatem specialem respectu bonitatis moralis in actu, sed tantum ex hoc, quod est virtus, habet coexistentiam cum quadam alia causa ejusdem actus: quæ causa simul concurrentes ad elicendum actum, tribuit illi actui bonitatem moralem, quia conformitatem moralem sibi ipsi: sed adhuc tamen habitus iste nullam causalitatem habet respectu actus ex ista ratione, quæ est coexistentia ejus cum prudentia, sed tantum ex ratione nature sue, unde est hæc qualitas. Et ideo nullo modo est concedenda causalitas aliqua specialis habitus, unde moralis, ultra illam, quæ conceditur sibi, unde est iste habitus. Et est advertendum, quod ista bonitas, ut attribuitur prudentiæ sic inclinati: (sicut dictum est in principio) non necessario convenit habitui prudentiæ, nec soli, sed actui qui natus est esse actus prudentiæ, qui est dictamen rectum. Si enim illud inest, & secundum eum tanquam secundum mensuram appetitus operatur, rectus est actus moraliter. Et si illud dictamen rectum non inest, tamen prudentia inest, secundum quam intellectus possit recte dicere: adhuc actus elicitus sine dictamine recto non esset perfecte bonus. Itaque prudentia quando non inest, sufficit ad actum moralem dictamen rectum: quando autem prudentia inest, ipsa non sufficit sine actu suo elicitu, & ita istam rectitudinem, quam tribuit prudentia actui morali, tribuit mediante actu proprio prudentiæ. Ad illas autem auctoritates adductas pro quinta via, quæ videntur sonare, quod virtus unde virtus effectiva causat bonitatem moralem actus: primo ad illam de 2. Ethic. opusejus bonum reddit: dico, quod vel reddat inclinando, & hoc sibi competit in eo, quod hæc qualitas in specie naturæ; vel si hoc non sufficit: (sic enim inclinatur sine prudentia) reddat igitur unde virtus est, id est, unde coexistens prudentiæ. Reddit quidem in suo genere causæ, quia ut causa secunda, & hoc virtute causæ superioris; quæ est prudentia. Si igitur teneatur tertia via, puta de activitate habentis, tunc reddit active, sed ut causæ partialis secunda. Si autem teneatur quarta via, tunc reddit per modum inclinationis, & hoc non ex hoc solo, quod ipsa inclinatur, sed ex hoc quod ipsa virtus cum prudentia virtute inclinatur. Ad aliud de moderari dico, quod virtus moralis non moderatur active passionem, quasi eam factam ab objecto iactat esse minorem: objectum enim delectabile præterit ab-

tualiter movet secundum ultimam sui; sed habitus potest facere obiectum minus conveniens potentie habitate: quam potentie non habituata: sicut gravi disconveniens est sursum magis, quam corpori neutro; licet gravitas non esset principium activum discessus. Ita potentie secundum de conveniens esset aliquid delectabile excessivum; potentie autem habitatae per habitum inclinatum ad actus moderatos, est disconveniens, vel non ita conveniens illud delectabile excessivum, & pro tanto quasi per repugnantiam formalem, vel virtualement ad habitum habitus disconveniens vel excedens moderatum, nec delectabile immoderate delectat: Et ex hoc non sequitur aliqua activitas habitus; sicut nec humiditas in ligno, licet ipsa modo retur, ne ignis ita vehementer calefaciat sicut corpus sicum, habet activitatem. Aliiter potest dici, quod virtus moderata per passionem non iam fidam, sed sciendam; pro quanto inclinatur potentiam; & hoc cum prudentia consistente, ut figurat immoderate delectabilia, quae nata sunt inferre delectationem immoderatas, & non admittat nisi delectabilia, quae nata sunt moderate delectare, & in hoc moderatur non quidem delectationem existentem minuendo, sed immoderatas, quae in se sic praecavendo. Ad aliud, quod sine iustitia non potest quis operari iuste: dico, quod in primo actu, quanto est distans rectum generativum prudentiae, & conformatur illi electio alicujus iusti; ibi non tantum operatur iustum, sed iuste operatur eligens: sed debet intelligi quod non iuste sine iustitia operatur secundum omnem perfectionem, secundum quam potest aliquis iuste operari, quare una est delectabilitas, & facta in operando: quod non competit potentiae non habituatae sicut habituatae.

Ad primam quaestionem dicitur esse opinio Magistris, quod solus Spiritus Sanctus in existens sine aliquo habitu medio informante voluntatem, movet ipsam ad actum meritorum, aliter quam moveat animam ad credere, & sperare: quia ad credere, & sperare, movet mediatis habitibus fidei, & spei, & ita dicitur negasse omnem charitatem creatam. Pro hac conclusione potest argui duabus viis. Prima accipitur ex imperfecte forma, vel habitus, vel non necessitate ad movendum. Ubi arguo primo sic. Sicut se habet actus naturalis ad naturalem habitum sive acquisitum, ita videtur se habere actus habitus infusi, ad habitum infusum: sed habitus acquisitus tantum facilius, & tribuit delectabiliter operari; non autem dat ipsam substantiam actus, sicut patet in quaestione praecedenti: ergo similiter infusus tantum tribuet delectabiliter operari, aut saltem illud tribuet si inesse: sed peccator iam iustificatus primo non delectabiliter elicet actum diligendi Deum: ita enim videtur ei difficilis resistencia a vicinis, & continuatio honorum operum: sicut quando erat in peccatis, vel non multo facilius, quousque per pugnam, & victoriam passionum acquisierit habitum, & tunc delectabiliter operatur; igitur non est aliquis habitus infusus illi iustificato, quia illo delectabiliter operaretur, si inesse. Praeterea. Si ostenderetur bonum supernaturalae voluntati in puris naturalibus, voluntas illud sufficienter

amabit, quia sufficienter habet obiectum proportionatum, & approximatum: ergo non requiritur aliquis habitus infusus ad diligendum bonum supernaturalae: assumptum probatur, quia si minus bonum ostensum voluntati nude potest diligi; ergo & majus bonum: ergo si ex puris naturalibus voluntas potest aliquid diligere, potest diligere summum bonum, si sibi ostendatur. Praeterea, Actus ille diligendi, qui esset illius habitus supernaturalis, esset etiam supernaturalis, & ita crearetur mutationem de aliquo, sed tantum per creationem, si per aliquam mutationem de aliquo, sed tantum per creationem, si creatur actus: igitur non praesupponit aliquid suae creationi. Praeterea. *Habitus contingit nisi cum habens voluerit*, Comment. 3. de Anima, sed non exprimitur quis se possit illo habito uni cum voluerit; non enim cum voluerit potest facilius & delectabiliter elicere actus ferventes amandi, sicut patet de contemplativis, qui quandoque experiuntur se magnam delectationem habere, quandoque etiam cum equali conatu minorum, vel nullam. Secunda via accipitur ex hoc, quod Spiritus sanctus sufficit movere sine habitu, ubi arguitur primo sic. Prima causa potest per se illud, quod potest cum secunda, quae secunda est tantummodo causa agens vel sic accipitur major, causa prima potest per se quidquid potest cum causa secunda, quae non est de essentia rei: hoc addo propter materiam, & formam in composito, & Deus non potest compositum sine partibus intrinsecis componentibus causare: sed habitus, si inesse, non habet causalitatem necessariam respectu actus, nisi aliquo modo cause agentis; saltem patet, quod non formalis, nec materialis de qua: (a) igitur causalitas ejus erit extrinseca: igitur quidquid potest Spiritus sanctus cum habitu causare in actu, hoc potest sine habitu: pluralitas sine necessitate non videtur ponenda, quia superflua. Praeterea. Voluntas habenti habitum ad hoc quod agat, secundum illud oportet Spiritum sanctum cooperari: alioquin non esset causa prima in omni actione creatae: non autem cooperatur, quia voluntas habet istum habitum, quia tunc Spiritus sanctus non esset causa prima, sed quasi causa secunda respectu voluntatis habentis habitum, quia terminaretur per habitum voluntatis ad coagendum voluntati: ergo converso, quia cooperatur voluntati, ideo voluntas secundum illam habitum operatur: sed aequae potest cooperari, & in primo instanti naturae voluntati non habenti charitatem; ergo, &c. Praeterea. Filius Dei sic est unitus nostrae naturae, quod operabatur opera illius naturae; ita quod illi actus vere dicebantur esse Filii Dei, ut suppositi agentis. Et tamen nihil per hoc derogatur dumtaxat naturae, quin ipsa esset principium suarum operationum: ergo a simili Spiritus sanctus potest aliquo modo uniri voluntati, utiple agat opera voluntatis, nec per hoc derogatur naturae voluntatis in aliquo, ut principii operativi. Praeterea. Intellectus est magis sensitivus, quam voluntas, & minus activus; igitur magis indiget aliquo actuante ad hoc,

hoc, quod omni in actu suum: sed ponitur posse in visionem beatam absque omni forma informanti ac hoc solo, quod essentia Dei est sibi presentis, quasi per modum formae: ergo multo magis voluntas potest in omnem actum suum sine forma informanti per hoc, quod Spiritus sanctus sibi quasi forma adhaerendum.

Contra istam conclusionem, sive sit secundum intentionem Magistris, sive non, arguitur duabus viis. Prima accipitur ex iustificatione peccatoris, sive ex acceptatione divina, & hoc absque actu elicitio. Secunda ex ratione actus meritorii. (a) Ex prima via arguitur sic. Peccator ante penitentiam est iniustus, post penitentiam est iustus, sicut scriptura communiter vocat peccatorem iniustum, & liberatum a peccato iustum. Ex hoc arguitur, Injustitia cum sit formaliter privatio, non potest auferri ab aliquo, nisi illi detur habitus oppositus; quia privata privationem est habitum ponere, quia sunt immediate opposita circa eorum naturam 10. *Metaphys.* (b) anima est apta nata recipere iustitiam: ergo ille iustificatus, qui factus est de iniusto iustus, recipit habitum oppositum illi privationi; si enim nihil inest illi formaliter nunc quam prius, non magis careret privatione nunc, quam prius caruit. Praeterea. Peccator ante penitentiam est indignus vita aeterna: post penitentiam est dignus: non est autem dignus, nisi per aliquid formaliter sibi inhaerens, cui secundum regulam divinae iustitiae iudicatur vita aeterna reddenda, & illi tale prius habuit; igitur aliquid positivum est formaliter in isto, per quod est dignus vita aeterna. Praeterea. Deus non accipit peccatorem ad vitam aeternam, iustum tamen accipit. *Quare?* quid est accipere ad vitam aeternam? Hoc non est velle voluntati beneficii beneficiare pro tunc, quia tunc beneficiare statim; ergo hoc est velle istam secundum dispositionem, secundum quam nunc habet, esse dignum tali praemio, quem prius non voluit esse dignum, ista diversitas non potest poni (ut videtur) in voluntate divina, quia nihil est, nisi novum, quia immutabilis; non igitur hoc erit nisi propter diversitatem a parte illius, quia illo eodem modo, se habere voluntas divina eodem modo vult ipsum se habere.

Confirmatur ista ratio, quia volitio divina, quae est omnino unus actus in se, non habet rationem oppositorum actuum, sive distinctorum absque omni distinctione objectorum; hoc enim velle divinum non est velle quoddam beneficii, vel nolle, nisi illa objecta distinguantur, alioquin contradictoria erunt vera absque omni distinctione causatae ista veritate: ergo cum Deus velit iustum iustificatum ad aliquid, ad eum non vult peccatorem: propter quam diversitatem dicitur diligere iustos, & odire peccatores in scriptura, sequitur quod ista distinctio seu huius rationem ex parte volitionis divinae, necessario requirit distinctionem actualem ex parte ipsorum objectorum: aliter igitur se habet iste in se, quando dicitur dilectus a Deo, vel acceptus ad vitam aeternam, aliter quando oditus, Ultimo, (c) secundum istam

istam viam arguitur sic, quia si nihil aliud est in anima illius post penitentiam, quam ante, non videtur, quod aliquo alio modo se habeat ad Deum, nec Deus ad ipsum: quia non videtur tibi esse alienatus propter mutationem aliquam ex parte Dei factam: ergo si concedatur, sicut videtur necessarium, quod aliquo modo aliter se habet ad Deum, & e converso, hoc est propter mutationem ipsius, & ita aliquid inest sibi formaliter de novo, non autem innotet ei de novo idem, & ipse, quia manent ista in peccatore: ergo charitas. Posset etiam argui secundum istam viam, quia Deus offensam peccatori prius, postea penitenti remittit offensam, hoc non est per mutationem aliquam voluntatis divinae, sicut in me potest esse, quando remitto offensam: (a) igitur hoc est propter hoc, quod ille, cui remittitur offensam, aliter se habet in se. Sed istud argumentum non concludit, sicut patet in 4. dicitur, 6. ubi dicitur, quod prius natura Deus remittit offensam peccatori, quam det ei gratiam. Unde argumenta, si qua valent secundum istam viam, accipiendi sunt ex iusta acceptatione passiva, & ordine, sive dignitate ad vitam aeternam, quae conveniunt iustificato, & non peccatori, sicut argutum est prius: non autem ex sola remissione offensae, quod secundum se est minus, quam iustum tamen. Ex secunda via arguitur sic: nihil dicitur formaliter agere aliqua actione, nisi principium illius actionis sit forma agentis. Hoc accipitur ex 2. *de Anima*, (b) ubi ex hoc, quod anima est, quia vivimus, & sentimus, concluditur, quod anima est actus, & forma sit agentis: igitur cum operatio meritoria sit voluntatis, vel hominis per voluntatem operantis, sequitur, quod illud, quo meritorie agit, sit forma eius: hoc autem quo meritorie agit, non potest esse pura natura, quia tunc ex se formaliter naturaliter possit meritorie agere; quod videtur error Pelagii: igitur requiritur aliquid supernaturaliter, non idem, vel spes; praeterea, quia manent in peccatore: ergo charitas. Praeterea. Nulla actio est in potestate agentis, nisi ipsam habeat formam, secundum quam possit agere, si enim per aliquid tantum extrinsecum consistens sibi, quod non est in potestate eius, possit agere, talis actio non est in potestate eius, sicut nec consistens illius extrinseci est in potestate eius: sed Spiritus sanctus non consistit extrinseci voluntati non est in potestate eius, sicut nec consistens illius extrinseci est in potestate eius inferioris: igitur si ex sola tali consistens extrinseci est in potestate eius, sequitur, quod actus sufficienter possit extrinseci est in potestate eius, quod videtur inconveniens. Praeterea. Si Spiritus sanctus movet specialiter voluntatem in actionem meritoriam, sequitur, quod illa motio est creatio aliquid in ipsa voluntate, & respectu illius voluntas non habet illam quae causatur, sed tantum receptionem passivam: igitur vel illud est actus diligendi, & ita sequitur, quod actus diligendi nullo modo est a voluntate, vel illud est aliquid naturaliter praecedens actum diligendi: & illud voco ha-

a Reg. 12. v. 18. b Text. 5. v. 24. c Scot. 4. d. 16. q. 2.

a D. 116. q. 2.

b Text. 5. v. 24.

habitus, quia perfectio prior actu, quæ accipitur in potentia habi-
tuali, videtur esse habitus. Præterea quarto. Non minor identitas
est Patris ad Filium, quam possit esse quæcumque unio Spiritus sancti
ad voluntatem, quia in eadem natura: sed propter illam identitatem,
non dicitur Pater operari aliquid Filio, sicut patet secundum August.
7. de Trinitate cap. 1. (a) Quod Pater non agit scientia genitæ:
ergo nec multo magis voluntas dicitur aliquid operari propter unio-
nem Spiritus Sancti cooperantis ad ipsam.

Ad solutionem hujus questionis tria sunt videnda. Primo, si de-
beat poni aliquis habitus supernaturalis gratificans naturam beatifica-
bilem. Secundo, si simpliciter sit necessarius talium habituum poni ad
hoc, quod talis natura beatificetur. Tertio, quid circa hoc sentiat
Magister. Quantum ad primum articulum potest dici, quod ex nullo
actu, quem experitur, nec ex substantia actus, nec ex intentione
actus, nec ex delectatione, sive facilitatione in operando, neque ex
bonitate, sive rectitudine morali actus, possumus concludere aliquem
talem habitum supernaturalem inesse, quia quæcumque istorum dato,
possit aliquis habens charitatem cognoscere extrinsecus se esse in
charitate, ex hoc scilicet, quod actum illum sibi experiretur inesse,
vel actum sic intensam sibi inesse, vel sic delectabiliter, vel faciliter
in esse, vel recte rationi consonum esse. Ratio autem quare non po-
test concludi ex actu, vel aliqua conditione ipsius actus talem habitum
in esse est, quia vel actus potest esse sola potentia habere omnia prædi-
cta concurrenter ratione recta, sicut tenendo quartam viam in præce-
denti solutione positam, vel si concurreret habitus aliquis propter
aliquam conditionem prædictarum, possit iste esse aliquis habitus ac-
quisitus: possit enim amicitia ac iustitia tantam intentionem actui dare,
sicut causa secunda cum potentia; possit etiam tantam facilitatem,
& delectationem tribuere; possit etiam habitus ita consonus esse
rationi rectæ, quod actus elicitus nullam conditionem evideret appa-
rentem haberet, ex qua necessario concluderetur ipsam elicere secun-
dum habitum supernaturalem. Quod si dicas, subito mutatur volun-
tas, ut intense, & faciliter, & delectabiliter operetur, & hoc modo
consono supernaturali rationi, hoc est ad dictamen fidei, & non po-
test ita subito acquirere habitum amicitie ordinatæ consonum fidei:
igitur habet habitum aliquem non acquisitum, quo ad subito agen-
dum inclinatur. Respondeo, voluntas potest facis subito movere quan-
tum ad actus naturales, qui subsunt totaliter potestati ejus, quia sicut
dicit Augustinus 1. Retractionum cap. 2. Nihil tam est in potestate
voluntatis, quam ipsa voluntas: igitur ex tali sublatione non po-
test concludi propositum. Dico igitur, (b) quod ultra omnes condi-
tiones prædictas, videlicet ultra intentionem actus, delectationem, fa-
cilitationem in agendo, rectitudinem sive bonitatem, & conformita-
tem rationi rectæ, sive rectæ secundum dictamen prudentiæ, sive se-
cun-

eundam dictamen fidei. Ultra inquam hæc omnia creditur esse una
conditio in actu, videlicet, quod est acceptabilis Deo, non quadam
communii acceptatione solummodo, quatenus acceptat omnem crea-
turam, vel quo etiam modo vult actum substratum peccato, alioquin
non esset ab ipso: sed ex acceptatione speciali, quæ est in voluntate
divina ordinatio hujus actus ad vitam æternam, tanquam meriti condi-
gigni ad præmium: hoc modo credimus etiam naturam nostram beati-
ficabilem iustam esse habitualiter acceptam, hoc est quando non
actualiter operatur: adhuc tamen voluntas divina eam ordinat ad vi-
tam æternam, tanquam dignam tanto bono secundum dispositionem,
quam habet habitualiter in se: propter hæc acceptationem naturæ
beatificabilis habituales, etiam quando non operatur, & propter ac-
ceptationem actualis actus eliciti a tali natura, oportet ponere unum
habitum supernaturalem; quo habens formaliter acceptetur a Deo,
& quo actus elicitus ejus acceptetur tanquam meritorius: sic enim
non videtur acceptari natura, vel actus sine aliquo habitu informati-
te; quia sicut arguitur est, non videtur Deus aliam volitionem
secundum rationem habere de objecto nullo modo perfectificato; nec
etiam actus, ut acceptabilis Deo, videretur esse in potestate agentis,
nisi illud, quo formaliter ageret sic, esset forma ejus. Sed dubium est
qualiter habitus iste sit ratio acceptandi naturam, & actum. Ratio enim
acceptandi naturam videtur esse sicut quidam decor naturæ compla-
cens voluntati divinæ; ita quod sive ponatur habitus iste actus, sive
non actus, ex hoc solo, quod est talis forma decorans, & ornans
animam, potest esse ratio acceptandi naturam, sed ad actus accepta-
tionem plus requiritur, quam quod agens habeat hunc decorum spiri-
tualium, alioquin habitus talis habitum non possit habere ad in-
ferentem aliquid, nec peccare venialiter: quod est inconsonum.
Consequenter patet, quia neutrum istorum tollit illum decorum ope-
rantis, & ita utrumque esset acceptum, si actus acceptaretur ex solo
decore operantis.

Oportet igitur dicere, quod iste habitus præter hoc, quod est de-
cor spiritualis, etiam est inclinans ad determinatum actus, & hoc sive
non active secundum quartam viam positam in solutione præcedentis
questionis, sive quod magis videtur, active secundum tertiam viam.
Quod probatur primo, quia alioquin videretur, quod sine isto possit
haberi actus intensissimus diligendi Deum, & hoc tam in via, quam
in patria, & ita beatitudo, quia in illo instanti naturæ, in quo elicitor
actus a principio activo, si sola voluntas esset principium actuum,
ipsa esset principium inquantum actuum æque perfectum sine isto ha-
bitu, sicut cum isto, & ipsa potentia possit æquali conatu agere, ut
patet: Secundo probatur idem, quia alioquin non videretur verum esse
quod dicit Augustinus de libero arb. Quod gratia se habet ad li-
berum arbitrium, sicut fessor ad equum: quia fessor active regit, &
mover equum, qualiter vult. Nec etiam illud, quod dicit in Epist. ad
Sixtum: Voluntas (inquit) concomitante, non præcunte, pedissequa

a De hoc infra d. 27. § 2. dist. 1. quodlibet.

b Vide d. 37. secundum, & alibi.

non dominas; non autem esset voluntas pedissequi gratiæ, si ipsa gratia nullam casualitatem haberet.

Sed tunc est ulterius dubium de isto habitu comparato ad potentiam operantem: quæ videlicet istarum debet dici prima causa, & quæ secunda; videtur enim ex dictis, quod gratia est causa prima. Sed oppositum ostenditur primo, quia potentia utitur habitu, & non e converso. Secundo, quia actio non est libera, si gratia esset prima causa: voluntas enim naturaliter moveretur, quia gratia naturaliter moveret, & sicut voluntas non libere moveretur, ita nec liberè ageret, cum non ageret, nisi quia mota. Tertio, quia ut videtur voluntas semel habens gratiam nunquam perit periculis, quia causa secunda semper sequitur motionem causæ primæ: nec potest moveri ad oppositum illius, ad quod prima causa movet. Quarto, voluntas est illimitata ad actus, quam ipse habitus: illimitatio autem ad plures effectus videtur competere causæ superiori. Hic potest dici, quod in actu meritorio, de quo est sermo, duo considerate oportet, videlicet illud, quod præcedit rationem meritorii, & in hoc gradu includitur, & in seipso actus, & substantia actus, & rectitudo moralis. Ultra hoc consideret, & ipsam rationem meritorii, quod est sic esse acceptam a divina voluntate in ordine ad præmium, vel acceptabile esse, sive dignum acceptari.

Positur quod ad actum meritorium non sufficit voluntas cum charitate; (a) sed requiritur influentia specialis, non solum permanentis, sed moventis, sicut instrumentum habet ab agere principali extra formam. Prima ratio est, quia forma naturalis datur alicui, ut agat, quia talis actio est sibi proportionata, igitur non datur nobis, ut agamus, sed ut agamus. Rom. 8. Quaecumque spiritus Dei aguntur. Et hoc, quia talis actio est improporionata. Confirmatur Joana 4. Fiet in eo solum, & non fiet. Exemplum, gratia est ut pendat, non ut aris. Pontus non est principium operativum. Igitur est ut figura spherica data massa plumbea. Exemplum aliud, gratia comparatur ut actio generativa matris, hanc habet mater, quia animam humanam habet, sed diminuatam: & non potentem in actum nisi moveretur a vi activa patris. Secunda ratio, gratia nec non sanat perfectè naturam, accipitur ab Augustino de natura, & gratia, ubi dicit generaliter, sicut oculus sanus non potest videre sine lumine, sic nec etiam ista anima vivere recte sine luce spirituali. Confirmatur Roman. 7. de lege carnis. Similiter quid orems vero scimus, spiritus postulat. Tertia ratio, actus consideratur tripliciter. Primo, ut est a libero arbitrio. Secundo, ut est ab ipso gratia informato. Tertio, ultra hoc, ut est ab ipso motu a Spiritu sancto. Primo modo, non est dignus præmio. Secundo modo est dignus, sicut parvulus baptizatus, sed non contingit, Joani. 4. solum cuius aqua non ascendit ultra sui principium. Tertio modo est condignus.

Hoc secundum membrum verius esset, si actus esset complete merito:

riorius per aliquid, quod esset in merente. Acceptare enim non est in ipso, sed est actio divina: actio autem divina non videtur per se requiri ad meritum, quod etiam probatur, quia respectu hujus acceptari videtur esse meritum: nam aliquis actus dignus est, aliquis alius non: igitur antequam intelligatur acceptatus, est aliquid in actu, quo dignus sit acceptari; ergo tunc est in ipso ratio meriti saltem respectu acceptationis. Contra, ratio meriti non habetur complete, nisi habeatur ratio digni, vel digne ordinabilis ad præmium, quod est beatitudo, & hoc digne secundum iustitiam commutativam, sive retributivam; sed quicumque actus ex solis intrinsicis agentis, non habet hunc ordinem; tunc enim Deus non posset ei, qui sic operatus est, non retribuere beatitudinem; nam iniuste eam sibi subtraheret; hoc autem est falsum: ergo talis otio secundum iustitiam est ex sola voluntate divina gratuite ordinante, & ita ratio meriti complete erit ex ordinatione voluntatis divinæ illius actus ad præmium. Et quod adducitur pro secundo membro, quod actio divina non est de ratione meriti. Respondet, relatio in actu merentis ad actionem divinam est de ratione meriti, quæ relatio non est sine actione divina. Si dicas, quod tunc non est in potestate merentis mereri, sicut nec in potestate eius est illa actio divina. Similiter principalis erit Dei mereri quam tati, quia principalis in merito est ex actione divina. Ad primum dico, quod actus, qui est meritum, est in potestate mea supposita influentia generali, si habeo usum liberi arbitrii, & gratiam: sed complete in ratione meriti, non est in potestate mea, nisi dispositivè; tamen sic dispositivè, quod ex dispositione divina, semper sequitur illud completivum ad agere meum; sicut semper sequitur animatio ad organizationem factam a causa naturali. Per idem dico ad secundum, quia licet principalis, id est ultimum, & completivum in merito, sit a Deo; non sequitur tamen: ergo Deus mereretur, quia meritum est actus potentie liberæ, & secundum inclinationem gratiæ elicitus, acceptus Deo, & præmiabilis beatitudinem, & ita mereri est sic agere. Deum autem non sic agit. Contra: sicut principalis in merito est a Deo. Respondet, si principalis dicatur ultimum completivum, concedatur; si vero dicatur prima realitas, vel perfectior realitas, negatur; quia actus est absolutum quid, & prius natura ista acceptatione passiva, & magis ens ea. Ad illud, quod secundo adducitur pro secundo membro, quod actus meretur acceptari. Respondet, in hoc est ratio meriti secundum quid, quia non est ordinatio actus ad beatitudinem, ut ad præmium iuste reddendum pro tali actu; & conceditur, quod acceptatio ista passiva divina non includitur in ratione meriti secundum quid: sicut non requiritur in ratione meriti de congruo, quomodo actus meretur justificari. Et quod prædictum est, est intelligendum de acceptatione æterna, quia Deus ab æterno prævidens hunc actum ex talibus principiis elicendum, voluit ipsum ordinatum ad præmium, & ita acta voluntatis suæ ordinando ipsum ad præmium, voluit ipsum esse meritum; qui secundum se consideratur absque tali acceptatione divina, secundum strictam iustitiam, non fuisset dignus tali

tali premio ex intrinseca bonitate, quam habere ex suis principiis, quod patet: semper enim premium est majus bonum merito, & justitia stricta non reddit melius pro minus bono: ideo bene dicitur, quod semper Deus præmiat ultra meritum condignum universaliter quidem ultra dignitatem actus, qui est meritum, quia quod ille actus sit condignum meritum, hoc est ultra naturam, & bonitatem actus intrinsecam, ex mera gratuita acceptatione divina. Et forte adhuc ultra illud, ad quod de communione esse actus acceptandus, quandoque Deus præmiat ex mera liberalitate. Uterius, sicut in actu meritorio sunt duo prædicia, scilicet substantia actus cum rectitudine, & ratio meriti, sic habet gratia: est quedam qualitas, & præter relationem illam a quam habet ad rationem rectam, in quantum est habitus bonus formator, habet specialem relationem ad voluntatem divinam acceptantem ipsum, vel subiectum habens ipsum, habitus ille secundum substantiam inclinatur ad actum secundum substantiam, & hoc adive ut causa partialis, tenendo tertiam viam in præcedenti solutione, & in hac causalitate habitus est causa secunda, & potentia causa prima, sicut dictum est in solutione precedenti de habitu communiter, & potentia, ponendo habitum actum, & hoc probant rationes nunc adductæ. Sed accipiendo actum secundum rationem meritorii potest dici, quod principaliter illa conditio convenit actui ab habitu, & minus principaliter a voluntate; magis enim acceptatur actus, ut dignus premio, quia est elicitus a charitate: quam quia est a voluntate libere elicitus, quamvis utrumque necessario requiratur. Exemplum hujus potest poni de divisione alicujus corporis mediante cultello; ipsa quidem divisio absolute magis est a potentia dividente, quam a cultello, & ideo potentia motiva fortius velocius dividit sed tamen in quantum hæc divisio comparatur ad visum sub ratione acceptabilis, ut cui placeat, magis attribuitur cultello, quia lenitas partium divinarum, que placeat visui, magis est ex acurie instrumenti, quam ex efficacia virtutis principaliter dividensis. Similiter sonus magis est ex percussione corporis sonantis, quam ex percussione ordine, & tamen ut acceptabilis auditui, magis est ex ordine percussione, quam est efficacia potentie percussantis; immo potest esse efficacior vis percussantis, & tamen omnino non acceptaretur auditui, quia non esset sonus harmonicus. Aliud exemplum: est enim pater fit causa principalis respectu filii, & mater minus principalis, tamen ipsa potest esse causa principalior filii in quantum dilecti, vel diligibilis alicui, hoc est, quod filius magis diligatur, quia est matris, ut gignens, quam quia est patris, ut gignens. Ita Deus potest ordinare aliquem actum acceptare tanquam dignum tali premio, vel acceptabilem, vel acceptandum esse, quia ad illum actum inclinatur habitus alicuius, ut principium actum eius pariale, & quod principalis per hoc acceptetur, vel acceptabilis sit, quam quia est a relicta causa partiali. Secundum igitur hoc potest exponi illud Augustini: *Charitas est sicut fessor ad equum: & illud etiam, quod voluntas respectu gratia pedissequa est, & non prævia.* Hoc quidem verum est respectu actus, in quantum

tum meritorius est: sed non in quantum est iste actus in substantia. Et primum exemplum est omnino idem, vel simile, si equus esset liber, & fessor per modum naturæ esset dirigens equum ad certum terminum: tunc magis placere posset, & hoc alicui ordinate voluntati, curfus equi, ex hoc quod est secundum inclinationem naturalem ipsius scilicet ad certum terminum, quam ex hoc, quod equus vi sua motiva velocius curreret. Tunc etiam posset equus ex sua libertate fessorem deicere, vel præter ejus directionem, in terminum alium se movere, & in primo quidem fessore equus omnino non acceptabilis, quia non habere fessorem, propter quem acceptaretur a tali voluntate; in secundo, licet equus talis esset acceptabilis, non tamen curfus ejus acceptaretur, quia non esset secundum directionem fessoris. Hoc modo in proposito: voluntas enim est quasi equus liber, & gratia quasi fessor per modum naturæ inclinans ad obiectum per modum determinatum: secundum hujus inclinationem actus voluntatis placet, aliter non placeret: sicut quando est peccatum veniale, vel actus indifferens: quando autem fessor abijcit, quod fit per peccatum mortale, omnino ipsa voluntas fit displicens. Hoc etiam modo ipsa voluntas est pedissequa, quia non ex se ita determinate inclinatur ad terminum, propter quam inclinationem actus acceptatur, sicut gratia inclinatur, & voluntas potest illud participare a gratia, quia compescit gratia magis per essentiam, quam libi, & in hoc ipsa erit causa secunda; tamen in elicendo actum voluntas habet primam rationem motiva, ita quod in causando aliquid intrinsecum actui, non fit voluntas secunda causa, sed in essendo, propter quod actus acceptetur: quod dicit respectum ejus ad extrinsecum, satis quippe possibile est propter causam principalioris effectus competere illi effectui aliquam relationem ad extra minus principaliter, quam propter causam ejus minus principalem, sicut patet in exemplis supra positis. Habet autem, & habitus ille, sicut & quilibet alius habitus moralis, inclinare determinate ad obiectum, sive ad finem ex virtute obiecti, quam aliquo modo participat. Nam sicut habitus intellectualis habet aliquo modo in se obiectum præsens, tanquam sub ratione obiecti intelligibilis: ita habitus moralis habet quodammodo obiectum in se sub ratione boni diligibilis, & ita sicut ille habet virtute obiecti quodammodo agere ad præsentiam obiecti: ita iste virtute obiecti, suo modo contenti, habet inclinare in obiectum. Et ex hoc apparet, quomodo habitus magis determinate inclinatur ad obiectum, quam potentia, qui determinatius includit obiectum. Et secundum hoc etiam potest dici, quod illa causalitas partialis, que attribuitur habitui, convenit sibi ex ea parte, qua obiectum dicitur actum respectu actionis, & non ex ea parte, qua potentia dicitur activa; quia magis habitus vim suam habet ex obiecto, quod determinate includit, quam ex ipsa potentia. Et si tunc arguatur, sicut argutum fuit in præcedenti solutione, quod habitus determinatur, & inclinatur potentiam: ergo est causa prior. Responsio quæritur ibi.

Responsio, quod est verum in quantum actus est meritorius, sed
 Tom. I. M m

non inquantum a Deo ille est in substantia, vel aliter negatur consequentia, vide supra dist. 3. q. 2. ult. (a) sed forte non solvi, quia alia via est apparet, scilicet 4. quest. precedentis.

De secundo articulo dicitur, quod Deus de potentia absoluta, bene potuisset acceptare naturam beatificabilem, acceptatione speciali praedicta, existentem in puris naturalibus. Et similiter actum eius, ad quem esse inclinatio eius mere naturalis: potuisset acceptare ut meritum. Sed non creditur ita disposuisse, quod naturam puram, vel actum eius sic acceptet: quia actum ex puris naturalibus esse meritum; appropinquat errori Pelagii; ideo verisimilius creditur, quod acceptet naturam, & actum eius tanquam meritum, per habitum supernaturalem. Sed est duplex dubitatio: una, quomodo aliquid in natura creata possit esse raro, quare acceptatur a voluntate divina, vel absolute, vel tali modo, cum nihil in creatura sit ratio actus divini, nec in se, nec ut tendit super tale obiectum? Alia, quia circumscripto omni dono supernaturali; est distinguere inter amicum, & inimicum: ut inimicus dicatur, in quo est peccatum non dolerum, & ideo manet offensus; non inimicus dicitur in quo non est offensus: sed ante collationem omnis boni supernaturalis posset alicui inimico dimitti offensus, sicut dicitur in 4. dist. 1. q. 6.

Ad ista respondeo, (b) quod non inimicus, non est amicus: quia aliqui consonant alteri offensam: per hoc, quod non amplius querit vindictam pro offensa, non fit amplius eius inimicus; sed non propter hoc sequitur, quod statim eum recolligat ut amicum; nec quod respiciat eum; ut inimicum contrarie, sed negative, quia scilicet, nec vult sibi malum, ut inimico, nec bonum ut amico, quare ibi. Ad primum potest dici, quod in homine est aliquid, quod reddat ipsum acceptabilem de lege ordinata, & illud dicitur acceptabile secundum quid, quia non est bonum, nisi quia acceptum.

Ad secundum dicitur potest, quod inter amicum, & inimicum est dare medium, scilicet nec amicum, nec inimicum positive: negative non, quia si non habet peccatum, nec etiam gratiam, quod Deus facere potest; nec est inimicus, nec amicus positive.

Quantum igitur ad istum articulum non est necessarium ponere habitum supernaturalem gratificantem, loquendo de necessitate respiciente potentiam Dei absolutam: praecipue cum possit dare beatitudinem sine omni merito precedente, licet sit necessarium, loquendo de necessitate, quae respicit potentiam Dei ordinatam, quam ordinatione colligimus ex scriptura; & ex dictis doctorum, ubi habemus, quod peccator est indignus vita aeterna, & iustus dignus.

Quantum ad tertium articulum posset dici, quod Magister non negat omnem habitum supernaturalem ipse quippe dist. 37. cap. 110. Illud quoque mirabile, adducit Augustinus, ad Dardanum dicentem, quod ad templum Dei pertinent pueri sanctificati, qui non valent cognoscere.

a Addit.

b Addit. Aliorum vide dist. 16. & 14. q. 4. & 41. dist. huius ad haec

De Deum: ergo Deus inhabitat parvulum, qui tamen non potest habere actum dicitum circa Deum. Ista inhabitatio, quae competit parvulo regenerato, & non alii; non potest esse sine omni habitu supernaturali in ipso parvulo: nec enim potest poni propter actum, qui talem actum non habet; nec habere potest: nec propter naturam ipsam, quia non inhabitat alium parvulum; non regeneratum, cum in eo sit eadem natura. Similiter 26. disput. lib. 2. videtur ponere gratiam creatam in anima.

Itaque potest dici & quod Magister posuit unum habitum, quo informantem animam; Spiritus sanctus inhabitat, & ut inhabitans, quasi periclitentur potentias habitibus supernaturalibus: dicit quidem, intellectum, & voluntatem, fide & spe ad credendum, & sperandum; sed voluntatem nullo modo habitu ad amandum, quam isto, per quem dicitur inhabitare, quia actus iste amandi est ita periclitus, quod potest attribui immediate illi habitui, quo formaliter inhaerent Spiritus sanctus inhabitat tanquam perfectissimo habitui: non sic possunt actus credendi, & sperandi, attribui immediate illi habitui, per quem Spiritus sanctus inhabitat propter imperfectionem istorum actuum, & perfectionem illius habitus; quo Spiritus sanctus inhabitat mentes; iste enim debet esse ita perfectus, quod nec in patria evacuetur, quando anima erit Templum Dei. Tunc enim non manebunt credere, & sperare. Et hoc modo auctoritates Augustini faciunt pro Magistro, non quod nullus sit habitus supernaturalis formaliter gratificans animam; sed quod non alius ab isto, per quem Spiritus sanctus inhabitat animam, eo modo quo habitus credendi, & sperandi, alius est ab habitibus, quo inhabitat: & hoc patet solvendo rationes, quae adducuntur pro prima parte quaest. Secundum hoc igitur non videtur Magister discordare ab aliis, nisi quia vel ponat gratiam alium habitum esse a charitate: vel saltem dicat istum habitum, qui realiter est gratia, formaliter esse in voluntate, & non in essentia animae; quia tunc non inhabitat Spiritus sanctus per habitum unum quasi radicalem respectu fidei, & spei, nisi primo infans; sed inhabitaret per habitum formaliter informantem voluntatem; qui quodam ordine naturae esset posterior fidei, & spei. Sed tenendo eundem habitum esse realiter charitatem, & gratiam, utrum ille habitus informantem essentiam animae sit virtutes informantes potentias, vel sit in voluntate formaliter iam praesuppositis fidei, & spei in potentis. De hoc in 2. l. d. 26. saltem charitas non videtur alius habitus realiter, ab isto, per quem Spiritus sanctus inhabitat animam, & ita non sic Spiritus sanctus per habitum medium, alium ab isto quo inhabitat, movere ad diligere, sicut movere ad credere, & sperare. Ad argumenta principalia, ad primum dico, quod argumentum Augustini sic tenet: omnis diligens proximum, diligit dilectionem suam formaliter, si convertit se super illam, omnis autem diligens dilectionem suam formaliter, diligit Spiritum sanctum, qui est dilectio per essentiam: ergo omnis diligens fratrem diligit Spiritum sanctum. Secunda propositio in ordine, quae tamen erit maior

in syllogismo disponendo, probatur sic; quia ordinate diligens minus bonum, magis debet diligere aliud majus bonum: præcipue quando in minori non est ratio diligibilitatis, nisi a majori bono. Dilectio autem mea formaliter est minus bona, quam dilectio illa bona per essentiam, quæ est Spiritus sanctus, & præcisè ab ista dilectione illa habet rationem diligibilitatis. Iisdem ergo argumentum Augustini probat, Deum esse diligendum, & non tamen, quod sit dilectio mea formaliter, nec quod non sit in me alia dilectio formaliter: debent quippe intelligi duo syllogismi in argumento Augustini, quorum unus est iste, diligens fratrem diligit dilectionem, quæ formaliter diligit; ista autem est dilectio participans: ergo diligit dilectionem participatam. Uterius alius syllogismus, diligens dilectionem participatam, debet diligere dilectionem per essentiam: Deus est dilectio per essentiam: ergo, &c. De secundo argumento ejus, videlicet de dono excellentissimo dici potest, quod argumentum sic tenet: nullum donum creatum est excellentius charitate creata: ergo charitas est perfectio simpliciter, & non ex ratione sui includens limitationem: consequentia ista probatur, quia omni dono, quod non est perfectio simpliciter, eminentius est aliquid in creaturis, quod formaliter est perfectio simpliciter. Uterius, omnis perfectio simpliciter formaliter competit Spiritui sancto, ex hoc, quod ipsum est donum simpliciter excellentissimum, ac per hoc Deus, quia Deus potest dare seipsum: & ita excellentissimum donum ejus est Deus: igitur Spiritus sanctus ex hoc, quod est donum excellentissimum simpliciter, est omnis perfectio simpliciter: sed cum hoc fiat, quod ista perfectio simpliciter in nobis sit participata, & alia essentialiter ab ipsa persona divina, quæ est perfecta hæc perfectio simpliciter. Absolve ergo argumenta Augustini præsupponunt unum verum, quod Deus sit formaliter dilectio, & formaliter charitas: & non tantum effective, sicut dicitur spes, vel patientia mea: quia efficit patientiam tanquam non perfectionem simpliciter, & ideo non conveniunt sibi charitatem: sed charitatem efficit in anima, & dilectionem tanquam perfectionem simpliciter, & id-o sibi formaliter conveniunt: quemadmodum alio modo facit bonitatem, alio modo humanitatem: ex hoc quippe quod facit humanitatem non sequitur, quod sit formaliter homo, sed tantum causa effectiva hominis; sed ex hoc quod efficit bonitatem, sequitur, quod sit formaliter bonitas, & ratio est, quia omnis perfectio simpliciter, quæ est in causato, reducit ad causam formaliter habentem istam perfectionem, non sic de perfectione limitata. Sed quid faciunt istæ auctoritates sic intellectæ ad propositum Magistri? Respondeo, quia ille habitus, quo inclinatur anima ad diligendum meritorie, est perfectio simpliciter intantum, ut ista perfectio simpliciter conveniat formaliter Spiritui sancto, sequitur, quod iste habitus possit esse immediatus habitus respectu dilectionis, quæ est perfectio simpliciter, & per hoc Spiritus sanctus, ut inhabitans per illum habitum, immediatus causat illum actum, quam credere, vel sperare: respectu quorum non potest esse aliqua causa proxima, quæ sit perfectio simpliciter, sed contra istam respon-

sionem arguo sic. Videtur primo, quod propositio sit falsa, cui inicitur, videlicet, quod omni perfectione non simpliciter in creaturis eminentior sit sive perfectior aliqua perfectio simpliciter: videtur enim habere instantiam de essentia supremi Angeli, quæ non est perfectio simpliciter: & tamen nulla res nobilior illa videtur esse in tota creatura. Præterea. Male videtur ratio, & intentio Augustini adduci ad intentionem Magistri, quia ex prima ratione habetur, quod Spiritus sanctus est formaliter dilectio per essentiam: ex secunda habetur (si quid valet) quod Spiritus sanctus est formaliter charitas per essentiam. Quomodo ex hoc inferatur, quod non est in nobis aliqua dilectio habitualis, sive charitas, alia ab isto habitu, per quem Spiritus sanctus dicitur inhabitare? Iste quippe habitus, quo Spiritus sanctus inhabitat, vel non est perfectio simpliciter, sed aliqua limitata: vel si est, non sequitur, quin alius habitus ab isto possit poni proximum principium efficiendi actum meum diligendi meritorie: nam iste actus est limitatus, & perfectio limitata. *Aliter potest dici de ratione August. ad propositum Magistri: quod Spiritus sanctus, ut inhabitans per illum habitum immediatus causat illum actum, quam credere, vel sperare, respectu quorum non potest esse aliqua causa proxima, quæ sit perfectio simpliciter. Ad aliud patet, quomodo charitas est bona per participationem ex d. 8. q. 2. ubi expressum est, quomodo forma simplex participat causam suam.*

Ad argumenta pro opinione, quæ imponitur Magistro, quæ videlicet negat habitum supernaturalem gratificantem: ad primum dico, quod iste habitus simpliciter dat acceptabilitatem operati, & etiam dat aliquam activitatem respectu actus, sicut aliqua causa secunda respectu ejus: sed non dat delectabilitatem, neque facilitatem, quæ conveniunt habitui acquisito, inquantum distinguitur ab infuso, per hoc, quod acquiritur ex frequenter agere. Ad secundum, quamvis aliqui dicant voluntatem in puris naturalibus nihil actum posse habere circa objectum supernaturalem visum, tamen hoc improbatum est d. 1. q. 44. Concedo igitur, quod possit habere actum circa tale objectum ostensum, sive nate, sive per actum fidei: sed iste actus circa objectum ostensum a fide, non esset meritorius, quia non esset secundum inclinationem illius habitus, secundum quem solus Deus disponit acceptare actum: nec etiam in parte esset beatitudo, quia non esset ita perfectus, sicut possit haberi a tali potentia, si esset perfecta proportionaliter habitui supernaturali. Et si objicias, quod ille actus circa divinam essentiam visam, possit esse ita perfectus, quod totaliter quietat voluntatem, quia eliceretur secundum totum conatum ejus, & per consequens esset beatitudo: quod etiam videtur, quia talis voluntas haberet quidquid vellet, & nihil vellet mali: hoc autem est esse beatum secundum August. 13. de Trin. cap. 5.

Respondeo, quod non solum illa voluntas non esset beata, quia non haberet quidquid vellet, eo modo quo debet vellet: deberet enim vellet acceptabiliter diligere, & hoc non haberet: sed etiam non esset beata, quia non haberet actum ita perfectum sibi in gradu nature suæ.

nulla enim potentia habitabilis potest habere actum ita perfectum si-
ne habitu, sicut cum habitu: imo quanto potentia est perfectior, tan-
to minus potest habere actum proportionabilem suae perfectioni, si ca-
reat omni habitu, quia ex quo est finis proportio geometrica dura-
rum potentiarum inaequalium ad habitus proportionaliter perfectiores;
erit aliqua proportio Arithmetica, & ita simpliciter magis deficit po-
tentia perfectior, si non perficiatur per habitum, quam potentia im-
perfectior. Quod etiam additur, quia habet quiddam vult. Respon-
deo: non tantum voluntione quanta potest ordinate appetere illud obje-
ctum: potest enim ordinate appetere, habere illud tanto actu, quan-
tum competet sibi ex natura potentiae, & habens proportionalis sibi,
& non tantum ita per se ad actum, sicut competet sibi ex puris naturalibus;
non autem haberet primo modo, sed tantum secundo modo. Contra illud,
videtur quod tunc nulla voluntas esset beata, quae non haberet charitatem maximam, cuius esset capax. Praeterea. Sicut ar-
gutum fuit in precedenti solutione: ex ratione qua potentia est perfe-
cta in summo gradu potentiae, potest in supremo gradum, seu in
supremum actum, ita quod nihil deficit sibi ex defectu habitus: ergo
voluntati in quocumque gradu, nihil deficit in isto gradu propter de-
fectum habitus. Ad primum responso, quod non potest ordinate vel-
le habere obiectum beatificum maiori actu, quam correspondente mer-
itis suis; talis non est maximus, cuius est capax: semper tamen est
maior illo, quem potest habere existens in puris naturalibus. Ad se-
cundum dico, quod voluntas innata continet in se eminenter per iden-
ticitatem, totam perfectionem habitus, & ideo nullam perfectionem
minorem dat actui, quia non intelligitur informari habitu, sed poten-
tia finita non includit per identitatem habitum proportionalem sibi,
& ideo potest deficere a perfectione sibi conveniente in agendo, si non
perficiatur habitu.

Ad tertium dico, quod actus iste non creatur. Inquendo proprie de
creatione: tum quia respectu eius concurrat aliqua causa secunda acti-
va: creatio autem est solius agentis primi, sine causa secunda: tum
quia hic praesupponitur aliquod receptivum ipsius actus; puta volun-
tas: in creatione autem nihil susceptivum praesupponitur. Quando
igitur dicitur, quod omne supernaturalis creatur, si concedatur de
omni actu primo supernaturali, non oportet concedere de superna-
turali, qui est actus secundus; quia ad ipsum concurrat potentia crea-
ta, & in ratione activi aliquo modo, & in ratione receptivi; tamen
potest dici supernaturalis ratione formae, siue habitus; concurrentis ad
eius productionem, licet non immediate creetur. Aliter potest dici,
quod actus non est proprie supernaturalis, quia et si habitus praesup-
positus sit a causa supernaturali immediate, tamen iste positus in esse
est causa naturalis, respectu sui actus: & ideo actus, qui producit
per talem habitum, non est proprie supernaturalis. Ita enim natura-
liter potest se habere ad actum suum forma, quae supernaturaliter pro-
ducitur, sicut se habet ad actum suum forma, quae est mere naturalis:
ita quod differentia in productione formarum, non causat, nec con-
cludit

cludit distinctionem eorum in comparatione ad suos effectus. Ad quar-
tum dico, quod in potestate voluntatis non impeditur est uti illo ha-
bitu, & quando cum equali conatu operatur voluntas, habitus aqua-
liter sibi cooperatur, quia habitus ex parte sui agit per modum natu-
rae: nec tamen semper erit aequalis delectatio consequens actum eli-
ctum: delectatio quippe est ab obiecto, quod attingitur per actum,
& non tantum ab ipsa potentia agente circa obiectum: nunc autem
quando obiectum non est praesens in se, sed in enigmata, potest ab
obiecto delectatio diversimode causari, nunc plus, nunc minus: licet
actus circa ipsum, & aequae intensus semper eliciatur ex equali conatu.
Quod igitur dicitur de contemplativis, verum est de devotione, hoc
est de delectatione consequente actum, non autem de ipso actu aman-
di elicto, qui quandoque est intensior, & magis meritorius, licet ip-
sum sequatur minor delectatio, vel quasi nulla, & quandoque mino-
rem actum, & in se, & in acceptatione divina concomitatur major
delectatio ad alliciendam parvulus, ut videmus sequantur illud, cujus
dulcedinem praequirantur. Ad primum de secunda via concedo, quod
Spiritus sanctus possit actum causare immediate in voluntate, & ipsum
tanquam a se creatum acceptare tanquam dignum via aeterna: sed nec
tunc ille actus esset voluntatis, ut in potestate eius, nec ex ordine ip-
sum talem actum acceptare, quia disposuit actum in voluntate, & qui
esset in potestate eius acceptare. Ad secundum dico, quod Spiritum
sanctum cooperari igni ad calefaciendum, non est miraculum: coo-
perari autem aquae frigidae ad calefaciendum, si tamen sine contradi-
ctione possit sibi competere aliqua causalitas respectu calefactionis,
hoc esset miraculum. Ita dico in proposito, quod Spiritum sanctum
cooperari voluntati habitus ad elicendum secundum illum
habitum, hoc est de communi lege, qua Deus assiluit causae secundae
ad suum actum; sed ipsum cooperari ipsa possit operari. Dico ergo, quod
miraculum, si tamen voluntas ipsa possit operari, non quidem
Spiritus sanctus cooperatur voluntati habenti charitatem, non quidem
quia habet charitatem, ita quod charitas eius sit causa prior mo-
ventis Spiritum sanctum ad cooperandum: sed quia Spiritus sanctus
omni causae secundae generaliter cooperatur ad illam actum, ad quem
secundum formam suam ordinatur: quomodo est diligere in volunta-
te habitata. Cum igitur dicit, quod prius operatur Spiritus sanctus,
quam voluntas habet charitatem: falsum est, nisi intelligatur de prio-
ritate eminentiae, sicut causa superior: simul quippe cooperatur Spi-
ritus sanctus voluntati habenti charitatem, & ipsa operatur; aut si
concedatur, quod prius cooperetur Spiritus sanctus, quam habeat
charitatem, non sequitur: ergo aequae possit cooperari voluntati non
habenti charitatem: quia non ita cooperatur non habenti formam ad
agendum, sicut habenti. Ad tertium dico, quod si per communica-
tionem idiomatum, operationes humanae vere dicantur de Verbo; tamen
actus proprii Verbi in natura divina non erant in potestate il-
lius hominis, ut ipse in quantum homo posset mereri actibus illis: non
etiam Christus in hoc nobis meruit, si filius Dei, qui erat in carne, crea-

creavit animas cum Patre, & Spiritu sancto. Et ita ad propositum non merebitur voluntas mea, si Spiritus sanctus quomodocumque conjunctus ei, causet in ea actum diligenti. (d) Ad ultimum dico, quod licet illud faciat difficultatem tenebris speciem esse actum primum respectu intellectus, per quem intellectus potest in actu secundum: sicut lignum calefactum calefacit calore; quia si hoc esset verum, esset difficile salutare, quod intellectus non informatus aliqua forma, posset in operationibus; tamen secundum illam viam, quam dixi *assisteri*, hujus primi (b) quod obiectum sive in se, sive in specie est sicut causi partialis concurrens cum intellectu ad causandum intellectiōnem, non facit aliquam difficultatem, quia obiectum in se praesens, quomodo erit in patria, sufficit absque omni informatione ad causandum visionem, vel ex se solo cum intellectu. Et si arguitur, quod sine habitu informante potest esse visio perfecta; ergo & fruitio perfectissima. Respondendo, quibus negat communiter in gloria habitum luminis gloriae in intellectu. Et iste ex parte intellectus potest poni correspondere charitati ex parte voluntatis.

QUESTIO QUARTA.

Utrum tota charitas praesistens, corrumpatur cum nova inducitur, ita quod nulla realiter eadem numero maneat in charitate majore, & minore?

Circa augmentum charitatis, supposito, quod charitas possit augeri secundum illud Aug. ad Bonif. (c) *Charitas creetur augeatur, aucta creatur, & perficitur*; & secundum illud Aug. *6. de Trin. c. 7. In rebus incorporeis, idem est melius esse, quod magis esse*: aliqua autem charitas est melior altera, quia ei correspondet majus premium essentiale: ergo aliqua charitas est major alia, hoc nunquam supposito.

Quero de modo augmenti charitatis, & primo, Utrum tota charitas praesistens corrumpatur, cum nova inducitur, ita quod nulla realiter eadem numero inear in charitate majore, & minore. Quod sic arguo, quia alias ipsa forma augetur subjective, quia ipsa eadem maneat transubstantiatur de minori ad majus: hoc est falsum, quia forma simplex subjectum transmutationis esse non potest secundum auctiorem & principiorum: ergo non potest charitas sic augeri. Contra. Primo de Generatione, *auctum oportet manere*: ergo & in augmento quocumque non est corruptio praesistentis.

Hic dicitur, quod nihil charitatis praesistentis manet eadem numero in charitate aucta: sed totum quod praeterea corrumpitur, & aliud individuum perfectius illo generatur. Ad hoc ponitur ratio, quia ter-

mini motus sunt impossibiles ex *5. Physicor.* igitur huius motus, vel mutationis, quo charitas augetur, termini etiam impossibiles: ergo illud, quod est terminus ad quem, simpliciter est impossibile termino a quo: ergo non includit eadem numero. Confirmatur ista ratio, quia sicut in speciebus ponitur magis, & minus propter ordinem essentiale specierum: ita videtur ponendum suo modo in individuis eiusdem speciei: sed species perfectior, quae dicitur major, est simpliciter alia natura ab imperfectiore, ita quod nihil eadem numero naturae inferioris manet in superiore, immo superior est perfectior inferiore, quia actualior, ut patet in forma substantiarum separatarum, unde Deus, qui est actualissimus, est simplicissimus; ergo in individuis ejusdem speciei nihil imperfectioris eadem numero manet in perfectiore.

Contra istam propositionem arguitur sex viis: quarum prima sumitur ex praesuppositione formae in augmento illius formae, & secundum istam viam arguo primo sic: licet non necesse sit Deum augere charitatem in illo instanti, in quo elicitur actus meritorius, quo meretur charitas augeri; tamen potest tunc augere charitatem, ita quod augmentum, quod quis meretur, simul tempore detur, quando actus elicitur. Ex hoc arguo, ille actus, qui meretur augmentum charitatis, est meritorius; igitur praesupponit charitatem in illo instanti, in quo elicitur: quero quam? non istam novam partem, quae acquiritur, quia ista sequitur actum sicut premium meriti: ergo praesupponit istam, quae praesistebat, & per consequens non corrumpitur illa in illo instanti, quia si sic, tunc in illo instanti non posset actus meritorius elici, in quo tamen quis meretur augmentum charitatis. Si autem proterviat quis, quod Deus nunquam auget charitatem in instanti, in quo habetur actus meritorius respectu augmenti, sed semper posterius duratione, pro eo, quod non auget propter actum inquantum elicitur, sed inquantum est in acceptance divina, & hoc modo manet post instanti, in quo elicitur, & tunc post ipsum confertur augmentum. Licet ista responsio omnino sit improbabilis, pro eo, quod non evadit difficultatem in aliis. Primo quidem, quia in virtutibus moralibus, & intellectualibus, virtus augetur per actum elicitum, & non quando actus ille non est, quia quod non est, nihil causet; ergo quando actus ille inest, tunc est ratio augendi habitum: ergo si tunc generetur novum individuum, & corrumpitur individuum, quod praesuit, sequitur, quod actus augmentatus habitus, non elicitur ab habitu, sed a sola potentia: quod videtur inconveniens, quia tunc secundum dicta in praecedenti quaestione, actus augmentatus habitus esset imperfectior, quam actus non augmentatus habitus elicitus ab habitu. Et si etiam concedat conclusionem, quod actus augmentatus habitus acquisiti, elicitur a sola potentia, quamvis hoc videtur inconveniens, non tamen evadit hanc difficultatem specialem: si ponatur species intelligibilis augeri per actus intelligendi, quia non potest ille actus elici a sola potentia, circumscripta specie; quia sicut patuit distinct. 3. huius primi, non sufficit intellectus sine specie ad

a D. Thom. 1. p. q. 83. ar. 2.

b Quodlibet. q. 9. c. 10. 106.